

Брой
5/ 2021

Καιρός

Електронно списание на
Студентски
Философски
Семинар

ПУ „Паисий Хилендарски”
Философско-исторически факултет
Катедра „Философия”



Καῖρός

ЕЛЕКТРОННО СПИСАНИЕ НА СТУДЕНТСКИ ФИЛОСОФСКИ СЕМИНАР
КАТЕДРА „ФИЛОСОФИЯ“
ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ, ПУ „ΠΑΙΣΙЙ ΧΙΛΕΝΔΑΡΣΚΙ“

Καῖρός е специализирано електронно списание на „Студентски философски семинар“ към катедра „Философия“ на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“. То е създадено с решение на учредителното събрание на семинара през 2016 г.

В списанието се публикуват текстове – авторски и преводни – както на утвърдени изследователи, така и на студенти и докторанти, които тепърва ще разгръщат своя научен потенциал. Електронната платформа на списанието предоставя възможност освен за специализирани философски публикации, отразяващи тематичните ограничения на философския семинар за съответната година, така и за литературни опити на млади автори.

Списанието излиза един път годишно и е предназначено за широк кръг читатели – студенти и ученици, преподаватели и учени. То може да представлява интерес и за всички, които се интересуват от философия и свързаните с нея хуманитарни региони.

Главен редактор: Валентин Аспарухов

Отговорен редактор: Мартина Минева

Редакционна колегия: доц. д-р Ина Димитрова, ас. д-р Валентин Калинов, ас. Тодор Петков

Редакционен съвет: проф. д.ф.н. Албена Хранова, проф. д-р Райчо Пожарлиев, доц. д-р Олга Симова

© Катедра „Философия“, ФИФ, ПУ.

Адрес: ул. „Костаки Пеев“ № 21, гр. Пловдив, 4000, тел. 032/ 261 436, e-mail:

filosofskiseminar_pu@abv.bg

ISSN: 2534-8442

Текстовете подлежат на процедура по анонимно рецензиране.

Καῖρός е включено on-line библиотеката CEEOL (<http://www.cceol.com>).

Списанието е вписано и в националния референтен списък на съвременни български научни издания с научно рецензиране (<http://nacid.bg/bg/NRS/>).

Καιρός

ЕЛЕКТРОННО СПИСАНИЕ НА СТУДЕНТСКИ ФИЛОСОФСКИ СЕМИНАР
КАТЕДРА „ФИЛОСОФИЯ“
ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ, ПУ „ΠΑΙΣΙЙ ΧΙΛΕΝΔΑΡΣΚΙ“
БРОЙ 5/2021

Валентин Аспарухов – Уводни думи5

Светломир Здравков – Технологиите на другата половина. Пиратството и p2p мрежи.....6

Павел Запрянов – Аксиоматиката в изкуството: относно естетиката на иманентното.....17

Радина Младенова – Кризисната комуникация при управление на училищните институции в България.....26

Превод

Робин Дж. Колингууд – Опит върху метафизиката (Превод: Г. Пенджурова, С. Караиванов).....36

Дебюти

Кристина Ясенова – Къде ни няма?.....47

Гергана Пенджурова – Случаят „Ашли Х“ – аргументи „за“ и „против“52

Бистра Драгойкова – Човекът – иманентно зъл или подчинен на авторитета.....62

Атанас Нанев – Дуализмът на ужаса68

Поезия

Стефан Караиванов – Първи писани слова.....81

Резюмета83

Καιρός

E-JOURNAL OF THE STUDENT PHILOSOPHICAL SEMINAR

CHAIR OF PHILOSOPHY,

FACULTY OF PHILOSOPHY AND HISTORY, PLOVDIV UNIVERSITY „PAISII HILENDARSKI”

ISSUE 5/2021

Valentin Asparuhov – Opening words5

Svetlomir Zdravkov – The technologies of the second half. Piracy and p2p nets.....6

Pavel Zapryanov – Axiomatics in art: on the aesthetics of immanent.....17

Radina Mladenova – Crisis communication in the management of school institutions in Bulgaria.....26

Translation

Robin George Collingwood – An Essay on Metaphysics (Translators: G. Pendjurova, S. Karaivanov)..36

Debuts

Kristina Yassenova – Where we are not?.....47

Gergana Pendjurova – Ashley X Case – pros and cons.....52

Bistra Dragoikova – The Man – inherent evil or authority obeyed.....62

Atanas Nanev – The Dualism of horror.....68

Poetry

Stefan Karaivanov – First written words.....81

Abstracts83

УВОДНИ ДУМИ

Скъпи приятели,

С огромно удоволствие и облекчение съобщавам, че поредният – вече пети – брой на електронно списание **Καϊρός** се разположи на обичайното си виртуално „място“ на сайта на Философско-историческия факултет на Пловдивския университет. Съвсем скоро публикациите в броя би следвало да са налични и в дигиталната платформа за академични периодични издания от Централна и Източна Европа – **CEOOL**.

Преди да кажа какво отличава броя, нека накратко спомена какво той не е. В него няма да се открият следи от интензивни усилия на институционализирани изследователски общности. Няма ги обичайните очертания на формации – семинари, кръгли маси, научни сесии, конференции, проекти – по структурите на които обичайно прораста корпуса с текстове на повечето периодични издания. Отсъстват и едрите тематични блокове, чрез които най-често се организира суровия материал от хрумвания и наглед незначителни открития, преди да се превърнат в научни съобщения, доклади, статии.

Напротив, отличително за материалите от настоящия брой са личните усилия, самовглъбеното, бавно и самотно мислене, прикрило себе си зад едрите теми на тревожното ни време. Всъщност, това е и първата изцяло студентска селекция от текстове. В година без функциониращ **Студентски философски семинар**, без значими конференции и научни форуми, тя събира заедно внимателни докторантски анализи, неуверени, но посвоему симпатични философски дебюти, великолепни преводачески опити и поезия. На младите ни автори дължа искрени и дълбоки благодарности. Благодаря за разбирането, търпението и деликатността, с които посрещаха всяко поредно връщане на материалите им за доработване, изместване на срокове и отлагане на публикуването! Благодаря за страстта, с която подновяваха работата си и усиляха проектите си! Бъдете здрави, а за това, че ще бъдете успешни, вече нямам никакви съмнения!

13.07.2021 г.

Валентин Аспарухов

ТЕХНОЛОГИИТЕ НА ДРУГАТА ПОЛОВИНА. ПИРАТСТВОТО И p2p МРЕЖИ.¹

“Ние сме срещу пиратството, моля, не нападайте кораби.”
(Послание в пиратски сайт)

Keywords: technologies, p2p nets, piracy, informationalism

Abstract: Searching for an answer of the question why the LAN nets are a dominant technology in Bulgaria, comparing the traditional ones, the present text comes to differentiation between two social logics. They separate the market of digital content. The first one makes the user visible and the other hides it. The first one concentrates an information the other disperses it. Therefore, the piracy p2p nets make possible and give benefit to the collective user and the collective property. The p2p nets are the technology of the other half. They get on well with the economic exclusion and on that way, they are the necessary condition to integrate in the digital world.

Бруно Латур твърди, че в технологиите могат да се вписват различни програми за действия (program of actions) (Latour, 1990). Това са различните действия, стъпки и сценарии, които технологията трябва да осъществи, а заедно с нея и нейните потребители. Той говори за едно особено отношение между човеци и нечовеци, в което нито едните, нито други са безкрайно предвидими, пасивни или активни.² Всичко зависи от конкретната емпирична ситуация, от момента на свързване на едното с другото. В едната може да надделее обектът, а в другата субектът. Именно и затова, за всяка програма от действия може да се открие и анти-програмата. Възможно е винаги да се намери някой, който да намери особено приложение на първата програма, да се опита да я спре или да се изплъзне от нея.

От тази гледна точка, по-долу ще става въпрос за две мрежови технологии, чрез които се разпространяват големи обеми от дигитална информация. Макар и да говоря за две основни

¹ Този текст доразвива част от изследванията на дисертационната ми работа, интересувашата се от конструирането на пазара на интернет услуги в България. В търсене на отговор на въпроса как така в България LAN мрежите се оказаха господстващата технология, за сметка на традиционните в Западна Европа и САЩ ADSL и DOCSIS (кабелен Интернет) технологии, изследването се натъкна на огромното влияние, което има интернет пиратството и мрежите за разпространяване на нелегално дигитално съдържание. В много голяма степен именно тези p2p мрежи и стремежът на потребителите да потребяват “безплатно” се оказват ключови в налагането на LAN технологията, както и специфичната пазарна конфигурация, която се формира след 2000 г.

² Теоретическата рамка на изследването е свързана с теорията на дееца-мрежа. Тази изключително влятелна и продуктивна школа в социологическите изследвания на технологиите е добре позната в България. Виж Чалъков и Митев (2014) и Латур (2007). Именно и за това тук не се налага да представям основните идеи, понятията, изследователските постжения и аргументи.

интернет технологии или по-скоро логики на свързване, те са само две от много голямото разнообразие от възможни свързвания. Макар и значително различаващи се, а и противоречащи си, в огромния хетерогенен асембляж на Световната мрежа, те намират начин да се свържат и да работят заедно. И още тук искам да посоча, че сравнявайки ги, и изтъквайки техните особености, ни най-малко не заставам на позицията на технологичния детерминизъм. Аз ги сравнявам от перспективата на това, че всеки един от вписаните в програми, в една или друга степен, има за цел да възпират едни действия за сметка на други, като същевременно улесняват едни действия за сметка на други.

Две социални логики³

В историята на интернет пиратството, платформата “Напстер” (Napster) притежава почти митологичен статут. И то не защото успя да намери място във всеки учебник по интелектуална собственост, а защото беше първата наистина популярна платформа, която успя да впише в себе си нов тип логика на свързване на нейните потребители, разпръснати по целия свят. “Напстер”, следователно, успя да свърже по нов начин хората, а с това и постави началото на особен вид взаимоотношения, които се радват на все по-голяма популярност и днес.

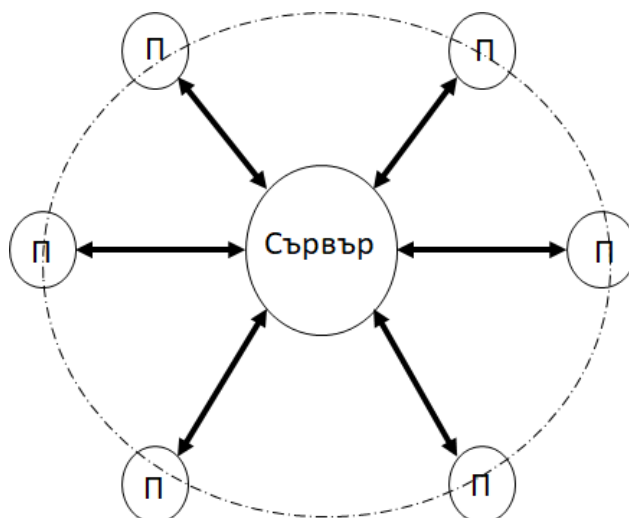
Няма да е преувеличено да се каже, че интернет платформите могат да съдържат дори и политически философии, особено имайки предвид вече половинвековната традиция на интернет иноватори и инженери, които търсят начини за демократизиране, делокализиране и децентрализация на общество и власт. Самите създатели на World Wide Web, подчертават политическия характер на тяхното изобретение в манифеста Computer Lib (Nilsen, 1974). Той е вдъхновен от хакерската контракултура на 1970-те и призовава към това интернет потребителите да се освободят от опека на “компютърните жреци”.⁴ Тед Нислен и Тим Бърнърс-Лий се стремят да направят възможна употребата на Интернет без посредничеството на йерархии, без някои да интерпретира и да показва правилния начин за използване на Мрежата.

Дали “Напстер” е експлицитно политически или социален проект, а не чисто пазарно и икономическо начинание, е от второстепенно значение. По-важното в случая е социалната му логика, начинът на свързване между хората, създаващ възможността за споделяне на дигитални ресурси, директно между самите потребители. Тя идва да замени една логика, която, следвайки Фуко, без особени уговорки може да се нарече дисциплинарна, колкото и парадоксално да звучи това. Цяла инфраструктура, работеща в поддържането на центростремителни сили, които концентрират дигиталната информация. Такава технология притегля към един център потребители, хардуера, закони, политика и власт, както и дигиталните парченца информация от всяко едно кътче на мрежата. В Центъра се намират “компютърните жреци”, които поддържат тази програма. Концентрирани на едно място, дигиталните данни се превръщат в същински властови център. Който контролира входовете

³ Както двете социо-технически логики, така и разделението Юг-Север се мисли идеално-типично. Целта е да се подчертаят разликите между тях и да се очертае въпросната проблематика.

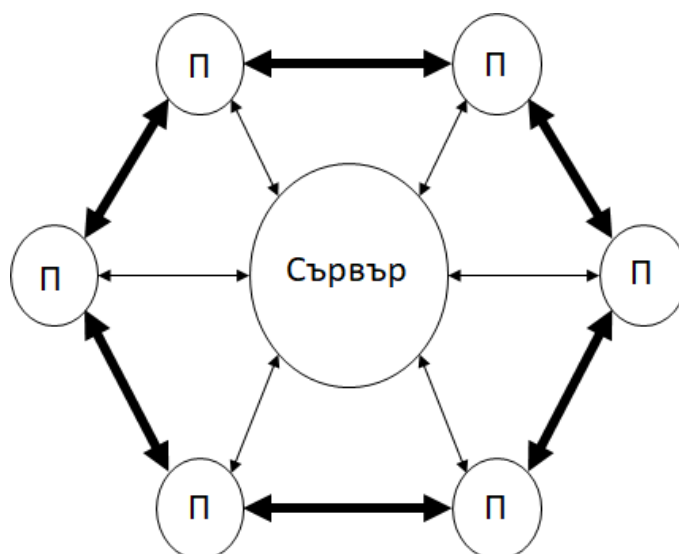
⁴ Това, разбира се, е част от едно по-широко движение за еманципиране и не е характерно единствено за хакерското движение. По-скоро обратното, интернет инженери и иноватори превеждат вече популярното течение към овластяване на публиката. Виж например манифестния текст на Джей Роузън „Ние, хората, известни преди като аудиторията“, представен на български от Десислава Лилова, съставител на тематичния брой на списание Семинарбг, брой № 6, в който има и други ценни интерпретации на тази проблематика (2011).

към тази точка, той контролира и начините на употреба на дигиталната информация. Той наблюдава, измерва, опосредява пазари и икономики.



Това е мрежовата архитектура на взаимоотношението (потребител)клиент-сървър. Всички широки пътища водят към центъра (основния възел в мрежата), а взаимоотношенията между самите потребители са прекъснати. Сървърът изчислява вместо клиента, той поема грижата за потоците данни. Стопаните на този сървър, където се помещава информацията, определят какво има в него, какво е подходящо за потребителя, който може да минава от там. Мрежова архитектура, която в много голяма следва старата телекомуникационна логика на радиото и телевизията. Това е взаимоотношение, което предполага йерархия. Купища линии, както физически, така и логически, водещи към един център, където е концентрирана властта. Подобна логика на свързване никак не е чужда в ерата на Интернет, който в представите на много хора е аретип за мрежа. Даже напротив, мрежовата топология може да бъде силно йерархизирана. Йерархия може да бъде създадена с прекъсването на едни връзки, за сметка на други. С прекъсването на връзките между клиентите, за сметка на сървъра. Това е технология за създаване на несиметрии в полза на центъра. Те изключително добре работят с класическата капиталистическа логика на натрупване, което ги прави предпочитана форма в рамките на икономика и пазар.

Популярните през 1990-те сървър платформи като Tiscows, които концентрират безплатен софтуер в себе си или дори модерната стрийминг услуга Netflix, предполагат едностранно движение на информацията. Така функционират електронните пощи, така работи дори WWW. Потокът информация се движи от центъра към потребителя и обратно. Това е широкото място в мрежата, по което минават всичко. Това, което отклонява движения, променя избори и насочва информационни потоци. Това прави видими потребителите, а невидими технологиите. Технологията изглежда невидим посредник, пасивен слуга на потребителя, а не машина за желания, потребление, капитали и информация. Минавайки през тази точка обаче, потребителите става видим, сравним, изчислим, предвидим. Това е *специфична индивидуална форма на собственост и на индивидуален потребител*. За да бъде такъв, техническите мрежови връзки между него и останалите трябва да бъдат разкъсани.



“Напстер”, от своя страна, като първата популярна peer-to-peer (p2p) мрежа, предполага движение на потоците информация в две посоки. Широките канали за пренос на информация не са към центъра, а към останалите потребители. Връзката с центъра е отслабена, а тази между потребителите засилена. Клиентите разпределят помежду си необходимостта от изчислителни мощности и всички те се грижа за мрежата. Платформата играе ролята на диспечер, който има само поддържаща и второстепенна роля спрямо хоризонталните взаимоотношения между потребителите. Това е инфраструктура, чиято работа има центробежен ефект, както в социален и властови, така и чисто технически план. Вместо да концентрира дигиталната информация, тя я дисперсира. Технологичен пробив, който се базира на изцяло различна структура, в сравнение с взаимоотношения потребител/компютър-сървър. Вместо да разчита на поддръжката на скъпа инфраструктура за концентрация, тя разтоварва центъра от задължението за концентрация. Нито контролиращите я актьори, нито потребителите изпращат към него информация. Вместо това преразпределя тези задължения в рояка от потребители. Те приемат част от задълженията, но печелят възможността да създават нови възли в мрежата от взаимоотношения, да разплитат и вплитат неща в мрежата, променяйки нейната топология.

P2p мрежите скриват потребителя, а правят видима технологията. От тук и обсебят на много потребители по протоколи, кабели, сървъри, компютри, модеми, стандарти, технологично познание и социално-политически въпроси. За това не е случайно, че в страната с най-голямата пиратска платформа Pirate Bay се роди и първата такава партия по рода си - Пиратската партия (Piratpartiet). А с това постави и Пиратския партиен интернационал, чието седалище днес е в Брюксел. Правата за анонимност, достъпи до информация и изразяване трябва да бъдат свързани както юридически, така и технологично.

Пиратските p2p мрежите улесняват и облагодетелстват колективен потребител и колективна собственост.

Технологията на другата половина.

Едната социална логика не разбира действията на другата социална логика. Едната прави потребителя видим, другата го скрива. Една концентрира информация, другата я

дисперсира. Когато Джейн Остин пише, че “половината свят не е в състояние да разбере забавленията на другата половина”, тя със сигурност няма предвид различните логики на Мрежата. Тя обаче говори за два начина на живот. Подобно на тях, двете технологии за свързване предполагат два различни модуса на живот. Едната на глобалния Юг и тази на глобалния Север, колкото и относителни да са тези две понятия. Разделение, което освен в икономически, социален, културен и политически аспект, може да се очертае и около дигиталното разделение. Огромната киберпропасть, която очертава границите по нов начин и с нови средства. Глобалният Север (особено Щатите, Силициевата долина и Холивуд) е този, който създава дигиталното съдържание. Те създават интелектуалната собственост, която се разпростира в днешния глобализиран свят.

За да може обаче интелектуалната собственост да е собственост, тя трябва да циркулира в определена икономическа, правна, социална, но и подчертано технологична инфраструктура. И то такава, която трябва да удържа индивидуални потребители, които могат да закупят индивидуални права за ползване. Такива, които няма да разпространяват и споделят със своите “пиъри”. За да е възможна интелектуалната собственост е необходима огромна работа на стабилна техническа инфраструктура, която да я концентрира. Тя е необходима за превръщането на дигиталното съдържание в благо, а от там и неговото отчуждаване и придобиване от потребителите. За това е необходим контрол върху позицията на благо в рамките на Мрежата.

Едната половина, тази която използва центростремителната технология (клиент-сървър), Холивуд, Силиконовата долина и глобалния Север, дефинират девиацията. Нейната технологична и юридическа инфраструктура определя как трябва и как не трябва да се използва дигиталната информация. Това е логиката на индивидуалното *потребление на права* на ползване, функциониращо чрез множествеността от пазари. Споделеното потребление е девиация. Именно и за това първата логика (клиент-сървър) се опитва да разкъса хоризонталните връзки на втората логика (p2p). Тя се опитва да разкъса хоризонталните връзки на споделяне, стремейки се да насочи потоците на информация към себе си. Тя дефинира пиратството. То е призрак, негативната тъмна и сенчеста страна.

Другата половина, тази на центробежните сили, се опитва да прекъсне и отслаби връзките със сървъра-център, обвързвайки локалните индивиди. Прави възможно споделянето, копирането, разменянето, локалния клъстер или хоризонталните потоци на информация. Той нормализира колективното потребление, той прекъсва контролът и разрушава собствеността.

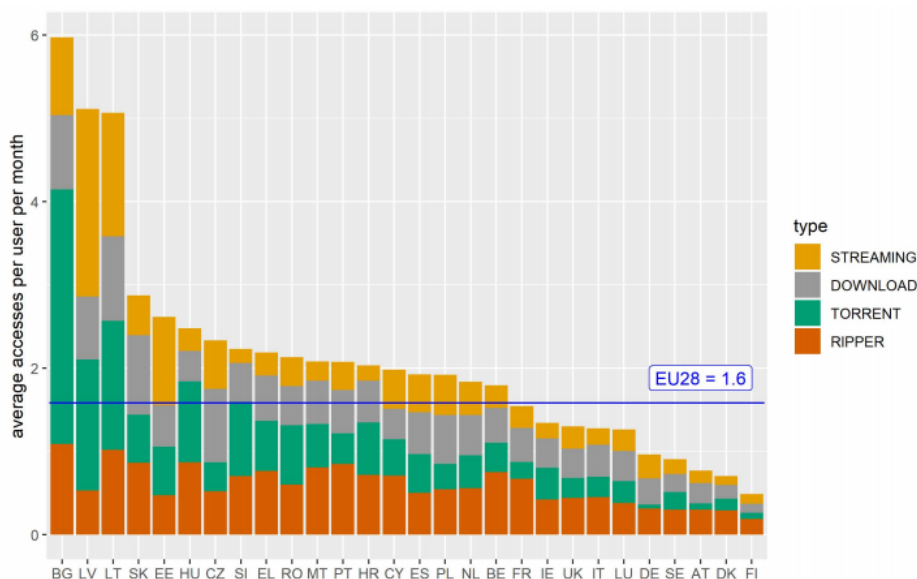
Две български p2p мрежи са едни от малкото локални мрежи, които в доклад през 2015 г. United States Trade Representative, посочиха като едни от най-проблемните пиратски мрежи в света. Докато част от българските медии ги нарекоха “необходимите пирати”⁵, то в разговор с румънския президент Бил Гейтс твърдеше, че “Пиратството помогна на младото поколение да открие компютрите.”⁶ Това са необходимите пиратски мрежи, тези малки фабрики за пролиферация на интелектуалните продукти, без които е невъзможно да се влезе в дигиталната епоха, но които бяха икономически недостъпни. Според докладите на EUIPO⁷,

⁵ <https://webcafe.bg/caffeine/1139348485-neobhodimite-pirati.html>

⁶ <https://foreignpolicy.com/2007/02/02/quotable-how-software-piracy-boosted-romania/>

⁷ European Union Intellectual Property Office.

България се оказва една от страните с най-много и най-активни пирати през последните две десетилетия.



Източник: EUIPO, 2019

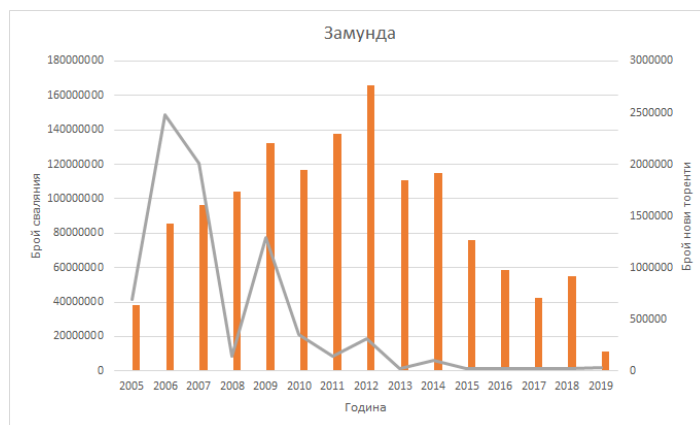
Щеше ли България да бъде част от Мрежата, ако трябваше да се заплати всеки един използван дигитален продукт, ако трябваше да закупи всеки един Windows, всеки един Office пакет, без които днес е трудно да мислим работата с компютър? Според Службата на ЕС за интелектуална собственост, в България на година се губят по около 1 млрд. лева от пиратството. Разбира се, тези цифри са силно занижени, имайки предвид популярността на размерите на сивия сектор на пиратството у нас. Днес, в ерата на автоматизацията и дигиталните машини е възможно да измерим, поне частично размерите на една такава мрежа. Възможно е да измерим колко пъти нелегално са свалени дигиталните продукти на “Майкрософт” в рамките на най-голямата пиратска р2р мрежа в страната. Възползвайки се от сайта на торент тракера Замунда бяха свалени данните за всички сваляния по години.



Данните⁸ от измерването само на една платформа посочват, че най-масовото използваните дигитални продукти (Office + Windows) са свалени над ~20 млн пъти, за които, имайки предвид

⁸ Засага това са приблизителни данни и има нужда от тяхната допълнителна обработка, като са възможни корекции в рамките на 10 до 30%.

цените им, загубите само за Майкрософт са в размерите на милиарди.⁹ Щяха ли обаче българските тийнейджъри и фирми да плащат по няколко стотин долара за копие на Windows или Office пакет? Отговорът по-скоро би бил отрицателен, особено имайки предвид, че дори държавните институции бяха обвинени в използването на пиратски софтуер. А ако вземем предвид всички нелегално разпространени торенти, не е изключено стойността, която е създадена или загубена, в зависимост от перспективата, да възлиза на стотици милиарди. Това би поставило интернет пиратството на едно от челните места в класацията на българските икономически сектори. Тъй като данните само от една платформа показват, че свалените торенти са над 1 млрд. и 345 млн. в периода на нейното съществуване.



Мануел Кастелс, популярният автор на Мрежовото общество, твърди, че “Основните икономически, социални, политически и културни дейности по цялата планета се структурират около Интернет и други компютърни мрежи... изключването от тези мрежи е едно от най-вредните форми на изключвания в нашата икономика и нашето общество” (Castells, 2001: 3). В такъв случай технологията на другата половина, технологията на p2p мрежи, е начин да се справи именно с такъв тип изключване. Те са необходимо условие за интеграция в дигиталния свят. Именно и затова не е случайно (ако се върнем към класацията на европейските държави от по-горе), че страните от Източна Европа, начело с България, Литва и Латвия, са на челните места по интернет пиратство. Съчетавайки добре развитите си интернет инфраструктури, добре развитото технологично ноу-хау, икономика в състояние на постоянно технологично догонване и ниските нива на приходи, местните мрежи успяват да вплетат успешно множество пиратски p2p мрежи в много икономически сектори. Тези мрежи изключително ефикасно успяват да разпространят и умножат дигиталните блага, снемайки разменната стойност от другите мрежи. Точно този процес ще се опитам да проследя в последната част.

P2p мрежи, разменна и потребителна стойност.

Ние живеем в постфордски свят, където начинът на работа и производство е значително променен, от гледна точка на класическия капитализъм. Ако приемем термина на

⁹ Макар да е спекулативно, имайки предвид днешните цени на лицензиран Windows или Office пакет (най-евтините, от които са над 250 лв.) това прави около 5 млрд. лева.

Мануел Кастелс, това е т. нар. информационализъм. В този свят все по-голяма част от трудещите престават да бъдат брѐнка от машината, произвеждаща еднотипни материални блага. Вместо това, все по-голяма част от работещите се занимават с креативна работа, създаващи интелектуални продукти, иновации, художествени произведения и прочее дейности, където се очаква да вложат своята субективност и интелект. Т. нар. работник на знанието – артисти, графични дизайнери, програмисти. Те произвеждат нематериални блага, поне в традиционния смисъл на думата, музика, филми, софтуер и т.н. Когато са произведени, те имат определена потребителна стойност. Разбира се, в контекста на капиталистическата икономика, тези нематериални блага имат възможността да придобият огромна разменна стойност. Преди това обаче, нематериалното благо трябва да премине през поредица от устройства, които да го впишат, в буквалния и преносния смисъл на думата, към някаква материалност, към някакъв обект. Това може да бъде грамофонна плоча, касета с магнитна лента, компактдиск и т.н. Така да се каже, интелектуалната собственост е отчуждена от самия изпълнител, поемайки по свой път и веднџ материализирана, нейният създател не е необходим във възпроизвеждането на тези блага. Материализирането е необходимо, за да може тези блага да могат да циркулират в раките на пазара, за да е възможно собствеността да се прехвърли от страната на предлагането, към страната на търсенето. Или с други думи, да може да бъде напълно отчуждена, да бъдат прекъснати връзките между двете страни, когато пазарната транзакция приключи.

Когато потребителят купува компактдиска, той купува не само самата пластмаса, но и правото да притежава *лично* и използва въпросното съдържание. Възможността да използва вписаното съдържание се отнася само до това, което потребителят може лично да ползва. Контролът върху разпространението на тези блага е контрол върху средствата за производство, ако следваме логиката на Маркс. Който контролира процесът по материализиране на интелектуалния друг, той контролира и неговото разпространение. Но все по-голямо значение има и това по какъв начин потреблението е ограничено от закона. Какво има право да прави потребителя с благото и какво не. Тук действат законите за авторските права, интелектуалната собственост и т.н., които забраняват на потребителя да създава други физически копия, да разпространява с комерсиална цел и изобщо, наложена е една огромна рамка, която има за цел да прекъсне възможните връзки между потребителя и трети страни в една или друга степен. В някои държави е изцяло забранено да се разпространява или умножава, да се правят нови физически копия. На други места забраната важи само, ако копията са предназначени за комерсиална употреба. Както и много други вариации на това. Тоест, целта е да се спре създаването на вторичен пазар, изключващ първичните собственици на правата върху интелектуалната собственост. Целта е да се спре пазара на пиратско съдържание. За това се грижи огромна правна и наказателна система, която да гарантира, че ще бъде защитен интересът на икономическите дейци, които имат отношение към създаването на благото. Целият този асембляж от актьори се грижи на контрола върху физическото възпроизвеждане на нематериалните блага.

Преминавайки през поредица от асембляжи, нематериалното благо се материализира, а след това се обвързва с дадена цена. Какво става обаче в дигиталната ера? Това е време, когато звукът и образът могат да бъдат трансформирани изключително ефективно в нули и единици. Една буквално квантово-нанова материалност, която позволява интелектуалният труд да бъде вписан в самото движение и позиции на електрони, положени в един полеви транзистор. С откритието на Полевата електронна емисия и електронното тунелиране, както и

тяхното прилагане в познатата ни технология на т. нар. “флашки” например, всеки може да носи в джоба си цяла библиотека от книги или хиляди часове музика. Щом една песен бъде дигитализирана, щом може да бъде превърната в MP3, тя губи своята материалност в конвенционалния смисъл на думата¹⁰ и с това може да бъде разпространена с огромна скорост.

На теория е възможно всеки един жител на планетата да я притежава, без да отнема същата тази възможност на другите. Дигитализацията е технология на пълното изобилие. С възхода на дигиталните технологии, все по-голяма роля играе този асембляж, който защитава правата на производителите, отколкото способността на самото производство. В ерата на безкрайната дигитална множественост, производственият асембляж се грижи повече за създаване на изкуствен недостиг, а не умножаване на богатата. Все повече действията са насочени към прекъсване на директните икономически и социални връзки, които служат за вторичното разпространение на интелектуалните блага. Все по-голямо значение имат адвокатите, а не работници във фабриката, все по-голямо значение имат лобистите, а не толкова мениджърите. Това е рамката, която се грижи за безпроблемното функциониране на пазарното устройство,¹¹ което обвързва интелектуалните блага с цени.

Срещу устройствата за създаване на разменна стойност, обаче, действат други, имащи точно обратната логика на действие. Устройства, които снемат разменната стойност, връщайки потребителната стойност на интелектуалното благо. Превръщат стоката в благо. Това са различните пиратски асембляжи, особено тези базирани на p2p технологията, които на практика са хоризонтално интегрирани мрежи за възпроизвеждане на интелектуални блага. Платформа като “Замунда” действа като огромна фабрика за размножаване, за пролиферация, а не за размяна, тъй като всяко споделяне тук е създаване на ново копие. Машина на тоталното изобилие, в която какъвто и дигитален продукт да попадне, неговата разменна стойност мигновено бива премахната, започвайки да циркулира в дигиталната социална мрежа напълно безплатно. Процесът по умножаване на богатата е и процес на споделяне на отговорност. Колкото по-голяма е мрежата, толкова по-добре действа тя. Колкото повече потребители са замесени в нея, толкова повече от тях носят отговорност – своеобразно хеджиране на риска и носенето на наказателна отговорност - те не могат да арестуват всички ни. Това е начин за справяне с произведения риск (manufactured risk), според терминологията на Улрих Бек (Beck, 1999), начин за намаляване на риска, произведен в процеса на модернизация (дигитализация).

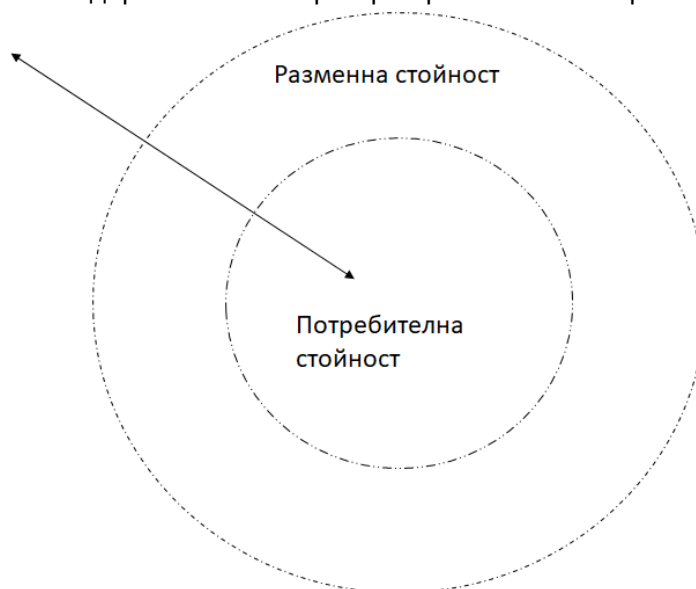
И вследствие от това, устройствата скриват процеса на пролиферация. Или по-точно, устройствата позволяват изплъзване или заобикаляне на опитите да бъдат прерязани връзките между отделните потребители. Устройство, което обвързва по такъв начин индивидите в него, че при защита те се групират като ято мурмуриращи скорци, към който соколът се спуска, само за да открие, че плячката му се е изплъзнала и организирала отново в огромно, хлабаво структурирано множество. Затова, може би и не е случайно, че определен клъстер или група от подобни потребители се нарича рояк - swarm. Такива p2p връзки правят отношенията между индивидите в нея супер пластични и супер бързи. Рояците могат да се разпаднат и свързват

¹⁰ Чисто физически, дори двоичният код е физически. Той притежава своето физическо изражение, макар че то е сведено до разместването на атоми и електрони. Може да се измери колко по-тежко става едно устройство, когато неговата памет е пълна и когато е празна.

¹¹ Пазарното устройство е термин и понятие от теорията на дееца-мрежа, разработено Мишел Калон и неговите колеги (Muniesa, Milla & Callon, 2007). Такива устройства са материални и дискурсивни асембляжи, които взимат участие в конструиране на пазарите. Те спомагат в това *нещата*, разменени на пазара да бъдат калкулирани, да стабилизират богатата, позволявайки да бъдат обвързани с цена.

отново в рамките на секунди, докато в тях индивидите успяват да останат напълно анонимни. Анонимна солидарност.

Множество машини за снемане на разменната стойност намират място в ядрото на пазарния асембляж на друг тип услуги, например за услуги за достъп до Интернет, но заедно с това и на множество фирми, които не искат или не могат да платят за дигиталните блага. През 1990-те можеха да бъдат намерени дори и във всички български министерства. В пазарния асембляж целта е услугата да бъде обвързана с цена, да бъде установена разменна стойност, да бъдат осъществени печалби. Един асембляж, който създава разменна стойност е обгърнал друг асембляж за потребителна стойност, а двете съществуват в симбиоза. Хетерогенна мрежа, която включва в себе си наглед несъвместими елементи, всеки един от които успява да удържа идентичността си, съществувайки не въпреки, а благодарение на преплетените си граници. Единият създава качества, стимули за потреблението на Интернет, благодарение на потребителната стойност, а вторият обвързва достъпите до първия с разменна стойност. Тъй като двете споделят общ генезис, макар и различни, те се поддържат и усилват взаимно. Колкото повече “безплатно” съдържание има в пиратския асембляж, толкова повече трафик минава през легалния. Колкото по-широки и бързи са каналите, тоест достъпите до първия, толкова повече “безплатно” съдържание има за разпространение във втория.



Дейвид Харви твърди, че пазарът се разширява като разглобява съществуващите институции и практики, които предпазват бедните хора от капиталистическата акумулация (Harvey, 2003). Калон и неговите колеги обаче бързат да го поправят, че с разглобяването на едни институции, идват други (като например неправителствени организации и институции), които дават възможност за остойностяване на богатата и които са експлицитно заинтересовани от разгръщането на мрежи от солидарност. (Çalışkan&Callon, 2010: 14) В случая с p2p мрежите, солидарността е вписана в самия протокол. За да съществува такава мрежа е необходим минимум солидарност. Един потребител трябва да даде толкова, колкото е взел. В дигиталния свят да вземеш, толкова колкото си дал не е игра с нулев резултат. Това е игра на мултиплициране. Ако вземеш единица и дадеш единица, това е равно на две единици. Тоест, всяко движение в тези мрежи е удвояване на циркулиращите в нея блага.

Литература:

Латур, Б. 2007. *Реасемблиране на социалното. Увод в социологията на дееца-мрежа*. Превод: Ина Димитрова. Изток-Запад, София.

Роузън, Дж. 2011. Ние, хората, известни преди като аудиторията. https://seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy6/item/325-%D0%BD%D0%B8%D0%B5-%D1%85%D0%BE%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D0%B8%D0%B7%D0%B2%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%BD%D0%B8-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B4%D0%B8-%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%BE-%D0%B0%D1%83%D0%B4%D0%B8%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F%D1%82%D0%B0*.html

Чалъков, И. и Т. Митев .2014. *Теорията на дейците-мрежи*, Том 1. Пловдив: Пловдивски университет / Студио 18, 289 с.

Beck, U. 1999. *Risk Society, Towards a New Modernity*.

Castells, M. 2001. *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business, and Society*. Oxford: Oxford University Press.

EUIPO, 2019. ONLINE COPYRIGHT INFRINGEMENT IN THE EUROPEAN UNION MUSIC, FILMS AND TV (2017-2018), TRENDS AND DRIVERS. https://euipo.europa.eu/tunnel-web/secure/webdav/guest/document_library/observatory/documents/quantification-of-ipr-infringement/online-copyright-infringement-in-eu/online_copyright_infringement_in_eu_en.pdf..

Harvey, D. 2003. *The new imperialism*. Oxford: Oxford University Press.

Koray Çalışkan & Michel Callon 2010. *Economization, part 2: a research programme for the study of markets, Economy and Society*, 39:1, 1-32, DOI: 10.1080/03085140903424519.

Latour, B. 1990. Technology is Society Made Durable. In: *The Sociological Review*, 38(1_suppl), 103–131. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1990.tb03350.x>.

Muniesa, F., Millo, Y., Callon, M. (2007). An introduction to market devices. In: *The sociological Review*, volume 55, issue s2, october 2007, pages 1-2.

Nelson, Theodor H. 1974. *Computer lib : you can and must understand computers now*. Nelson, Theodor H. ("First edition"--cover ed.). Nelson. ISBN 0893470023.

Pavel Zapryanov, master
Axiomatics in art: on the aesthetics of immanent
phzaprianov@gmail.com

Павел Запряннов

АКСИОМАТИКАТА В ИЗКУСТВОТО: ОТНОСНО ЕСТЕТИКАТА НА ИМАНЕНТНОТО

Keywords: Being, Immanence, Aesthetics, Art, Dialectics, the One, the Real, Reflection, Dualism, Axiomatics, Postulate.

Abstract: The present text seeks to highlight a certain tendency towards homogeneous imagery in certain manifestations of fine and conceptual art, which in turn refers to a certain aesthetic of immanence, or more precisely to the so-called “radical immanence”. This term was developed in the works of Francois Laruelle and that of Michel Henry, which is partially discussed in the second part of the text. Also, the concept of immanence set forth in the text raises the question of a sort of dynamic between Heidegger’s understanding of Being and Laruelle’s notion of the One (or the Real, a term that can also be found in the work of the late Lacan).

„Докато знанието си остава само рефлексивно, то ще действа разрушително ...“
Николай Фьодоров; „Философия на общото
дело“

„В същото време този проблем не е така актуален и дори може да бъде съвсем заличен в тези
области на изкуството, които не са обвързани непосредствено със семантиката на
изображаемото.“
Борис Успенски; „Семиотика на изкуството“

1.

Според Жорж Батай човек се различава от животното по това, че не съществува в света като вода във водата¹, иначе казано, той не е иманентен спрямо света и обратно – светът, който той обитава е радикално откъснат от него. Какъв обаче е актът на трансцендирането на съществуването? Отговорът е банално очевиден – съзнанието, още в библейската притча дървото на знанието е противопоставено на дървото на живота; или по-точно, съзнанието за крайност или смъртност, както по-късно обстойно ще пояснят Хегел и Хайдегер. Съзнанието, както и всичко обвързано с него е породено от един съвсем прост и също толкова основополагащ акт – този на рефлексията. Разбира се, всички живи същества рефлексират и далеч не става дума за това, че човек е способен на анализ и спекулация, т.е., че е развил в по-голяма степен способността си за рефлексия, което само по себе си не означава нищо съществено. Проблемът е в това, че трансценденталният акт на рефлексията е този на

¹ Жорж Батай – „Теория на религията“; Христо Ботев 1996; Превод – Светлана Панчева

полагането на реалността в „човешката ситуация“, полагането на света в дискурсивен и логоцентричен контекст, в който всичко съществува съобразно правилата на проявата и на отражението, на едно трансцендиращо отражение, което същевременно носи потенциала на едно иманентно творчество.

Рефлексията поражда неизбежно дуалистични отношения, тя се разгръща като същинска диалектика, каквато в съществото си е. Светът на рефлексията е диалектичен свят на диади и противопоставяния, това е една корелативна и комуникационна вселена, основаваща се върху дуализма между обект и субект, трансценденция и иманентност, човек и звяр, социум и природа. Пораждането на тази вселена е резултат от трансцеденталното сцепление на рефлексията, което Франсоа Ларуел сполучливо е нарекъл „философското решение“², това е събитието на появата на Битието, за което говори Хайдегер³. Философията отново е най-висшата точка на рефлексивна еволюция, най-завършената форма на диалектика, тя е именно абсолютното съзнание за тази диалектика, както Хегел⁴ уместно е установил. Светът на рефлексията е комуникативният дискурс на разгръщащата се диалектика на Битието, с други думи, той е една философска дигитална матрица.

И така, нека назовем главните въпроси и съображения, касаещи настоящия текст. На първо място идва проблемът за антропоцентризма и развитието му в историята на културата. На второ място ни засяга самата историческа диалектика като космология и най-сетне заставаме срещу въпроса за иманентността, чиято цел е да бъде разработен така, че да си позволим да го наречем иманентна естетика или, по-точно, естетика на иманентното .

Нека също очертаем културно-историческия контекст, който ще проследим съвсем накратко. Явлението, което с определени основания можем да наречем западна култура, произлиза от две основни начала, от две, бихме казали, подкултури или протокултури спрямо западната – гръцката и еврейската, Атина и Йерусалим. Атина, както и Рим, иска да организира и разпреди колкото се може по-подробно света, като „подчини себе си на разума“, както гласи и максимата на Сенека. Йерусалим подчинява и себе си, и света на Бог, пред чийто закон разума мълчи, заедно с всичко останало. Късният Рим и средновековното християнство, както католическо, така и православно, са продукт от брака между тези две протокултури, между тези два светогледа. Чрез секуляризацията на ренесанса, водеща до модерността, гръцкото и рационално начало става водещо, запазвайки християнското разбиране за личност, което води до антропоцентризма, развенчаван едва през последния половин век. Казано просто – Атина е генезисът на рационализма, Йерусалим на месианството, средновековният теоцентризъм е съчетание на еврейския закон с гръцкото съждение, на заповедта с рефлексията; След като, в следствие на секуляризацията, заповедта губи свещения си авторитет, рефлексията сама се превръща в заповед, защото без заповеди я няма онази сигурност, без която диалектиката на рефлексията не може да се осъществи и нейният свят не може да функционира⁵.

² Концепцията се среща в приблизително цялото творчество на Ларуел, но понятията му са най-нагледно разработени в „Речник на не-философията“; Laruelle – “Dictionary of non-philosophy”; translated by Taylor Adkins; Originally published as Francois Laruelle – “Dictionnaire de la Non-Philosophy; Kime 1998.

³ Мартин Хайдегер – „Битие и време“; Изток-запад 2020; Превод – Цочо Бояджиев.

⁴ Георг Вилхелм Фридрих Хегел – „Феноменология на духа“; Изток-запад 2011; Превод – Генчо Дончев

⁵ Изложените в този абзац идеи са подробно разработени в изследванията на Сергей Аверинцев, поместени в тома „Ранновизантийска литература“, както и в книгата „Атина и Йерусалим“ на Лев Шестов (Аверинцев, Сергей – „Ранновизантийска литература“; Тавор 2000; Превод – Евгения Трендафилова и Шестов, Лев – „Атина и Йерусалим“; Захарий Стоянов 2004; Превод – Недялка Видева).



Средновековното светоусещане е предадено изключително красноречиво в „Пребогатият часослов на херцог дьо Бери“, приписван главно на братята Лимбург, където трудещите се селяни и разхождащите се и ловуващи благородници неусетно се сливат с горите, поляните и разбира се дворците, небето зад които също тъй неусетно прераства в космологичната система, центърът на която е творецът ѝ. В тези изображения лесно можем да

различим думите на теолога Карл Барт, отнасящи се до музиката на Моцарт, където, „който има уши, ще чуе радостта на творението, празнуващо славата на своя творец“. В една такава вселена човек е равен с останалите твари пред Бог, той е една от нотите в симфонията, прославяща своя създател⁶.

Според Жан-Люк Марион идолът, за разлика от иконата, е иманентен, тъй като съдържанието му се съдържа в очакването на зора, който го среща⁷. Но идолът не е единствено визуален, той е също така идеен, тъй като рефлексията, започваща от погледа, завършва в разсъждението. Иконата, от друга страна, се съдържа в самата себе си, тя е независима от човешкия взор, нейното съдържание е сакрално само по себе си и трансцендентно спрямо човешките очаквания, чуждо е на рефлексията и следващата от нея диалектика. От тази призма бихме могли да наречем профанното изкуство, изразяващо самата рефлексия и нейните резултати като вид идолопоклонничество, но дали профанното изкуство се отнася винаги до рефлексията, а религиозното винаги до откровението и дали това, което според Марион е иманентно, не е такова само косвено и най-сетне, дали „трансцендентното“ не е реално иманентно? Ако съдържанието на иконата е независимо от погледа, от рефлексията и от комуникативната матрица, то е, защото то влиза в контакт единствено със самото себе си, взорът, който го среща не е този на разпознаващото очакване, а на изненадващото свидетелство на собствената си аксиоматика, тъй като това съдържание не се проявява, а се постулира, то не предава и не комуникира нищо, а заявява самото себе си, то дори не е съдържание на иконата, тъй като не се съдържа в нея, а съвпада с нея. Всичко това ние ще отнесем не към Бог, както прави Марион, а към това, което Ларуел нарича „радикална иманентност“ и съвсем няма да го ограничаваме в религиозното творчество, а напротив, ще се стремим да освободим изкуството от целесъобразността както на разума, така и на вярването (различно от вярата), за да развием една радикално иманентна естетика, необвързана с комуникативността, несъобразена с дискурса, дори когато работи в контекста на този дискурс.

⁶ Карл Барт – „Църковна догматика“; Barth; Karl – Church Dogmatics, a Selection; Harper Brothers 1962; Translated by G.W. Bromiley.

⁷ Жан Люк Марион – „Бог без битие“; Marion, Jean-Luc – “God Without Being”; University of Chicago 2012; Translated by Thomas A. Carlson.

Модернистичният авангард единствено разширява обхвата на рефлексивния дискурс, като го радикализира, също както постмодерният антидиалектизъм задълбочава и усложнява диалектиката, която критикува. Рефлексивният логоцентризъм и целесъобразната диалектика не могат да се избегнат или превъзмогнат чрез антидиалектична проява, тъй като всяка проява се съдържа в диалектиката, произхожда от матрицата и е неспособна да я напусне, а чрез анти-проява в диалектиката, която не е нито съдържаща се в тази диалектика, нито привнесена в нея от-вън, а е радикално иманентна на самата себе си и като такава причинява сцепление в диалектиката, в следствие на което диалектичният дуализъм се трансформира в не-диалектична дуалност, синтезът на единството е разбит в множеството на импулсите, генерирани в първожеланието на Едното. Целта не е диалектичният дискурс на Битието⁸ да бъде отречен или разрушен, нито да бъде критикуван, като така неизбежно бива и обогатен, а самата цел да отпадне като просто се страни от дискурса. Аксиоматиката е успоредна на проявата и никога не се смесва с нея. Радикална пасивност спрямо реалността и съществуването, конкретно активна в това съществуване, постулирайки себе си като не проявеното Реално. Аксиоматика на едностранното и неконтakтно Едно в опаката му страна на комуникационен процес. Радикално иманентната естетика е реалното осъществяване на една утопия, независеща от реалистичната си проява. Това е заявлението на една истина, която нито отрича, нито потвърждава фактите, нямаща отношение с каквито и да било отношения, една некорелационна конкретика, несъобразена с емпиричната обективност. Това е изблик на безобектното желание на безразличната любов, свличаща корелацията на битийната матрица, аналоговото Реално, заявяващо себе си за дигиталната реалност. „За“ нея, а не „вътре в“, „на“ или „пред“ нея, тъй като тя е просто самото то, радикално откъснато от себе си и то е вечно в нейна служба, без да влиза в каквото и да е отношение с нея.

Разбирането, което се стремим да изведем от всичко това е следното: Модерността и секуларизацията, осланяйки своите афери от каквото и да е характер все повече върху рефлексията, заместват в западния менталитет вярата в специфичната връзка със специфично божество с позитивното знание за специфичната роля във вселената на една специфична личност, която обаче е лишена, заедно със света, който обитава, от всякаква хомогенност. Християнството е завещало схващането за интимност в човешката личност, което се е разтворило в гръцкия завет на рефлексията и обективацията, върховната точка на чиято еволюция е западният хуманизъм, в следствие на който, по думите на Д. Николова, „интересът в науките и изкуствата се насочва към извеждането на преден план на ролята на наблюдателя (т.е. рефлексията), на уникалното, личностното, индивидуалното“⁹.

Постмодернизмът, следващ Маркс и Ницше, ще постави основите за една нова хомогенност на различието (Делюз, Дерида), на идентичността (Иригаре, Сиксу), на Битието (Хайдегер) и най-сетне – за една идентичност с Другия (Левинас, Бланшо, Рикъор), които от своя страна ще направят възможно и разбирането за иманентност, изложено тук. Ще обърнем внимание обаче също и на някои примери от самата класическа модерност, в които могат да се забележат тенденции към метафизична децентрализация, т.е. към хомогенна и иманентна визия, защото хуманизмът, както не рядко се случва, винаги е съдържал собствената си противоотрова.

⁸ Понятията Битие, както и Едно и Реално, са изписани с главна начална буква там, където се стремят да препратят към контекста на философиите на Хайдегер и на Ларуел респективно. Където понятията са употребени извън този контекст, са изписани с малки букви.

⁹ Диана Николова – „Трансформация на идиличния топос в Бел Епох“; в сборника „Парачовешкото: грация и гравитация“; университетско издателство „Св. Климент Охридски“ 2017.

2.

Що се отнася до индивидуализма и до това, което Николова нарича „извеждането на преден план на ролята на наблюдателя, на уникалното и личностното“, то ни е предоставено с изключителен драматизъм в Романтизма, където субективизмът достига една своя радикална проява, но, също като при Ницше, се появява и съзнанието за проблематичност, произтичащата от този субективизъм меланхолия, която ще се предаде на символистите, преди явленията на сюрреализма и акмеизма да премахнат драмата на отчуждената личност, замествайки я с опияненото пиршество на разпадащия се субект, анализиран по-късно от Лакан.



В литературата може да се забележи един мистичен порив към сливане с Битието при Хьолдерлин и с вечността при Новалис, но ние нямаме желание нито да се вкопчваме в Битието, нито да го пренебрегнем пред трансценденцията, а да схванем радикалната иманентност на една същност, съпадаща с Битието, но неограничавана от него. Това не е най-„възвишената“ точка на духа, а най-ниската точка на материята,

която ще наречем генерична материя. Една такава материалност се прокрадва доста забележително в платната на Джоузеф Търнър, особено в онези, изобразяващи бури, като „Долината на Аоста“ /1836-37 г./ и „Снежна буря“ /1842 г./, но особен интерес за нас представлява картината „Дъжд, пара и скорост“ от 1844 г. Самото име насочва към процесуалността на силите, формиращи изобразеното парче свят, съставлящи го в неговото и своето постоянно ставане, през което прозира, онова, което Делюз и Гатари наричат „чисто ставане“, или „план на иманентност“¹⁰. Битието е изобразено като една трептяща повърхност, съдържаща в себе си целия свой творчески потенциал, както и пасивността на една куха утроба. Битието се случва в бездната, водено от своята случайност в свобода и невинност. Тази процесуалност не се нуждае от ясни контури и прави линии, а от обекти, които предстои да се разпаднат, трансформирайки се чрез множеството образуващи ги импулси, заредени с опаката прозрачност на Едното.

Както е известно, Търнър силно е повлиял импресионизма, който прави най-решаващата стъпка



¹⁰ Жил Делюз и Феликс Гатари – „Капитализъм и шизофрения“, 1ви и 2ри том /Делюз, Жил и Гатари, Феликс – „Анти-Едип“; Критика и хуманизъм 2004; Превод – Антоанета Колева и „Хиляда плоскости“; Критика и хуманизъм 2009; Превод – А. Колева/.

към една естетика, надмогваща съзерцанието и погледа, насочваща се не към среща с определен обект, а към съпреживяване на света като субектност, макар и тази материална субектност все още да е съобразена с емоционалната субективност. Постимпресионизмът продължава по-далеч по същия път, кубизмът на Сезан деконструира субекта, заявявайки мощта на световото наличие, но и неговата крехкост, като именно в нея намира себе си още по-крехкият човек – абсолютната субектност на света влиза в интимно отношение с условната субективност на личността, като единството и на двете е заместено от плаващото множество, в което се осъществява една естетическа интимност. С други думи рефлексията отстъпва пред чувствата, които от своя страна следва да отстъпят пред едно изчистено от рефлексивност и сантименталност възприятие. Това чисто възприятие е изразено изключително красноречиво в „Талисманът“ на Пол Серюзи от 1888 г. Тук взорът на субекта започва да се осъзнава като иманентен на света, като съдържащ се в него, а светът заявява сам себе си в една вече трансцендентална интимност, в която сякаш погледът отговаря на очакванията на Битието като негова трансцендентална корелация.

След кубизма се появява сюрреализма, който свлича от субекта отговорността на корелацията, но продължава да функционира в самата корелационност, макар и под формата на фриволна игра с полагащите я взаимовръзки. Сюрреализмът и дадаизмът освобождават и олекотяват комуникативността на света, но продължават несъзнателно да се съобразяват с нея, докато най-сетне не се появи абстрактното изкуство, а заедно с него и едно по-задълбочено разбиране и пълноценно изразяване на това, което ние нарекохме генерично и което, за разлика от Битието не е корелативно и комуникативно. Що се отнася до съображения спрямо това, дали е възможно комуникирането на радикално некомуникируемото, то това е самата задача на изкуството, което не просто не се съобразява, а изобщо не се интересува от предзададените възможности, като създава нови такива.



3.

От изключително значение за контекста, в който искаме да поставим естетическото възприятие, е книгата на Мишел Анри за Кандински, озаглавена „Виждайки невидимото“¹¹. Въпреки някои недоразумения като деленето на субекта на „вътрешна“ и „външна“ страна, водещо със себе си поредната дуализация, разбирането на Анри за „вътрешен образ“ е от съществено значение. Въпреки че да бъде „навън“ е начинът, по който всеки образ се проявява, т.е. същността на битието

на образа, Анри настоява за един „вътрешен“, непроявен образ. Очевидният парадокс не просто сменя границата между иманентно и трансцендентно, какъвто е случаят например с религиозната философия на Николай Бердяев, а рязко преобръща целия план – трансцендентното се оказва именно радикално иманентно, а „иманентното“ е принудено да се задоволи с ролята на вторична реалност, като самата трансцендентност се губи напълно. Реалността при Анри не е илюзорна, а по-скоро символична. Тази символичност той разглежда като феноменалност, чийто първофеномен е Бог, който (както и следва от християнската

¹¹ Мишел Анри – „Виждайки невидимото“; Henry, Michel – The Genealogy of Psychoanalysis; Stanford University Press 1993; Translated by Douglas Brick.

традиция, за която сме длъжни да признаем, че Анри има доста особено схващане, но към която той страстно се стреми да се придържа) е изравнен с истината, а тя от своя страна не се различава от самия живот. Именно той, животът сам по себе си, е абсолютният субект, неограничен от Битието и анулиращ психоаналитичния „Свръх-Аз“, обуславящ психоаналитичния субект. Това, според Анри, е и субектът, разглеждан от Кандински както в картините, така и в книгите му. В случая е любопитно да се отбележи, че пейзажите от ранното творчество на Кандински („Синият Конник“ /1903 г./, „Къщи в Мюнхен“ /1908 г./ и др.) споделят същите качества, които могат да се забележат и в по-радикалните творби на постимпресионизма и които ние вече обсъдихме във връзка с „Талисманът“ на Серюзи, потвърждавайки флуидния произход на абстрактната концепция от предхождащата я трансцендентално настроена интимност. При късния Кандински, в произведения като „Жълто-синьо-червено“ /1925 г./, контурът действително отпада като визуално понятие, оставайки очертанието като помощно средство за изразяване на „духовната реалност“, както я е разбирал той според теософските си виждания. Картината „Вътрешен съюз“ /1929 г./ изглежда поне отчасти подкрепя тезата на Анри, както с композицията, така и със заглавието си. Важното в случая е, че това е едно изобразяване на света, освободено от тиранията на рефлексията, свободно от монопола на самата изразителност.



4.

Както се вижда, наближихме съвремението, където могат да се срещнат най-разнообразни форми на изкуство, дистанциращи се от логоцентризма и индивидуализма, от антропоцентричния субективизъм. Преди да разгледаме един от най-идиосинкратичните такива примери в лицето на немския скулптор Волфганг Лайб, ще направим едно кратко пояснение относно разграничението между субектност и субективизъм. Преди всичко, това не е стандартно разграничение, противопоставящо понятията и съставлящо поредната дихотомия, а сцеление, създаващо успоредни и паралелни понятия. За разлика от субективизма, субектността не се отнася до индивидуалния субект, радикалният субект не разполага с първо лице и единствено число, както и с нищо друго, освен със себе си като постулат. Най-сетне, бездната, в която Битието се случва и която е следствие на сцелението на Едното (което се дели единствено на себе си) не е Едното. Генеричното е радикалната иманентност с Едното, неговата аксиоматика в-света, за-света.

Тази генеричност сякаш не е изразена, а действително сама постулира себе си в творчеството на Волфганг Лайб, в неговите скулптори и инсталации, съставени от мляко, ориз, восък и преди всичко от цветен прашец. Лайб търси и сякаш открива „разковничето“ на живота, неговата чиста потенция, възвратното и безобектно желание, с други думи – радикалният субект, чиято генерична невинност е прекрасно формулирана от скулптора в



думите му: „Прашецът е потенциалното начало за живот на растението. Точно толкова просто, красиво и комплексно е“¹². Това потенциално начало не следва от нищо друго, и продължава себе си заедно с биологичния живот, който не следва от него, а отново е него самото, радикално откъснато от себе си. Лайб обръща внимание на временността на корелативното съществуване в произведението си „Млечен камък“ /1978 – 1987 г./, където крехкостта на млякото контрастира на устойчивостта на мрамора. Камъкът в този контекст не е просто скала, а постулат за генеричната безличност на Едното, което внушително се самозаявява в инсталацията „Прашец от лешник“ от 2013 г.

Произведенията на Лайб оставят нещата да говорят за самите себе си, не като следствия от други такива неща, а като чистата потенция, необвързана с причинно-следствената динамика, която я осъществява биологично, като опаката първоматерия и кухото позитивно желание, сбъдващо и анулиращо желанията. Богатството на това изкуство е неговата простота, а силата му се съдържа в пасивността му. Лайб не създава нито фикция, нито реалност, а постулира Реалното.

5.

Обобщавайки, ще уточним, че тук става дума именно за постулата на вярата, която не произлиза нито от сакрализацията на Йерусалим, нито от рационализацията на Атина и освобождава вярването от неговата условност и твърдението от неговата позитивност. Това не е вяра „в“ нещо, а една категорична и положителна непозитивност, глухата страст на едно аутистично желание. Тази възвратна вяра е радикално идентична с Едното и като такава е самата радикална иманентност, генериращата знанието и творчеството на иманентното, философията на иманентността и нейната естетика.

Целта на този текст беше да демонстрира как и гръцкият разум, и еврейският Бог могат да бъдат радикално иманентни с Реалното, щом се освободят от логоцентричните си конвенции, косвената идентичност, обвързана с Битието и обуславящите целия логоцентричен план трансцендентни корелации. Сакралната йерархия е също толкова позитивна и агресивна, колкото самодостатъчният разум, богослужението е трансцендентна рефлексия, а рефлексията твори реалността, откъсвайки я от Реалното.

Постмодерната критика прави възможни непозитивната рационалност и атеистичната вяра, т.е. трансценденталния реализъм в мисленето и светоусещането. Импресионизмът и късният романтизъм отварят врата към една естетика, която от края на деветнадесетото столетие насам прогресивно се отдалечава от рефлексивния принцип и индивидуалния субект. Всичко това прави възможни един иманентен тип възприятие и разработването на програма за естетика на радикалната иманентност, примери за която (съзнателни или не) могат да се срещнат нерядко в съвременното изкуство, особено сред онази негова част, за която не е чужда смелостта на експеримента.

Очевидно е, че текстът не си поставя манифестни амбиции, а споделя желанието за полагането на една основа и рамкирането на една матрица, в която да се работи върху развитието на едно естетическо разбиране, трансгресиращо изразяването, обръщайки се както приемствено, така и критично към философията, занимаваща се с проблема за иманентността, който трансгресира този за наличието. Самата матрица, бидейки диалектично-комуникативна, е семиотична, което

¹² <https://www.moma.org/calendar/exhibitions/1315?locale=en>

насочва към една семиотика, изследваща похватите на самата рефлексивност в трансцендентален план, една трансцендентална семиотика за-света. Семиотика от-към Едното, извършваща сцепление в семантиката на Битието, което е логоцентричната и трансцендираща се семиосфера,¹³ положена от трансценденталния акт на рефлексията, чийто наблюдатели са философията и естетикта на иманентността. Казано просто – познанието на иманентното парадоксално рефлектира самата рефлексия, като и отказва съучастието си.

Литература:

Аверинцев, С. 2000. *Ранновизантийска литература*. Превод – Евгения Трендафилова. София: Тавор.

Батай, Ж. 1996. *Теория на религията*. Превод – Светлана Панчева. София: Христо Ботев.

Делюз, Ж. и Гатари, Ф. 2004. *Анти-Едип*. Превод – Антоанета Колева. София: Критика и хуманизъм.

Делюз, Ж. и Гатари, Ф. 2009. *Хиляда плоскости*. Превод – Антоанета Колева. София: Критика и хуманизъм.

Колектив, 2017. *Параčovешкото: грация и гравитация*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Лотман, Ю. 1992. *Култура и информация*. Превод – Лиляна Терзийска. София: Наука и изкуство.

Успенски, Б. 1992. *Съчинения том 1; Семиотика на изкуството*. Превод – Е. Трендафилова. София: Наука и изкуство / Критика и хуманизъм.

Фьодоров, Н. 2002. *Философия на общото дело*. Превод – Стефан Василев (Васев). София: Захарий Стоянов.

Хайдегер, М. 2020. *Битие и време*. Превод – Цочо Бояджиев. София: Изток-запад.

Хегел, Г. В. Ф. 2011. *Феноменология на духа*. Превод – Генчо Дончев. София: Изток-Запад.

Шестов, Л. 2004. *Атина и Иерусалим*. Превод – Недялка Видева. София: Захарий Стоянов.

Barth, K. 1962. *Church Dogmatics, a Selection*. Translated by G.W. Bromiley. New York : Harper & Row.

Henry, M. 1993. *The Genealogy of Psychoanalysis*. Translated by Douglas Brick. Stanford University Press.

Laruelle, F. 1998. *Dictionary of non-philosophy*. Translated by Taylor Adkins. Originally published as Francois Laruelle – *Dictionnaire de la Non-Philosophy*; Kime.

Marion, Jean-L. 2012. *God without Being*. Translated by Thomas A. Carlson. University of Chicago.

<https://www.moma.org/calendar/exhibitions/1315?locale=en>.

¹³ Според определението за семиосфера, дадено от Юрий Лотман в „Култура и информация“: „Семиосферата е онова семиотично пространство, извън което е невъзможно самото съществуване на семиозиса“ /Лотман, Юрий – „Култура и информация“; Наука и изкуство 1992; Превод – Лиляна Терзийска/.

КРИЗИСНАТА КОМУНИКАЦИЯ ПРИ УПРАВЛЕНИЕ НА УЧИЛИЩНИТЕ ИНСТИТУЦИИ В БЪЛГАРИЯ

Keywords: crisis communication, school, management, communication skills, standards

Abstract: Today, the expression "crisis communication" is used to describe an organization in crisis and its need to communicate, in this situation, with key groups and communities. People often rate an organization that has fallen into a crisis in terms of reactions and management's response during a crisis. This publication introduce a pilot study of the attitudes of principals and other management and pedagogical staff regarding their communication skills for crisis management and the application of pedagogical communication techniques in school crisis management. Crisis communication skills, opportunities for training in the field of crisis communication and personnel issues are considered. Normative regulations in our country in relation to school crisis communication - national policies, standards and procedures - are analyzed. A content analysis of the aspects of crisis communication in a school context and the level of preparedness of pedagogical specialists and school management teams for effective crisis management is performed. Possibilities for improving the skills of pedagogical specialists in the field of crisis communication of the school institution are proposed.

В съвременното общество са налице множество причини, поради които темата за формиране и развитие на кризисните комуникационни умения е и актуална, и своевременна. Ефективната кризисна комуникация и добрите комуникативни умения са важни фактори за успех във всички междуличностни социални, политически и педагогически отношения. Всеки ден директорите на училищни институции и педагогическите специалисти могат да се окажат изправени пред ситуация, която би могла да определи ролята им на кризисни лидери. На националната училищна мрежа се възлага доверието да осигури безопасна и здравословна учебна среда за ученици и учители. В училищните институции се събират ежедневно повече хора от всяко друго обществено място. Следователно перспективата за заплахата или насилие в училищата е очевидно неприемлива. За съжаление обаче, обхватът на заплахите, пред които са изправени училищата през 21-ви век, е по-широк от всякога - от природни бедствия до инфекциозни болести и пандемии, от тероризъм до заблудени ученици и възрастни, които извършват произволни актове на насилие. И въпреки, че отдавна се признава възможността за възникване на кризисни ситуации в училищата, събитията от последните две години поставят все по-голям акцент върху важноста училищата да бъдат подготвени – както за управление на кризи, така и за кризисна комуникация в училищен контекст. Актуалността на темата произтича от динамиката и скоростта, с която в съвременното общество възникват и се развиват критични негативни явления - конфликти, рискове, инциденти, кризи, катастрофи - както и от необходимостта от осмисляне на натрупания опит в управлението и комуникирането на вече преживени екстремни ситуации.

Част от научния дебат, посветен на съвременните измерения на сигурността, са изследванията на "световното рисково общество" на Улрих Бек: "Новите опасности елиминират

конвенционалните основания на пресмятането на безопасността. Щетите губят своите пространствено-времеви граници, превръщайки се в глобални и трайни... " (Бек, 2001: 59). Живеем в епохата на глобалните рискове и колкото и парадоксално да изглежда, днес все повече се говори за "нормални катастрофи" - по израза на Чарлз Пероу (Perrow, 1984: 70). Глобализацията допринася за разширяването и ускоряването на рискови процеси и тенденции.

За една училищна институция кризата е изпитание за нейния имидж. Ако училищната институция не се справи навреме и не е изпълнила основните принципи за справяне с такива ситуация, е възможно положителният ѝ имидж да се превърне в негативен и лошата репутация да я преследва дълго време. Успешното овладяване на кризата изисква определени способности за предвиждане на възможните ситуации; умения да се подготви стратегия с цел да се отговори на възможни сценарии на събитието, както и да се планират комуникационни дейности, които да променят негативното мислене и неинформираното обществено мнение. Ключовият момент е работата с медиите за навременното и непрекъснато подаване на ясна и пълна информация, както и отношението на училищната институция към вътрешните и външните публики – учители, ученици, училищен персонал, родителска общност и т.н. Тези задължения са част от систематично подготвян план по кризисен мениджмънт и кризисна комуникация в училищен контекст. Жизненоважно за училищната институция в кризисен момент е да съумее да овладее контрола върху комуникативния процес. Това е единствения начин да се предотврати стихийно възникване на дезинформационен хаос, който е пагубен и за публиките, които са засегнати, и за училището. В същото време една училищната институция би изглеждала безотговорна ако покаже, че не знае какво да прави в кризисен момент, но лошото е ако създаде впечатление, че не желае да даде информация. И е недопустимо в условия на криза училищната институция да е разногласна, т.е. да съществуват несъответствия между изявленията на говорителите. Затова е от изключителна важност умелото управление на информацията и нейната комуникация, тъй като то създава яснота. По този начин училищната общност е запозната по кои въпроси да говори и какво да каже.

Въпреки, че авторите от областта на управлението на кризи не са съгласни по недвусмисленото определение на концепцията за криза, кризисните ситуации могат да бъдат определени като ситуации, при които съществува риск от ескалация на интензивността, риск от задълбочен контрол от страна на медиите или висшестоящи управленски органи и институции, намеса в нормалните дейности на институцията, застрашаваща положителния имидж на институцията или нейното ръководство (Fink, 2002: 92). Възприятието на обществото за сложността и опасността на определена кризисна ситуация, както и доверието в заинтересованите страни, отговорни за разрешаването на такива кризи, до голяма степен ще зависи от техните комуникационни умения и начина на управление на комуникационния процес през този период.

Представянето и анализирането на основни емпирични резултати във връзка със заявените проблеми в настоящата публикация са резултат от повеждането на пилотно изследване на национално ниво, в областта на кризисна комуникация като вид комуникация в контекста на училищния мениджмънт. Данните от представеното изследване са част от пилотната фаза на разработването на дисертационен труд към Факултета по педагогика на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ (където авторът на материала е ключов изследовател). Пилотното изследване е осъществено през 2020 г. и има за фокус проучването на нагласите на училищни лидери по отношение на комуникационните умения и значението на управлението на комуникационния процес в кризисни ситуации, както и нуждата от целенасочено обучение, за да се избегнат или сведат до минимум пречките в комуникацията с

целевите аудитории по време на кризи в училищен контекст. Задълбочено изследване за нагласите и възприятията на педагогическите специалисти и директорите на образователни институции относно кризисната комуникация при управление на училищна институция в български условия не са правени и поради това предизвикателствата бяха сериозни.

Изследването поставя началото на практиката кризисната комуникация при управление на училищните институции да бъде изучавана, да бъде оценявано нейното моментно състояние и тенденциите в развитието ѝ. То допуска тезата, че **практикуващите училищни лидери в системата на средното образование имат потребност от специализирана подготовка в областта на кризисната комуникация в училищен контекст**. Включването им в целенасочена програма за развитие на умения за комуникация в ситуация на кризи би позволило да се оптимизират техните действия при управление на училището в ситуации на кризи.

Основната целева групи на изследването от 2020 г. са директори и зам. директори от всички степени и видове образователни институции в системата на училищното образование в България. В инструментален аспект целта на направеното пилотно изследване е да се провери доколко управляващият ресурс от педагогически специалисти - училищни управленци - владеят или имат възможност да овладеят необходимите умения за преодоляване на екстремни ситуации, така че да се справят с професионалните предизвикателства на кризисната комуникация. Инструментариумът на проведеното пилотно изследване включваше полу-стандартизирани интервюта. Те се проведеха с избрани училищни мениджъри в разнородни училищни организации, като по този начин се постигна задълбочено представяне на състоянието на кризисната комуникация на широк спектър от български училища от гледна точка на техните ръководители. Несъмнено това предопредели възможността след анализ на качествените интервюта да се пристъпи към изводи и заключения, за които да се предполага, че ще са валидни за повечето училищни организации в България.

Впросите, включени в полу-стандартизираните интервютата, бяха групирани в четири секции. Замисълът на отделните секции бе да се представят отделни аспекти и под-теми от дейността на съответните училищни лидери и техните училищни институции, като се навлезе възможно най-дълбоко в същността на темите. Секциите съдържат въпроси, които могат да бъдат групирани по следните признаци: умения за кризисна комуникация; обучение в областта на кризисната комуникация; кадрови въпроси; национални политики, стандарти и процедури. На всеки училищен лидер бяха зададени следните въпроси:

1. Кое ви е трудно по отношение на комуникацията при справяне с кризисни ситуации?
2. В кои аспекти на комуникацията бихте искали да подобрите уменията си, за да се чувствате по-спокойни при овладяването на кризи?
3. В училището има ли формиран екип за управление на кризи и комуникация по време на кризи?
4. Какво непременно трябва да знае и да може във висока степен един директор на училище, за да овладее дадена кризисна ситуация?
5. Има ли общовалидни за образователната система процедури за комуникация при кризисни ситуации – напр. зададени от РУО, МОН или други органи/звена?

6. Има ли стандарт за действие в подобна ситуация? А има ли нужда от такъв стандарт или е по-добре всяко училище (училищен ръководен екип) да бъде оставен да действа според собствените си разбирания?

7. Смятате ли, че педагогическите специалисти и управленският екип във Вашето училище са добре подготвени за тези кризи и се справят ефективно с кризисния мениджмънт и кризисната комуникация? Защо ДА? Защо НЕ?

8. Споделете установени нужди от квалификация или препоръки по отношение на управлението на кризи и комуникация по време на кризи в училищен контекст?

Важно е изрично да се подчертае, че поддредането на въпросите в посочения по-горе ред отразява не толкова йерархията на тяхната значимост, колкото има за цел най-вече постигането на етично, целенасочено, смислено и резултатно структуриране на разговорите, с цел придобиване на най-добро предразположение от страна на участващите при навлизане в дълбочина на проблематиката. Дословното придържане към въпросника бе изключение, събеседниците обикновено даваха предпочитание на известно прегрупиране на въпросите и на промени в редоследа на своите отговори. Ето защо, систематизирането на придобитата информация е с известно отклонение от първоначално зададеният редослед (в това е и смисълът на „полу-структурирани“ интервюта). В отделни случаи, с някои от интервюираните не бяха разисквани част от фигуриращите в примерния списък въпроси, главно такива отнасящи се до по-големи детайли или там, където отговорите се подразбират, поради което би следвало да се има предвид, че представената информация и коментарите за отговорите са не толкова със статистически, колкото с обзорно-аналитичен характер. Горепосочените въпроси предоставиха важна за изследването информация относно практиките на кризисна комуникация в българските училища. Тези интервюта позволиха да се вземат предвид особености на училищни ръководители, имащи опит с различни училищни организационни култури и тези особености да се използват при оформянето на концепцията за конструиране на програма за обучение, насочена към развитие на умения за кризисна комуникация.

Както вече бе посочено, в избора на целевата група за интервюта попаднаха училищни лидери. Презумпцията е, че от разбиранията и визията за стратегията на развитие и за ефикасното функциониране на комуникациите от страна на тези хора, от които зависи развитието на потенциала и повишаването на ефективността на техните училищни организации като цяло, включително и наемането на съответни външни ПР специалисти, зависи и изборът на комуникационната стратегия на организацията в кризисна ситуация и осигуряването ѝ с кадри, които заедно с тях да обезпечат успешното прилагане на такава стратегия. В процеса на изследването **се потвърди предвиждането, че изборът и бъдещото успешно функциониране на комуникационните стратегии, които биват въведени в ръководените от тях училищни организации, са в силна зависимост от личните умения, управленското поведение и придобитата специализирана квалификация на лидерите на училищните организации.** Би следвало да се подчертае, че всички интервюирани личности до един показаха висока степен на отвореност и разбиране по темата, демонстрирайки ясно желанието си да осветлят в детайли всички разисквани въпроси. В процеса на разговорите бе получена голяма по съдържание и по обем информация. Цялата релевантна информация в нейната същност е отчетена и интегрирана в анализа, който следва.

По договореност с интервюираните, в настоящето изследване не са посочени техните имена и точните им длъжности. Позоваването, когато се налага, е на заеманата позиция на висш училищен мениджър, вид на училищната организация, вид населено място. 80 % от

училищните управленци посочват обучението, кадровата политика и политики и процедури на национално ниво като ключови елементи за подготовката на училищни лидери за управление и комуникация при кризи. От друга страна, 25 % се фокусират върху обучението и политиките и процедурите, нужни на регионално ниво (РУО, местни органи на властта). При планирането на действия в извънредни ситуации и кризисна комуникация по-голяма част от училищни лидери споделиха, че се сблъскват с предизвикателства, произтичащи от конкуриращи се приоритети и ограничен опит в кризисната комуникация; около една трета от интервюираните училищни ръководители изпитват затруднения при комуникацията и координацията с лицата на първа линия и родителите, но повечето нямат такива предизвикателства в комуникацията с учениците. Затруднена според тях обаче е комуникацията, особено в периода на обявена продължителна извънредна ситуация поради пандемията от Ковид-19, с РУО и МОН, предвид на противоречивите или забавени във времето действия по отношение на циркулярната документация и вземане на решения на национално или регионално ниво, и комуникирането им до училищните ръководители в последния възможен момент. Всички интервюирани училищни лидери споделят мнението, че институциите на национално и регионално ниво през последната година често комуникират кризисна информация първо с различни медии, а едва след това или паралелно с училищните институции, което поставя образователните лидери в позиция на неинформираност и невъзможност от своя страна да комуникират информация от първа ръка към родителската общност и ученици. Интервюираните споделиха, че национален стандарт за действие в кризисни ситуации или процедури за комуникация при кризисни ситуации, общовалидни за образователната система, липсват в българската законодателна инициатива. Част от интервюираните управленци споделиха за малка стъпка в посока координиране на действията в ситуация на криза - назначаването на експерти в РУО, отговарящи за спешна комуникация с определен брой училища в съответния район, определят това като крайно недостатъчно предвид факта, че не са разработени и въведени в приложение процедури за действие и институционално взаимодействие при различни типове кризи, които могат да възникнат всекидневно в училищата. За съжаление е факт и отмяната на Закона за управление на кризи, който просъществува като национална законодателна рамка само до 2009 г.

Създадените през последната учебна година НАСОКИ ЗА РАБОТА НА СИСТЕМАТА НА УЧИЛИЩНОТО ОБРАЗОВАНИЕ ПРЕЗ УЧЕБНАТА 2020 - 2021 ГОДИНА В УСЛОВИЯТА НА COVID-19 са отчетени от като стъпка в правилната посока. 50 % от интервюираните училищни управленци споделиха наличието на предизвикателства при общуването и координацията с лицата на първа линия, реагиращи при криза. По-конкретно, тези училищни лидери споделят за липса на оперативна съвместимост при кризисната комуникация с лицата на първа линия. Всички интервюирани училищни мениджъри изтъкнаха на първо място нужда от национален стандарт и процедури за комуникация при кризисни ситуации, който да обвързва в правила и съгласуваност дейността на екипи за кризисен мениджмънт на училищно, регионално и национално ниво. Препоръката е процедурите да включват ясен модел на институционално взаимодействие между училища, общини, РУО, МОН, МТИТС, МЗ, РЗИ и др., с разписани ясни институционални отговорности на национално и регионално ниво и насочени към множеството типове кризи, с които училище може да се сблъска в хода на учебната година. В допълнение, училищните управленци споделиха нуждата от изчерпателно ръководство, което да съдържа процедури за реагиране при кризи с описание на типа инцидент/криза, последвано от процедурите за кризисна комуникация за успешно разрешаване на кризата. В рамките на собствените си училища интервюираните училищни управленци се опитват да балансират дейностите, свързани с качествено обучение на своите ученици, с тези, свързани с практики

за управление на извънредни ситуации и кризи. Само в една трета от училищните институции, участвали в пилотното проучване има разписана кризисна комуникационна политика, като единични са случаите на нарочно сформирани екипи за управление на кризи и комуникация по време на кризи. Но тази стъпка е реализирана на база на отчетените в хода на различни събития нужди на училищно ниво и при съставянето на този екип са взети под внимание личните качества на управленците и педагозите в училище, проявявани в различни критични ситуации. Следователно, мнозинството от образователни институции, участвали в пилотните интервюта не осъществяват целенасочено и планирано кризисни комуникационни стратегии, което сериозно ги изолира от заинтересованите публики и ги прави силно уязвими при възникването на конфликти или инциденти. Важно е да се подчертае фактът, че **прилагането на структурирани кризисни комуникационни стратегии на училищно ниво не е елемент от задължителните практики според българската нормативна уредба** към момента на провеждане на настоящото изследване.

Практиката напоследък обаче показва, че много от училищните организации не са готови да реагират адекватно в комуникационен аспект както при инциденти или конфликти с учители, възпитатели, деца и родители, така и при по-сериозни инциденти или кризи. Разследващата журналистика често ни запознава с проблеми при приема в училища, със съмнения за тормоз и насилие върху деца и с други неуредици, при което се забелязва липсата на каквато и да е комуникационна политика. Поради отсъствието на комуникационни стратегии и мерки за запознаване на обществеността с проблемите за справяне с кризисни ситуации, се наслагват негативни впечатления, от което страда имиджът на съответната училищна институция. Възниква логичния въпрос кой, как и доколко в тези образователни институции успява да осъществява контакт с всички заинтересовани публики в общността. Обезпокояващ е фактът, че по-голямата част от училища не разполагат със специалист, който да предава нужните послания, да комуникира позитивна образователна среда с ученици и родители и да действа адекватно като специалист-комуникатор в кризисни ситуации. В едва няколко от анкетираните образователни институции (частни училища) ръководството е делегирало задълженията на „специалист по комуникациите“, в останалите случаи тези задължения са делегирани на други служители (зам. директори) или учители, които съвместяват последните с основните си задължения. **Като се има предвид голямата натовареност на българските учители, възлагането на задълженията на специалист по „кризисна комуникация“ на тях би означавало формално, частично, непрофесионално и неефективно изпълняване на сериозните ангажименти за общуване с училищните публики.** „Считам, че педагогическите специалисти са добре подготвени за тези кризи, но не мисля, че педагозите трябва да се квалифицират допълнително и целенасочено в областта на кризисния мениджмънт и кризисната комуникация в училище – това би затормозило и дотук достатъчно натовареното им ежедневие с отговорности, които не са им законово вменени“ (Директор на основно училище). Изводът, който можем да направим, е, че учителите биват активно натоварвани с неспецифични за тях комуникационни дейности в ситуация на училищна криза. Доколко те имат необходимата мисловна настройка и практически умения, остава въпрос, на който да се търси отговор. От отговорите на въпроси 1, 3 и 6 от пилотното изследване става ясно, че повечето от училищните ръководители, обхванати в него осъзнават потребността от щатен експерт по комуникации, включително при управление на кризисни ситуации. Отсъствието на такъв в почти всички тях очевидно се дължи не на липса на желание и пренебрегване на професионалния опит на такъв специалист, а на липса на традиции или процедури за включването му в състава на училищните служители.

Кризисните ситуации винаги поставят на изпитание една училищна организация. Това изисква комуникацията да следва принципа „един глас“. Информацията от проведените полуструктурирани пилотни интервюта недвусмислено показва функцията на говорителя по време на кризисна ситуация - единственият говорител на училището е директорът. Доколкото това обаче води до ефективно справяне с кризисната ситуация, остава под въпрос. Научните изследванията показват, че институционалният мениджър не винаги е най-подходящ говорител. Една трета от училищните управленци са специализирали в управление на конфликти и управление на комуникациите, като са завършили специалности „Образователен мениджмънт“ и/или „Комуникации“ и определят себе си като запознати с механизмите за комуникацията, при управление на кризи включително. Двойно по-голям е броят на интервюираните училищни лидери, които се сблъскват с недостиг на знания и умения, необходими за планиране, реагиране и комуникиране при извънредни ситуации. В някои случаи те отбелязват, че е особено трудно да се провежда кризисна комуникация с ученици със специални нужди при липса на съответния опит. Притежаването на необходимите комуникационни умения от служителите на една образователна институция е основна предпоставка за провеждане на ефективната комуникация с училищната общност, включително при кризисни ситуации. Отговорите на респондентите недвусмислено показват, че **управленските екипи в училищата са подготвени и се справят ефективно с кризисния мениджмънт и кризисната комуникация, но единствено поради сблъскването в ежедневието с различни казуси, които изискват бързи и адекватни действия.** Управленските екипи споделят, че са се обучавали основно в движение, при наложително реагиране на съответната ситуация. От отчетените отговори на респондентите става ясно, че те като цяло притежават знания и умения, свързани с две от фазите на кризисната комуникация, а именно комуникация по време и след кризата. Оказва се обаче, че алгоритъмът на концентрираната кризисна комуникация е препъни камък пред българските образователни институции. 50 % от интервюираните училищни лидери заявяват, че не познават процеса и етапите на разработване на кризисна комуникационна стратегия, а повече от половината срещат трудности с планирането на кризисна комуникация. Едва една трета са онези, за които алгоритъмът на кризисната комуникация е нещо, което познават.

За голям процент от респондентите общуването с медиите не представлява никакъв проблем. Но някои интервюирани училищни мениджъри определено имат бариери и притеснения пред свободното общуване с медиите. Всички интервюирани смятат, че повече обучение би било от полза за по-добрата подготвеност на училищните лидери за адекватно управление на кризи и кризисна педагогическа комуникация. Всички интервюирани директори заявиха, че обучение във връзка с фазите на жизнения цикъл на управлението на кризи би било от полза при разбирането как ефективно да се управлява криза. Алгоритъмът на управление на кризисната комуникация също бе тема, която предизвика коментари от гледна точка на професионално обучение на училищните управленци. Директорът е считан за отговорен за всички фази на жизнения цикъл на управлението на кризи, за познаването на процедурите, включени във фазата на отговор на кризата. Директорът, заедно с останалия педагогически персонал, работят заедно по време на управлението на извънредни ситуации за да гарантират, че учениците получават необходимите ресурси за възстановяване на учебната среда след криза. Следователно задълбоченото познаване на фазите на жизнения цикъл на управлението на кризи е функция, която изисква целенасочено и качествено обучение за директорите. Респондентите отбелязаха и факта, че **литературата, свързана с управление на кризисни ситуации и кризисна комуникация в училищен контекст, като наръчници и гидове, е силно ограничена или изобщо липсва.**

Въпреки че академичните постижения са изключително важни за училищните организации, създаването на безопасна училищна среда е също толкова важно. Планирането на кризисно управление е нещо повече от обучение. Става въпрос за развиване на умствения капацитет за ефективно управление на строгостта на кризата заедно с психическия стрес, свързан с всяка криза. Респондентите подчертаха недвусмислено **нуждата на управленския екип от структурирано обучение, базирано задължително на национален стандарт за действие в кризисна ситуация**, който за съжаление липсва в българската нормативна уредба към момента на провеждане на пилотното изследване. Беше подчертан фактът, че на национално ниво не се предлагат квалификации, свързани с кризисния мениджмънт и кризисната комуникация в училище. Управленският екип на училището – директор и зам. директори, психолог и пед. съветници евентуално – са тези, които трябва да притежават лични и професионални умения в тази област, както и да ги развиват периодично. „Към настоящия момент обаче всичко това е оставено само и единствено в ръцете на лидерските екипи в различните училища и има пожелателен, но не и задължителен характер. Всяко училище в момента само взема решение дали изобщо и на какъв принцип да сформира екип за управление на кризи и комуникация по време на кризи, дали и как да обучи този екип, което считам за разминаване и дори изоставане в годините спрямо европейските и световните образователни стандарти и политики по отношение на управленските кадри в образованието“ (Директор на гимназия). 40 % от интервюираните училищни лидери считат, че е абсолютно задължително всеки бъдещ директор на училищна институция в България да премине през обучение по мениджмънт и то на университетско ниво. „След като ще изпълнява задълженията на мениджър, трябва да притежава и съответната образователна подготовка за това“ (Директор на гимназия). Въпреки че целенасоченото обучение бе определено като много важно за управлението на кризи и кризисната комуникация в педагогически контекст, всички интервюирани директори и зам. директори се съгласиха, че наличието на подходящите хора с подходящ набор от умения на правилната работа е от първостепенно значение за всеки екип за управление на кризи или план за безопасност в училище. Училищните директори се стараят да подобрят уменията за работа в екип и голяма част от интервюираните препоръчват в кризисни ситуации да се действа и комуникира в малък кръг от експерти. Обсъждането на кризата в широк кръг с цел вземане на решение за действия не дава добри резултати поради разнопосочност на мненията и забавя експедитивните действия. Този ограничен кръг би осигурил на директорите не само присъствие на правоприлагащите органи, но служи като връзка между училищната администрация и реагиращите на първа линия в случай на криза. Наличието на правилните хора на правилното място с подходящо обучение може да промени разликата в тежестта на кризата. Инцидентът с насилие на ниско ниво може бързо да ескалира до инцидент с голям обем, освен ако не се въведат съответстващи процедури, а те е необходимо да се практикуват, докато не станат втори характер на училищните управленци. Заедно с необходимостта от добро обучение, комуникация и процедури, повече от половината от интервюираните директори и зам. директори заявяват, че обмяната на опит с управленци, които са преживяли криза или с лица, които работят в областта на управление на кризи и кризисна комуникация, биха предоставили по-задълбочено разбиране за процедурите и алгоритмите. Позволяването на тези хора да споделят своя опит може да допринесе много за психическата подготовка на директорите за справянето със стреса, свързан с всяка училищна криза. В определени ситуации училищните лидери биха използвала и външен експертен опит, тъй като не се считат за подготвени за реакция при всякакъв вид кризи.

Всички училищни мениджъри, участвали в пилотното изследване потвърдиха, че поддържането на хладнокръвие в разгара на криза е от ключово значение за успешното

управление и комуникация по време на всяка криза. „Когато настъпи криза, независимо от нейния тип и сила, училищните администратори трябва да запазят спокойствие. **Хората ще запомнят поведението ви, преди да запомнят думите ви** и затова е важно да държите емоциите си под контрол“ (Директор на основно училище). В допълнение, развитието на правилното мислене за ефективно управление на кризата бе отчетено от решаващо значение. Откритата и честна комуникация също е наложителна за създаването на положителен училищен имидж при кризисната педагогическа комуникация.

Бързата и ефективна комуникация в кризисна ситуация отразява достигнатото ниво на самоорганизация в следствие на целенасочена квалификация и зависи от възможностите за активна адаптация на конкретната училищна институция като се отчита динамичното влияние на външните фактори. Анализът на резултатите от проведеното проучване показва както позитивни моменти по отношение на съществуващите практики в прилагането на кризисна комуникация в българските училища, така и известна проблематичност. Ето и някои изводи в тази посока:

1. Беше изтъкната нуждата от политики, стандарти и процедури на национално и регионално ниво, предназначени да помогнат на училищните лидери в управлението на кризи и кризисната комуникация, и да насърчават безопасността и академичните постижения на учениците. Важно да се систематизират и стандартизират политики и процедури за справяне с разнообразните училищни кризи на национално и регионално ниво, с изрично регулирането на система за добро управление на комуникацията по време на училищна криза. Налага се изводът, че като практика директорите трябва да информират за политиките и процедурите от рано и често, за да внушат на преподавателите и служителите значението на безопасността в училище, тъй като криза, независимо от нейния характер и специфика, може да възникне във всеки един момент без предупреждение.
2. Бяха очертани дефицити по отношение на официална целенасочена подготовка в областта на кризисното лидерство и кризисната комуникация в училищен контекст, която би преодоляла дефицитите в квалификацията в тази област на управленските екипи. Екип с мислене за безопасност би бил неразделна част от всеки план за безопасност в училище. Членовете на управленският екип на училищните организации, обучени в кризисна комуникация и стратегии за деескалация, биха предоставили на директорите ценен ресурс в случай на кризисна ситуация. Изследването предложи различни примерни форми на обучение като систематизиран университетски курс в специалности „Образователен мениджмънт“ или „Управление на образованието“ за директори и/или семинари с обсъждане и разыгране на казуси и работа в групови симулации за директори и други членове на управленския педагогически екип, като зам. директори, педагогически съветници, психолози, специалисти ЧР и др.
3. Беше подчертана важността не само от наемането на точните хора, но и поставянето на точните хора на правилните позиции, което би предпоставило смекчаване на кризисните инциденти и улесняване в голяма степен на кризисната комуникация. Обмислени по-задълбочено, резултатите подсказват, че от гледна точка на училищните лидери има още какво да се желае по отношение на усвояването и развитието на техните кризисни комуникационни умения и относно цялостното администриране и управление на процеса на кризисна комуникация в училищен контекст, за да се превърнат училищните управленци в действителен фактор за утвърждаване на съвременна комуникационна култура в училищната институция.

Литература на български език:

Бек, У. 2001. *Световното рисково общество*. София: Обсадиан.

Закон за предучилищното и училищното образование, <http://dv.parliament.bg>.

Лунц, Ф. 2014. *Думите които работят*. София: Изток-Запад.

НАСОКИ ЗА РАБОТА НА СИСТЕМАТА НА УЧИЛИЩНОТО ОБРАЗОВАНИЕ ПРЕЗ УЧЕБНАТА 2020 - 2021 ГОДИНА В УСЛОВИЯТА НА COVID-19: <https://www.mon.bg/bg/news/3976>.

Национална стратегия за развитие на педагогическите кадри 2014 -2020 г.

<https://www.strategy.bg/StrategicDocuments/View.aspx?lang=bg-BG&Id=900>.

НАЦИОНАЛНА ПРОГРАМА „КВАЛИФИКАЦИЯ“ 2021 г.

<https://www.niokso.bg/website/display/pageref/28947>.

Литература на чужд език:

Fink, S. *Crisis Management: Planning for the Inevitable* (Lincoln, NE: iUniverse, 2002).

Maquette pédagogique de la formation statutaire des personnels de direction

<https://www.ih2ef.gouv.fr/media/644/download>.

NATIONAL STANDARDS FOR HEADTEACHERS:

<http://publications.teachernet.gov.uk/eOrderingDownload/NS4HFinal.pdf>.

National Professional Qualification for Headship (NPQH):

<http://forms.ncsl.org.uk/mediastore/image2/npqh-ready/index.html>.

Perrow, C., 1984. *Normal Accidents: Living With High-Risk Technologies*. Basic, New York.

Robin George Collingwood

An Essay on Metaphysics: Preface, ch. 1, 2, 3

Translation: Gergana Pendjurova and Stefan Karaivanov, Philosophy students
geripendjurova11@gmail.com, mudcrovv@gmail.com

Робин Джордж Колингууд

ОПИТ ВЪРХУ МЕТАФИЗИКАТА¹

Предговор

Това не е книга по метафизика, а по-скоро книга за метафизиката. Онова, което преди всичко се опитам да направя не е нито да изложя собствените си метафизически идеи, нито да критикувам идеите на други, а да обясня какво е метафизика, защо е необходима за доброто и напредъка на познанието и как последното може да бъде постигнато. Опитах се, на следващо място, да отстраня някои погрешни схващания (които, ако бяха истинни, биха имали перфектно оправдание), довели до заключението, че за мисленето метафизиката е сляпа улица, по която мошеници и глупаци са събрали многото изминали столетия, за да подмамат човешкия интелект към собственото му унищожаване. На трето място, предложих на вниманието на читателя няколко примера за метафизика, за да покажа как би се провело метафизическото изследване, ако установените принципи от въвеждащите глави са приемат за достатъчно сигурни.

Тези примери са почти половината книга. Те обаче трябва да се разглеждат не като основната ѝ част, а като приложения, които могат да бъдат наречени, следвайки Декарт, *specimina philosophandi*². Един от тях, този за причиняването, беше вече беше отпечатан в *Известията на Аристотеловото общество*³ през тази година. Бих искал да спомена, че във връзка с написването на настоящата книга съм в дълг, на първо място, към Оксфордския университет, заради позволения едногодишния отпуск по медицински причини. Професорските задължения може да не са много тежки, но те не насърчават особено ума към

¹ Преводът е направен по: Collingwood, R.G. 1940. *An Essay on Metaphysics*. Oxford University Press.

² *Specimina philosophiae* е латинското заглавие на сборник с три есета – „Диоптрика“, „Метеори“ и „Геометрия“ – които Декарт публикува на френски език през 1637 г., заедно с *Разсъждение за метода*, като въведение към тях. *Specimina* са публикувани на латински ведно с *Principia philosophiae* през 1644 г. (бел. ред.).

³ Философско общество, създадено през 1888 г. Едноименното списание се издава и до днес от Oxford University Press (бел. ред.).

писането на книги. На второ място, към един мъдър мъж от Харли Стрийт⁴ (разбирането ми за етикет не позволява да оповестя името му), който ми обърна внимание, че за да има смисъл от отсъствието ми, трябва да го използвам като възможност за писане; на трето място, на сър Кониңгщайн – капитан на моторния кораб *Алцинъс* – който ме приюти на собствения си капитански мостик, където на открито можех да работя по цял ден, без да бъда притесняван. Случилото се при перфектни условия плаване от Англия до остров Ява, беше за мен възможност да напиша първата чернова на книгата.

Р. Дж. К.

Нос Св. Винсент, 2-ри април, 1939 г.

⁴ Улица в централен Лондон, известна от средата на XIX век като локация с множество частни медицински практики (бел. ред.).

Μεταφизиката на Αριστοτελ

Κогато се пише за метафизика, е не просто удачно, а със сигурност и мъдро да се започне с Αριστοτελ. Μεταфизиката, позната на всеки народ, чиято цивилизация има изцяло или в относителна степен християнски или мохамедански корени, е науката, която Αριστοτελ е създал. Докато не разберем мотива за нейното създаване в ума на Αριστοτελ и функцията в системата му, ние едва ли ще разберем нейната по-късна история или неяснотите около днешното ѝ състояние. Следователно, първата стъпка към проявяването ѝ е да попитаме какво означава името на фона на съчиненията на Αριστοτελ.

Буквалният отговор е, че името не означава нищо, понеже не се среща във въпросните съчинения. Не Αριστοτελ дава името на тази негова наука. Думата „метафизика“⁵ замества гръцкия израз *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* – „*книгите, които следват (книгите по) Физика*“; този израз не е използван от самия Αριστοτελ, а от неговите древни редактори, като заглавие на определена група трактати, които те поставили на това място в корпуса на неговите съчинения. Изразът обаче съвсем не дава яснота относно съдържанието на трактатите. Така, по своя първи и най-правилен смисъл, като заглавие на Αριστοτελoво съчинение, „метафизика“ не е име на наука, а заглавие на книга. В наши дни то съответства на заглавия от типа на *Събрани съчинения. Том VIII*, но не и на заглавия като *Равнинна тригонометрия* или *Произходът на видовете*.

Без съмнение за нас думата не е просто заглавие на книга на Αριστοτελ, а е име на наука. Думата „наука“, в първоначалния си смисъл, който и досега е същият не само в английския език, но и в останалите европейски езици, означава корпус от систематично или подредено мислене относно един определен предмет. Ще я използвам само и единствено в този смисъл. Съществува също така и жаргонен смисъл на думата, неоспорим (като всеки жаргон) що се отнася до легитимните случаи на неговата употреба, подобно на жаргонната употреба на думата „зала“ вместо концертна зала или на думата „питие“ вместо алкохолна напитка, като в този смисъл „наука“ означава природна наука.

⁵ „Physics“, „metaphysics“, „ethics“, „politics“ и „economics“ са в множествено число на английски език, защото са наименования на Αριστοτελoви трактати; за един трактат, който днес се издава в рамките на отделен том е било обичайно да се среща в рамките на няколко гръцки тома. Но поради това, че всяко от горните наименования се отнася до отделна наука, тези съществителни имена в множествено число определят глаголите в единствено число: „физиката е ...“, а не „физиките са ...“. Ние казваме „логика“, а не „логики“, защото няма Αριστοτελoв трактат „τὰ λογικά“. Има обаче съчинения, наречени с общото наименование *τὰ ἀναλυτικά* и от там в английския има „analytics“. Съществителни имена като „metaphysic“, „ethic“ са граматическа грешка, дължаща се на педантична имитация или на лош превод на форми, правилни при употребата им на други езици.

За нас „метафизика“ е име на наука и това е било така в продължение на много векове, защото тя е намирала за необходимо и все още намира за необходимо да мисли систематично и подредено относно предмети, които Аристотел е разглеждал в трактатите със същото общо наименование. Към края на XVIII век Кант отбелязва, че логиката не е претърпяла никакви коренни промени, откакто Аристотел я е създал. Към средата на XX век същото може да се отбележи и във връзка с метафизиката. Много работа е свършена в полето на метафизиката, откакто Аристотел я е създал; но тази работа никога не е включвала радикално преосмисляне на въпроса какво всъщност метафизиката е. Заедно с огромното недоволство във връзка с нея, много хора са заявявали, че всичко това е една безсмислица; но въпросното недоволство също никога не довежда до радикалното ѝ преосмисляне. По този въпрос Аристотел завещава на наследниците си твърде неясни изказвания, които са неясни и до днес. Проясняването им е задачата на настоящия опит.

Аристотел нарича науката метафизика с поне три различни имена. Понякога я нарича *Първа наука, πρώτη φιλοσοφία*, като *φιλοσοφία* той използва в смисъла на „наука“, който вече дефинирах. Думата „първа“ обозначава логически приоритет. Първата наука е тази, чийто предмет логически предшества предмета на всяка друга; тя е науката, която е логически предзададена спрямо всички останали науки, макар по реда на изучаване да е последна. Понякога я нарича *Мъдрост, σοφία*, загатвайки, че това е нещото, към което науката *φιλοσοφία* се стреми; това отново предполага, че към непосредствената функция на всяка наука – да изучава собствения си специфичен предмет – следва да се добави и функцията, която ги отвежда към цел извън самите тях, а именно към откриването на това каква всъщност е логическата им предзададеност. Понякога я нарича *Теология, θεολογική*, или науката, която изяснява природата на Бога.

Давайки щедро три различни имена на една и съща наука, Аристотел отваря възможност за всеки, който е запознат с неговия речник, да схване, без по-нататъшни обяснения, как той си е представял природата на тази наука. Ще се опитам да покажа какво имам предвид, като предложа в остатъка от тази глава описание на всяко от горните три наименования.

Предметът на всяка наука е нещо абстрактно или универсално. Абстрактността или универсалността е въпрос на степенуване. Когато родовата универсалия А е подразделена на под-формите В и С, както числата са разделени на четни и нечетни, А ще е по-абстрактно и по-универсално от В и С. В такъв случай А е логическото основание на В и С; т.е. от природата на А се пораждаат собствените ѝ подчинени форми, В и С. Ако разбирате природата на числата, можете да видите, че от нея следва това, че трябва да има четни и нечетни числа и че всяко

число трябва да е или четно, или нечетно. Това е друг начин да се каже, че числото е логическото основание на четността и нечетността⁶.

На теория има или би могло да има наука за която и да е универсалия. Практически дадена наука предопределя какво е удобно да бъде считано за неин предмет; по практически съображения считаме, че геометрията е една наука, а не съвкупност от науки, а именно тригонометрия или науката за триъгълника, циклометрия или науката за окръжността и т.н. Но теоретически погледнато науките, изброени по-горе са част от цялото, което наричаме геометрия; и практически би било удобно да ги различаваме една от друга.

Когато родовата универсалия А е подразделена на В и С и когато В и С са съответно предметите на две науки, тези две науки имат общи принципи помежду си. Принципите образуват науката, чийто предмет е универсалията А. Нека А е количество. Има два вида количество, непрекъснато или измеримо и дискретно или броимо. Специалната наука за непрекъснатото количество се нарича геометрия; специалната наука за дискретното количество се нарича аритметика. В по-голямата си част всяка от тези две науки има различен фокус, като всяка разглежда проблеми, характерни за самата нея. Но има някои принципи, които се приемат и от двете. Тъй като тези принципи придават облика и на двете науки, те не принадлежат на нито една от тях; те принадлежат на една обща наука за количеството само по себе си или на една обща математика.

Тази обща наука за количеството само по себе си не ще бъде изучавана от начинаещия математик, докато той не се запознае със специализираните науки геометрия и аритметика. От негова гледната точка тя идва след тях. Но от логическа гледна точка, тя идва преди тях. Нейният предмет е логическото основание за техните предмети. Пропозициите обаче, които общата наука утвърждава, са предзададени от пропозициите, които специализираните науки утвърждават. По този начин при универсалиите имаме образец А В С, който съответства на образец А В С при науките, които ги изучават. Стоящата най-отгоре наука А е винаги логически предхождаща подчинените науки В и С, но по реда на изучаване е винаги след тях.

Образецът А В С при универсалиите не се отнася само до някои от тях. Той е валиден за всички универсалии. Всички такива образци са част от един-единствен образец. В зависимост от това как я разглеждате и без значение къде са универсалиите в нея, една система може да бъде наречена система на класификация или система на подразделение. Всяка универсалия е потенциален предмет на поне една наука. Следователно потенциално съществува система от науки, съответстваща на система от универсалии. В тази система всяка една наука би била: i)

⁶ Фактът, че според Аристотел родовата универсалия А е логическото основание на своите собствени специфични под-форми В и С, може да се изрази, като се нарече единството на А „самодиференцирано единство“. Ще срещнем тази фраза отново на страници 212, 219, 220.

координирана (co-ordinate) с друга или други, чийто предмет е универсалия (или универсалии), съгласувана с нейната собствена, както геометрията е съгласувана с аритметиката; ii) подчинена (subordinate) на друга, чийто предмет е универсалия, превъзхождаща и логически основаваща нейната собствена, както геометрията е подчинена на общата математика; iii) превъзхождаща (superordinate) други, чиито предмети са универсалии, подчинени и логически следващи нейната собствена универсалия, както геометрията е превъзхождаща специалните геометрии за триъгълника и окръжността.

Твърдя, че това ще бъде вярно за всяка една наука „във“ системата и поради това не би било вярно за науките по периферията ѝ. Системата не се разраства до безкрайност. Тя има върхна точка и дъно и приключва с тях. В основата на системата от универсалии има *крайни видове (infimae species)*, отвъд които няма деление до други подвидове. На върха ѝ има универсалии, наречени *висши родове (summa genera)*, които не са видове на никакъв по-висш род. Казано иначе, има само един *висш род (summum genus)*. Десетте „категории“, познати от логиката, са десетте вида на рода битие; те са *γένη τῶν ὄντων*, формите, чрез които битието се определя. По този начин има само една пирамида от универсалии и на нейния връх стои универсалията битие.

Системата от науки ще има същата форма. В основата ѝ ще са науките за всички *крайни видове (infimae species)* и това ще са науките, които не превъзхождат никои други. На върха ѝ ще има само една наука, науката за битието. Битието само по себе си или битието като такова, чистото битие, *τὸ ὄν ἢ ὅν*. Това ще е **първата наука** в смисъла, че логически основава всяка друга наука, въпреки че от гледната точка на учащия тя е **последната наука**, към която се върви, едва след като всички останали са били усвоени поне в някаква степен.

Като **последна наука** тя ще бъде крайната цел на пътешествието на учения в царството на познанието. Онзи, който я изучава ще прави това, за което се е подготвял с цялата си предишна работа. Следователно, ако дадена наука се описва като конкретна форма или като етап от, или като търсене на мъдрост, която не може да бъде достигната в рамките на собствените ѝ граници, то тази **първа** и **последна** наука трябва да бъде описана не като *φιλοσοφία*, а като *σοφία*, **мъдростта**, която всеки *φιλόσοφος* търси.

И последно, тъй като всяка универсалия е непосредственото логическо основание на подчинени ѝ и следователно е косвено основание на универсалиите, подчинени на последните, първата и последната универсалия, чистото битие, е пряко или косвено основание на всички останали универсалии. А **първата** и **последната** наука е следователно науката, логически основаваща всичко, което изследва коя и да е друга наука. Обичайното наименование за логическото основание на всичко, е Бог. Най-адекватното, експлицитно и най-

лесно разбираемо име за науката (името, което ни казва за какво се отнася тя), която в отношението си с останалите науки се нарича още **първа** наука или **мъдрост**, е **теология**.

II

Няма наука за чисто битие

В предходната глава изясних Аристотеловата програма за наука, наречена **първа** наука, **мъдрост** или **теология**, извеждайки я от тези три имена. Тя е науката, изложена в книгата или книгите, които неговите редактори са озаглавили *Метафизика* и предшества всички останали науки, или опити за наука, или псевдо-науки със същото име.

За програмата може да се каже, че съдържа определени затруднения, които никога не са били изяснени. В нея има множество неща, за които няма да споменавам нищо, без значение колко са неясни. Ще огранича коментарите си до съдържащите се в нея две пропозиции, всяка от които предлага определение за метафизиката.

1. Метафизиката е науката за чистото битие.
2. Метафизиката е науката, която изследва пресуппозициите, основаващи обичайната наука; под „обичайна наука“ имам предвид такова мислене, което е „научно“ в смисъла, дефиниран в предходната глава, и „обичайно“ в смисъл, че не е съставна част на метафизиката.

В тази глава ще поддържам схващането, че първата от тези две пропозиции не може да бъде истинна, защото наука за чистото битие е оксиморон (contradiction in terms). Приемам втората пропозиция за истинна и настоящата книга като цяло представлява моя опит да обясня нейното значение.

За да държа на фокус проблема, ще помоля читателя да допусне заедно с мен, че Аристотел правилно е поддържал положенията по-долу, макар някои от тях всъщност да са спорни.

- (i) Че всяка наука е за универсалното или абстрактното; с други думи, че нейната задача е да пренебрегва разликите между индивидуалните неща и да обръща внимание само на общото между тях.
- (ii) Че потенциално има поне по една наука за всяка универсалия, т.е. за всичко, което е общо за индивидуалните неща, наричани нейни отделни случаи.
- (iii) Че има степени на универсалност и абстрактност, които позволяват йерархия на универсалии и съответстваща йерархия на науките; така че, когато родовата

универсалия А е подразделена на В и С, ще има йерархични отношения между превъзхождащата наука А и подчинените ѝ науки В и С;

- (iv) Че А е не просто незаменима предпоставка на В и С, но тяхно достатъчно логическо основание, така че предметът на всяка превъзхождаща наука може да бъде точно описан като генериращ или създаващ в логическия смисъл на думата предметите на науките, които са ѝ подчинени.

От горните допускания не следва, че трябва да има, или че може да има наука за чисто битие. Самият Аристотел изглежда донякъде склонен да предложи това. До някаква степен той е бил наясно, че когато процесът на абстракция бива доведен до гранични случаи и застане на върха на пирамидата, мисълта, която е постигнала тази нова абстракция и изглежда сякаш стои на прага на нова наука – науката за чисто битие – всъщност се оказва в ситуацията, от която обичайните науки произлизат. Ситуацията, в която се намира науката за чистото битие е безпрецедентна и уникална и е спорен въпрос доколко и в какъв смисъл нещо, произлизащо от нея, трябва да бъде наричано наука.

Твърдя, че Аристотел е бил наясно с това, тъй като е използвал внимателно обработен език. Както вече обясних, систематичното мислене, което произлиза от всяка друга ситуация, в която абстрахиращият ум може да се окаже, той нарича *φιλοσοφία*; но систематичното мислене, извършено в тази ситуация, той нарича не *φιλοσοφία*, а *σοφία*. Ако преведем *φιλοσοφία* като „наука“, от това следва, че (тъй наречената) наука за чистото битие не е наука, а нещо друго. Какво? Въпросът може би изглежда езиков, но съвсем не е такъв. Ние не питаме за името, с което ще назовем систематичната мисъл за чистото битие. Ние питаме дали може да има такова нещо като систематична мисъл за чисто битие и дали са достатъчни условията, които правят такава мисъл възможна.

Наука не съществува, освен ако не са изпълнени две условия. Трябва да е налице подредено или систематично мислене и трябва да има определен предмет, за който да се мисли. Относно „науката за чистото битие“ е възхитително това, че първото условие е изпълнено, но второто не е. Всяка друга наука има определен предмет, чийто особености го различават от предмета на всички останали науки. Но науката за чистото битие би трябвало да има предмет, лишен от особености; следователно това трябва да е предмет, който не съдържа нищо, което да го различи от всеки друг или изобщо от каквото и да било.

Универсалията за чистото битие представлява граничния случай на процеса по абстрахиране. Дори цялата наука да е абстрахираща от това не следва, че науката все още ще е възможна, когато абстракцията е изтласкана до граничен случай. Абстрахиране означава изтласкване навън. Но науката изследва не това, което бива изтласквано навън, а това, което остава вътре. Да разширяваме абстракцията до граничен случай, означава да извадим всичко

навън; и когато извадим всичко, за науката не остава нищо, което да изследва. Можете да наречете това нищо както ви харесва – чисто битие, Бог или каквото и да е друго – но то си остава нищо и не съдържа никакви особености, които науката да изучава.

Ето защо науката за чистото битие не може да бъде наречена наука в онзи смисъл, в който така се нарича обичайната наука.

Последната е наука за определен предмет и притежава собствени характерни проблеми, произлизащи от особеността на нейния предмет, както и собствени специални методи, произлизащи от характерните ѝ проблеми; щом като „науката за чистото битие“ има за предмет не нещо, а нищо, т.е. предмет, който няма специфични особености, тя няма и специфични проблеми и методи. Това е просто заобиколен начин да се каже, че не може да има такава наука. Няма дори и квази-наука за чистото битие: няма нищо, което да наподобява обичайна наука или да се различава от нея, като например сбор от предполагаеми твърдения, които макар и само вероятни, да са свързани помежду си дори и по един неубедителен начин. Няма дори и псевдо-наука за чистото битие: няма сбор от неща, наподобяващи твърдения, които да са всъщност просто записи на догадки, интелектуални опипвания или емоционални реакции, породени у нас, когато се сблъскаме с нещо, което не разбираме.

Това е повече от банална приказка. Всичко, което казах в тази глава, се съдържа в изказването на Бъркли, с което той отправя прословутата си атака срещу „абстрактните общи идеи“. Съдържа се изцяло в одобрителното изказване на Хюм относно атаката на Бъркли, което гласи, че тя е „едно от най-значимите открития, направени през последните години в републиката на писмата⁷“. Съдържа се изцяло в изказването на Кант и критиката му спрямо определени погрешни схващания около природата на метафизиката, че „битието не е предикат“. Съдържа се изцяло в казаното от Хегел, когато той разгръща Кантовата фраза до по-експлицитното твърдение, че чистото битие е тъждествено на нищо. Цитирам всичко това не защото желая да впечатля читателя с авторитета на добре известни имена, а защото искам да му напомня, че казаното в тази глава не е нищо ново, а е общоприето вече повече от двеста години.

III

Метафизика без онтология

⁷ *Републиката на писмата* е интелектуална общност от учени и творци, формирала се през XVII век и простираща се отвъд границите на националните държави, но зачитаща различията между езици и култури (бел. ред.).

Ще наричам науката за чистото битие онтология. Тъй като не може да има наука, нито квази или псевдо-наука за чистото битие, няма да използвам името онтология, за да означа някакви проведени изследвания или направени заключения. Онтология ще бъде името, което давам на една грешка, допусната първо от Аристотел, относно метафизиката. Не забравям, че има книги, писани под заглавието онтология, които в по-голямата си част са истинни и значими; но това, което те съдържат е метафизика и тяхното онтологично заглавие означава или някакъв смисъл на думата онтология, различен от този, който дефинирах, или пък грешка относно техните съдържания.

Разграничението е важно. Ако човек, който изследва или излага дадена наука допусне грешка спрямо нейната природа или природата на нейния предмет, то е твърде възможно грешката да компрометира цялото му усилие. Но няма основание за това заблуждението да проникне толкова дълбоко, че да лиши целия му труд от научна ценност. Да предположим, например, че един „дивак“ вярва, че всички болести се дължат на магия. Той би представил всичките си проучвания за болестите като относими към различните видове черна магия и всички негови опити да лекува и предотврати болестите като свързани с бяла магия. Допускайки, че неговото вярване за магическия произход на болестите е заблуда, всичко което е казал и извършил на теория и на практика в медицината би се считало впоследствие за заблуждение; но от това не следва, че неговите медицински теории трябва да бъдат изцяло погрешни или неговата медицинска практика изцяло безполезна. Твърде възможно е под маскировката на знахаря да се крие умът на проникателен мислител и ръката на умел практик. Случаи, подобни на този, могат да се намерят навсякъде в историята на науката. Геоцентричната система в астрономията, физиологията на четирите темперамента, химията на флогистона може да са били погрешни; но ако тяхната погрешност се отнася до тълкуването, извършено от астрономите, физиолозите и химиците, много от останалото в тези теории е било истина.

Да предположим, че Аристотел, вместо да използва трите различни наименования за метафизика, беше използвал само едно; но то не е нито едно от трите, а е наименованието онтология; да предположим, че това единствено име е било възприето от всички негови наследници. От това все още няма да следва, че направените под името онтология проучвания и заключения от самия него или от когото и да било от неговите наследници биха били научно безполезни. Ако някой твърди, че метафизиката, като име на наука, означава просто онтология, то тази онтология, спрямо гледната точка, представена в предходната глава, е химера; и ако той реши да заключи, че всичко, което се има предвид под името метафизика е погрешно или безсмислено, то той всъщност доказва, че не може или че няма да направи разликата между онова, което хората вършат и онова, което си мислят, че вършат. Това от негова страна може и

да е чиста глупост; но може също така, като много софистически аргументи, да включва определена хитрост.

Той би могъл, например, да твърди следното. „Метафизика е името, дадено на несъществуваща наука, отнасяща се до несъществуващ предмет. Сега няма да отричам, че книга, претендираща да бъде метафизически трактат, може да съдържа ценни истини; но доколкото това, което тя съдържа е истинно, тя не е метафизика, а доколкото е метафизика, то съдържащото се в нея не е истинно; следователно всичко в тази книга е или безсмислено или неистинно, така че нищо в нея не си заслужава четенето“.

Това не е истински аргумент, а софистическо оправдание за отказа да се прочете книгата. Софистическо е, защото загатва, че всяко описание, което един мислител дава на собствената си научна работа, трябва, освен ако не е толкова лош мислител, че да заслужава всеобщо пренебрежение, да е точно и адекватно; така че ако някакво подобно описание е прикачено към книгата под формата на заглавие, то да може да каже според заглавието дали книгата си струва четенето. Но не може. От заглавието към съдържанието *няма валидна последователност* (*non valet consequentia*). Единственият начин да се разбере дали една книга си струва да бъде прочетена е като се прочете.

Случаят не е такъв. Аристотел не описва своите метафизически изследвания така, сякаш счита метафизиката просто като синоним на онтология. За да се увери, че нещо е останало от проекта на Аристотел за науката метафизика, след като онтологията е била отхвърлена като химера, читателят няма нужда усърдно да търси какво точно е казал Аристотел в книгите, наречени метафизически. От Аристотеловата метафизическа програма, както я очертах в първата глава, извлякох две пропозиции относно природата на метафизиката: че е науката за чистото битие и че изследва пресуппозициите. Показах, че не може да има наука, нито дори квази-наука или псевдо-наука за чистото битие. Може би втората пропозиция ще се окаже по-продуктивна.

Превод от английски език: Гергана Пенджурова и Стефан Караиванов

Редактор: Валентин Аспарухов

КЪДЕ НИ НЯМА?

Keywords: emptiness, nothingness, existentialism, morality, care

Abstract: The aim of this essay is to show some ethical and ontological aspects of nothingness, of having the nothingness and the deep conflict between the human's longing for purpose or meaning of life and the human sublime failure to find any in both outside and inside world. Through the prism of some existential ideas I would try to provide a kind of a metaphorical explanation of where we are when we are "nowhere" and why it is such an important subjective part of our moral experience as human beings. The writings of the philosophers like Heidegger and Sartre are deeply absorbed with feelings of emptiness, purposelessness but also with something like freedom. The main idea of the following text is to restore our relation with the time here and now, pointing out the positive sides either at the darkest corners of our minds, or where we are not.

„А аз живея сам, съвършено сам. Никога с никого не говоря; нищо не получавам и нищо не давам.“ – заявява главният герой от „Погнусата“ на Сартр. „Никога, никого, нищо“, квантори на самотата, квантори на свободата, квантори на празнотата. Звучат като заклинание, изпиващо отговорността и всяка болка, която пълнотата би ни нанесла. Движим се в насрещното платно на съществуването и всеки удар, който битието ни нанася минава през нас. Не можем да страдаме, ако сме нищо, както чашата не може да прелее, ако е счупена (или празна), или ако въобще не съществува.

Не присъстваме по еднакъв начин във всички части на екзистенцията. Нима сме способни да обичаме всички по еквивалентен начин? Нима с еднакво желание посещаваме събития, които ни са интересни и такива, на които сме задължени да присъстваме? Нима сме добри и се чувстваме комфортно във всяка емоция, която изпитваме. По мярка ли ни са всички чувства или някои просто ни задушават и стесняват, а други ни стоят гротескно като чувал? Съществуването е едно посещение в света, пропито с аморфни изживявания и впечатления. Някои преживявания ни смаяват и ни карат да изпитваме неистовото желание да отсъстваме от битието, да „натиснем копчето“ и натрапчивият бял шум на Вселената да заглъхне. Да се потопим в тишината и упойващото безвремие на нищото. Там, където ни няма не бива да

позволяваме да няма абсолютно нищо, трябва да има нещо. Глухите, например, са лишени от слуха, но не приемат липсата на сетивото слух като липса, а като присъствие, дори някои твърдят: „Има много неща в нашия опит, за които чуващите нямат еквивалент“ (Соломон, 2018: 25). Сетивата се похабяват. Зрението и слухът отслабват и спират да ни служат, но тогава ние не се превръщаме в нищо. Просто реката на битието, която тече през нас „вече е друга“¹.

Къде ни няма, къде искаме да ни няма и защо понякога е такъв грандиозен проблем да ни има? Това е изключително важен въпрос, който трябва да си поставим, ако се почувстваме нищо, защото понякога желаем да изчезнем, но не изобщо. Нашето съзнание е неспособно да си представи такъв изчерпателен ужас като пълното у(нищо)жаване на съществуването. Ние желаем да изчезнем, но бидейки някъде другаде. Къде ни няма? Този въпрос удържа имплицитно някакъв топос, където ние да не бъдем, но „там“ е всъщност „тук“, мислейки за „там“ ние не мислим за „тук“ и отсъстваме от „тук“, желаемейки да бъдем „някъде там“.

„Някъде там“ и „някъде тук“ е някъде между навсякъде и никъде, тогава ние сме по-скоро в „някъде в тогава“. Какво сме „в тогава“? Траектория, която се движи отпред назад. Не бива оставяна, а оставя, не оставя следи, а самите следи оставят нея. Това е темпорално разчленена гоненица на времевите потоци, кръстосващи житието ни. Намираме се в пространството „преди след“, защото ние освен да предзадаваме трансцендентално формите на нашите познания, ние можем да ги мислим и другояче. Можем да мислим „преди сега“, но можем и да мислим за „преди след“ и за „преди след сега“. Тогава ние не оставяме спомени, а спомените ни оставят, не годините изтичат, а ние изтичаме през годините като пясък между пръстите. Но някои дребни песъчинки, почти (нищо)жни, се настаняват между дактилите на пръстите ни, между идиосинкразните отпечатьци, между линията на живота, за която врачките ни говорят с преувеличен патос. Песъчинките оставят себе си в нас и това, което не сме искали да преживеем ни преживява и до някаква степен живее през нас и чрез нас без да има нашето позволение. Когато изберем да не правим нищо, ние не ставаме нищо, а ставаме огледало на това, което е така. А ако бяхме избрали да бъдем нещо друго, можеше да бъде инак, можеше да бъде, така да се каже, по-така. Тоест, нищото не винаги е свобода. Да сме никои не винаги остава безнаказано.

Липсата на себе си не е от най-живите начини да се живее, не е морален начин, по-скоро е банален и самозалъгващ. Превръщайки себе си в липса, ние живеем и ставаме

¹ Хераклит е известен с афоризма *si panta rei* – „Всичко тече, всичко се променя“. Той сравнява битието с река, в която не можем да влезем два пъти, защото вторият път реката вече ще е друга. Ученикът му Кратил допълва неговата мисъл като казва, че човек даже веднъж не може да влезе в една и съща река, защото със самото влизане в нея тя вече е друга.

динамична липса, която сее и жъне липси. Живеейки като нищо ние спираме да постъпваме етически. Тогава се ражда онова, „банално зло“², за което говори Хана Арендт: „Когато човек откаже да бъде личност, той не може да мисли, да разсъждава самостоятелно, а веднъж изключил мисленето той няма и емоционална връзка с последствията от делата си. Така се ражда злото, ординарно, сиво и банално“. Добродетелите за нас се превръщат в излишен маниер на живота, издътина, предизвикваща смущения в хармоничната ни нищета, която сме застроили около себе си. Дефектното спокойствие умъртвява. Прави ни трупове, трупащи около себе си червеите на декомпозиращи привички и самоунищожителни механизми. Ужасно е да имаш сили да понасяш сблъсъка с руините в откритото море на собствените си корабокрушили цели и празни пространства, да понасяш „насрещото“ движение. Тяхната тежест е умопомрачителна, защото не сме „влели“ в тях от душата си. Душата прави материята малко по-лека и по-поносима. Бездушният живот за(душа)ва.

Състоянието „да нямаме себе си“ ни превръща в бездушни пионки, кара съзнанието ни да се самоизяжда и да се смалява. Докато ценностните ни системи се топят бързо като кубче лед върху нажежения пустинен пясък, конотацията на понятието за добродетел се изпарява от съществото ни и оставя след себе си някакъв сурогат на себе си, който не представлява нея (добродетелта), както и някакъв сурогат на нас, който не представлява нас самите. Без себе си ние сме чудовища, изтъкани от нишките на празнотата, ние не сме зли, но и не възпрепятстваме злото, което приижда на талази върху тази зееща обител на нищото.

Щом сме хора сме задължени да имаме душа и да живеем за нещо. Дължни сме да призовем призрака на съвестта, а не да си играем на безверници, докато тиганите и чиниите на нашите постъпки летят около стаята и се трошат в главите ни. Дължни сме да имаме мисия: „Мисия е на първо място това, което човек трябва да извърши през живота си. Видно е, че мисията е нещо изключително човешко; без човек няма мисия. Но необходимостта, към която се отнася това „трябва да се извърши“, е отреждане от особен вид, то с нищо не наподобява онаия неизбежност, с която камъкът пада на земята. Камъкът може само да падне, но човекът може и да не направи това, което трябва да направи. Не е ли странно?“ (Ортега-и-Гасет, 1948: 5, 6). Животът ни винаги може да бъде по-добър, но и винаги може да бъде по-лош. Може да бъде живян и неживян. Границата между тези му двуполюсни състояния е пластична и трепти с непредвидими честоти от единия край в другия. Когато е по-добър, ние трябва да му се радваме, а когато е по-лош, трябва да откриваме добрите страни и в нещо счупено, да приемаме острите стъклъца на поуките и да ценим всяко едно отчаяние, защото то увеличава

² Хана Арендт по време на процеса срещу Адолф Айхман, създава понятието "баналност на злото", за да обясни как Германия е могла да допусне нацизма.

морално-оптическите ни възможности да съзираме щастието. Трябва да се научим да се радваме на малките неща (все пак малкото е повече от нищо), да се целим (поне отначало) в най-близкото. Това е уважение към живота, това е грижа, както би казал Мартин Хайдегер. Ние сме крайни същества и докато безкрайността отмира под нозете ни, то съзнанието ни дава перспективата за безграничност. Оставяйки нещо след себе си ние мислим за това, което ще оставим, а не за това, което ще ни остави. Битието се „изхлузва“ от нас, а не ние от него. Ние не можем да го задържим, но можем да се свържем с него и да остане връзката, контактът между битието и човека. Грижата на човека за битието е основополагаща, за да бъде животът добродетелен, за да бъде нещо, за да ни има някъде. Хубаво е да се научим да съпреживяваме и съучастваме в битието около нас и да не живеем с призраците на стари разочарования.

Животът е лаборатория за одушевяване и задушаване. Упражнения по имане и нямаване. Случките се случват, докато се ослушваме и се стремим да минем „между капките“ на очакванията, бидейки извора на тези очаквания. Абсурдно е да бягаме от капки щом сме извор. Щом сме извор сме длъжни да правим избори, да имаме отговорности, да течем, но и да изтичаме. Подгизнали в недоумение относно пропастта, която зее между „аз в живота“ и „животът в мен“, ние се опитваме да се измъкнем с номера „нито да съм в живот, нито да съм в смърт, нито да съм никъде, а да ме няма, но някъде“. Човекът не е само душа, опакована в някакво случайно тяло, което да въздиша по звездите и безпределните небеса, по изсъхващите и падащи слънца като златни монети, отронени от съкровищницата на преходността. Човекът е и всички неща извън себе си, извън тялото си. Той присъства във вятъра, който брули клоните на дърветата, в снежинките, топящи се в дланите му, той е всичко това, което си представя, чува, усеща, защото всичко от света е боята, която изпълва с цвят черно-белите му контури, точно както детето оцветява със старание (но понякога, излизайки от очертанията) своя любим анимационен герой.

Но всичко това не идва от това, което е човекът, не идва от мен, не идва от нас, не идва от нещо генерализирано и обобщено, нито от нещо субстантивирано и единично. Идва от там, където ни няма. Идва от никъде, но с едно някъде наум. Защото това някъде е нишката на Ариадна, свързваща ни с живота „тук и сега“. Това някъде определено е ВСИЧКО, от което имаме нужда, за да се върнем в живота и да спрем да търсим доброто отвъд самото него и отвъд самите себе си. Ернст Ренан пише: „За да постъпва добре на този свят, човек трябва да умре вътре в себе си. Човекът не идва на този свят, само за да бъде щастлив, той не е тук, за да бъде просто честен, той е тук, за да извърши велики дела за човечеството и да постигне благородство.“ Да умреш „вътре в себе си“ означава, когато попаднеш в лабиринта на битието

и когато изпаднеш в безизходица, почувствал вече нищото, да дадеш всичко от себе си, за да не позволиш никой друг да почувства тази, ослепяваща морала, пустош.

В заключение бихме могли да обобщим, че етико-онтологическите аспекти на нямането са съответно свързани с това доколко начинът на приемането на съществуването на нищото ни прави по-добри или по-лоши хора и доколко свободата от настояще ни прави бъдеще. Именно това, което Сартр нарича екзистенциална криза е моментът, в който „губим почва под краката си“. Някои субективно го изживяват като безкрайно пропадане, а други – като летеж. Сблъсъкът с нищото, липсата, нямането ражда добродетели. Всяка конфронтация между нищото и нещото ражда стъпка напред и тази конфронтация не бива да е война на живот и смърт, а смърт на войната и възвръщане към живота.

Литература:

Лаерций, Д. 1985. *Животът на философите*. София: Народна култура.

Соломон, А. 2018. *Далече от дървото*. Превод от английски: Ина Димитрова, Росен Люцканов. София: Изток-Запад.

Ортега-и-Гасет, Х. 1948. *Мисията на библиотекаря*. Превод от испански: д-р Николай Николаев. София: Книпеграф.

Ренан, Е. 1992. *Животът на Исус*. София: Народна култура.

Сартр, Ж.-П. 1988. *Погнусата*. Превод: Мария Коева. София: Народна култура.

СЛУЧАЯТ „АШЛИ Х“ – АРГУМЕНТИ „ЗА“ И „ПРОТИВ“

Keywords: bioethics, ethical theories, value of life, care, disability

Abstract: ‘Ashley X’ Case leaves a trace in the latest history of bioethics and we cannot stay indifferent to it. The aim of this analysis would be reconstruction of ‘Ashley X’ Case in three ethical perspectives – consequentialism, deontology and ethics of care. Using thought experiment we are going to consider what these theories in this case would suggest and what judgment would they give to the Ashley’s parents decision. My arguments are going to be exposed at the end of the article and I am going to rate the decision taken.

В тази статия ще разгледам казуса „Ашли Х“ – име, което остава небезизвестно за биоетиката. Първо ще направя кратка реконструкция на теориите и ще приведа аргументи „за“ и „против“ според три етически перспективи – консеквенциалистка, деонтологическа и етика на грижата. Ще си представим какви аргументи биха привели те в тази ситуация и какво решение биха взели за Ашли, т.е. ще проведем един етически мисловен експеримент. В заключение ще посоча и своите аргументи за това подкрепям или не решението за интервенцията на Ашли, как бих постъпила аз самата в такава ситуация и правилно ли е решението, което са взели родителите ѝ според моята гледна точка.

Да започнем с анализ на консеквенциалистката перспектива. Според тази етическа теория е възможно да бъдат калкулирани ползите и вредите. Консеквенциализмът или утилитаризмът в частност насърчава максимизирането на общото количество добруване или полезност (utility). Необходимо е да действаме така, че да има най-добри последици за възможно най-голям брой хора. Качеството на последиците дори се измерва, калкулира и преценява спрямо това колко добруване или полезност ще получим накрая. Хората трябва да предприемат действия, които носят най-много удоволствие и най-малко болка за най-малко хора. Утилитаризмът е особен именно с това, че е важна общността, хората, а не само индивидът, както в античния хедонизъм¹ например. Консеквенциализмът приема, че моралната правота или погрешност на действията зависи от следствията, до които води.

¹ Основан от Аристип от Кирена. Концепцията му се състои в твърдението, че „щастие се състои в предизвикването, изпитването и постигането на наслада“ (Видева и Горанов, 2010: 59). Имат се предвид телесните наслаждения, които се явяват крайно благо.

Дадено действие, дори понякога да е несправедливо, може да бъде приемливо, ако носи повече общо благо. Тази теория говори на езика на обществото – преценява какво е добро за цялото общество.

Според утилитаристите нравствени са "правилата за ръководство на човека в неговите постъпки, чрез съблюдаването на които човечеството достига състояние, възможно по-свободно от страдания и възможно най-богато с наслаждения" (Видева и Горанов, 2010: 66). Когато един проблем за недостигът на ресурси бъде поставен пред тази етическа теория, утилитаризмът опитва да измери оставащите години живот на дадения индивид или очакваните години с високо качество на живот, което едно или друго решение би осигурило. Теорията изчислява дори способността на пациента да помага на другите в бъдеще и неговият социален статус – с какво би послужил на обществото е важно. По този начин утилитаризмът препоръчва да бъдем неутрални дори към своите близки и да извършваме действия, полезни за обществото, които обаче може понякога да вредят на най-близките ни хора.

Друга етическа теория, която ще реконструирам в тази статия е деонтологичната етика. Според нея има определени действия, които сме морално задължени да не извършваме при каквито и да било положителни следствия за независимо колко брой хора. Ние дължим уважение (respect) към всеки човек и това произлиза от човешкото достойнство, което притежава всеки отделен човек. Според деонтологията броят на хората по отношение на морала няма значение. Елизабет Енскъм смята, че моралът не следва да има нищо общо с калкулиране на последствията. „Мил приема, както видяхме, че не е въпрос за изчисляване на конкретните последици от действие.. При Мур и следващото поколение академични моралисти в Англия намираме напълно очевидно, че „правилното действие“ е това, което довежда до възможно най-добрите последици“ (Anscombe, 1958: 7)². Теорията приема, че моралната правота или погрешност на действията зависи от това дали самото действие е в съгласие с определена морална норма, предписание. Деонтологията се опира на моралните принципи, като например Кантовия императив, както и на правила, произтичащи от тях. Тези правила или норми трябва да се спазват независимо от ситуацията и дали те ще донесат нещастие на други хора. За Даниъл Денет деонтологията е просто следване на норми. Но тази теория оставя възможност за йерархизиране – можем да поставим на първо място доброто на близките си, а не на цялата общност.

² 'Mill assumes, as we saw, that there is no question of calculating the particular consequences of an action. In Moore and in subsequent academic moralists of England we find it taken to be pretty obvious that the 'the right action' is the action which produces the best possible consequences' (Anscombe, 1958: 7). Преводът е мой.

Кант твърди, че принципите на морала могат да бъдат представени единствено като свободни от всичко емпирично, да бъдат намерени в чистите понятия на разума и никъде другаде. Задача на етиката е да обоснове тяхната възможност и тяхното съдържание. Моралната стойност на една постъпка не зависи от нейното емпирично съдържание, което е видимо, а от вътрешните мотиви, подтикнали към нейното извършване. Затова етиката трябва да изследва вътрешните принципи на човешките действия. Една постъпка е морална, когато се върши добро не поради една или друга склонност, а само от чувството за дълг.

Кант прави извод че "една постъпка от дълг има своята морална стойност не в целта, която трябва да постигне с нея, а в максимата, според която се взема решение за нея, следователно не зависи от действителността на постъпката, а само от принципа на искането, според който постъпката е извършена без оглед на всички предмети на способността за желание" (Видева и Горанов, 2010: 158) .

Последната теория, която ще разгледам е етиката на грижата. За нея важни са качества като самата способност за грижа. Централна точка е значението на грижата и зависимостта ни едни от други – не само на тези, които са уязвими по очевиден начин като деца, възрастни, хора с увреждания, но и на всеки здрав човек. Никой човек не може да се справи напълно сам. Още Аристотел говори за човека като „*zoon politikon*“ – социално същество. Според теорията самите социални отношения, в които встъпваме, определят нас самите и другите и са част от идентичността ни. Но в основата на тази грижа има труд, „грижовен труд“ – обикновено женски, тежък, неплатен и всекидневен. Труд, който обаче се определя като не-труд. Грижата се приема „като тежест, бreme и себеотрицание, а възприемането на увреждането като лична трагедия“ (Младенов, 2021).

Възниква и движението „Независим живот“, чиято цел е да осигури правата на хората с увреждания – те да бъдат равни и да имат възможност за избор и контрол в ежедневието си. Ленард Дейвис заявява: „Недъгът [impairment] е правило, а нормалността е фантазия. Зависимостта [dependence] е реалност, а независимостта [independence] е самозалъгване.“ (Davis, 2002: 31)“. Дейвис подчертава „универсалния характер на човешката взаимозависимост“ (Младенов, 2021). Не е възможно човек да живее сам, да бъде отделен – той е зависим от другите – от родители, институции, технически помощни средства, финансова помощ и т.н. . Но в самата дума „независим живот“ възниква едно противоречие – хората с увреждания не могат да водят напълно самостоятелен живот, те се нуждаят от асистенти, които да се грижат за тях. „От гледна точка на движението за независим живот обаче да бъдеш „независим“ не означава да бъдеш самостоятелен или самодостатъчен, а да имаш достъп до

подкрепа, която е организирана така, че човекът, който я използва, да има възможност за избор и контрол в своето ежедневие“ (Младенов 2021). Идеята за независим живот не отрича взаимозависимостта, дори я надгражда. „Както квадриплегикът има нужда от електрическа инвалидна количка, която да може да контролира с устата или езика си, така и гражданинът се нуждае от информационни технологии, законодателство, което го защитава, и глобални институции, осигуряващи сигурност и мир“ (Davis, 2002: 30). Младенов говори, че *Конвенцията за правата на хората с увреждания* (КПХУ) утвърждава независимия живот като всеобщо човешко право.

От друга страна стои патерналистичната грижа – „грижа, при която интересите и желанията на полагащия грижи доминират, а получаващият грижи е лишен от възможности за избор и контрол.“ (Младенов, 2021). Много често грижите за хората с увреждания биват поемани от родители, близки или други медицински лица. Така техният живот бива подчинен на тяхната воля, отбелязва Младенов. За тези хора грижата се превръща в „потисничество“ или „покровителство“ (Oliver and Barnes, 2012: 66). Тези хора биват определяни като едно „бреме“, те са ненужни и само паразитират, живеейки благодарение на другите. Критика на понятието за грижа откриваме при „етиката на грижата“, „която се разработва и популяризира от феминистки философи като Джоан Тронто (Tronto, 1993) и Ива Китей“ (Kittay, 1999; 2018) (вж. Младенов, 2021). В традиционните семейства „грижата най-често бива отнасяна към естествената роля на жената – на която се приписват едва ли не вродените качества на онази, която поначало трябва да полага грижа – феминистката теория и практика обръщат особено внимание на този проблем“ (Генова, 2020:10). Наблюдава се полово неравенство – рядко мъжете поемат тези грижи, докато жените освен грижите за семейството си, полагат и грижовен труд за възрастни, деца с увреждания. На жените се „гледа като на извършващи непроизводителен труд, тоест като такъв, който не произвежда стойност сам по себе си“ (Генова, 2020:14). Женският труд е обезстойностен – той е неплатен и на него не се гледа като на действителен труд, отбелязва Неда Генова в „Грижата като стока“³.

Необходимо е обаче и да разграничим егалитарната грижа - „Том Шекспир и неговите сътрудници (Shakespeare et al., 2017) отбелязват, че отношенията между човека с увреждане и неговия личен асистент често наподобяват отношения между приятели“ (Младенов 2021). „Работничките в домове са поставени в една особена ситуация. От една страна, те трябва да удържат позицията си на наети служителки, сблъсквайки се с всички напрежения и зависимости между работодатели и работници. От друга, те постепенно стават „част от семейството“, но не съвсем. Тази двойственост между „наемна работничка“ и „член на

³ Повече за женският тип грижа и грижовния труд в България – <https://levfem.org/grizhata-kato-stoka/>.

семејството“ е структуроопределяща за грижовния труд в дома“ (Вайсова, 2020:47). Така между асистента и обекта на грижата наистина можем да наблюдаваме споделяне, оказване на доверие, уважение, с една дума – приятелство. „Важно условие са добрите условия за труд на асистентите, по-доброто заплащане и безопасна среда за работа“ (Mladenov, 2019: 11). Добрите условия и заплащане осигуряват и по-добрата връзка между получаващия и отдаващия грижа.

А сега е време и да разгледаме конкретния случай на Ашли Х. и да видим какви етически проблеми поставя и стоят пред нас. Нейният случай е представен от Андрю Соломон в книгата му „Далече от дървото“. Използвам неговото представяне на случая, защото макар че има и други, той детайлно представя основните лагери и освен това е провел дълго и подробно интервю с баща на момичето. Разказва за една терапия, разтърсила света на тежките увреждания. Момичето се ражда здраво, но в третия месец бива диагностицирано с енцефалопатия⁴ – мозъчно увреждане от неизвестен произход. В резултат на заболяването Ашли няма способността да говори, храни или да се обръща - единственото, което може да извършва е да спи, да се буди, да диша и да се усмихва, пише Соломон. В последствие родителите се съгласяват да ѝ бъде поставена гастростомна система. Родителите ѝ започват да наричат Ашли „ангел върху възглавница“ (pillow angel). Причината за това е, че през повечето време тя лежи и „не смущава родителите си“ (Соломон, 2018: 384) изобщо. Това определение остава и за други деца с подобен тип тежки множествени увреждания⁵. Но с нарастването на тялото ѝ, грижите за Ашли стават все по-трудни за родителите ѝ. Бащата споделя, че най-големият враг за детето е нарастването на размери и тегло. Когато Ашли е на шест години майка ѝ си спомня за съседка, която е преминала през хормонална терапия, за да предотврати прекомерната си височина и тогава им хрумва идеята – растежът на Ашли трябва да бъде

⁴ „Трайните (стационарни или прогресиращи) поражения на главния мозък, за които условно ще използваме термина енцефалопатии, не са редки явления при децата. Честотата на енцефалопатиите не е известна с абсолютна точност. Причината за това е преди всичко в липсата на единство относно критерия за диагнозата на тези заболявания... Етиологичните фактори, обуславящи енцефалопатиите, са извънредно разнообразни и сложни. Едни от тях са доказани, други са още неизвестни. Някои от енцефалопатиите са вътреутробни придобити..., други са последица на увреждане в перинаталния период..., трети са резултат на постнатални поражения на мозъка, четвърти се дължат на наследствени отклонения.. Общо етиологичните фактори могат да се поставят в две основни групи: екзогенни и ендогенни. При екзогенните се поразяват клетките на развиващия се организъм, а при ендогенните – генеративните клетки на родителите преди оплождане. Енцефалопатиите като заболявания, при които се поразява най-ценното у човека – неговият мозък с безкрайно сложните си и многообразни функции, представляват сериозен социален проблем на нашето съвремие“ (Керековски, 1988: 100-102).

⁵ „Тежки множествени увреждания (ТМУ) имат онези, които страдат от много на брой непреодолими дефицити. Някои такива хора нямат контрол върху движенията си, походката, вербалното мислене и способността за самосъзнание. На вид повече или по-малко подобни на всички останали, те може да не са в състояние да научат името си, да демонстрират привързаност или основни емоции като страх и удоволствие, да се хранят. Въпреки всичко тяхната човешка същност е неотстранима и често са обект на силна обич“ (Соломон, 2018: 356-357).

ограничен. Родителите са притеснени, че детето плаче продължително време дори след като кихне и се питат какво би се случило, когато дойде месечния ѝ цикъл. Родителите желаят извършването на процедура по намаляване на растежа чрез използване на естроген, както и хистеректомия – отстраняване на млечните жлези, за да предотвратят бъдещите неудобства. Тези процедури ще направят тялото ѝ по-лесно за вдигане и придвижване, което „ще означава по-добра циркулация на кръвта, по-добро храносмилане и по-добър мускулен тонус“ (Соломон, 2018: 385). Но така Ашли ще остане завинаги в детското си тяло. Ще подобрят ли тези процедури обаче качеството ѝ на живот?

През 2004 г. тази операция бива извършена, а максималната ѝ височина остава 1.35, теглото – 28 килограма. Операцията лишава Ашли от менструация, както и от наличието на гърди. След като лекарите публикуват протокола от процедурата, следва бурна публична реакция. Последват обвинения към системата за позволяването на подобна процедура – липса на подкрепа на родителите, желание за порицание на докторите. Феминистка организация заявява своята липса на изненада, че подобна „терапия“ е извършена върху малко момиче, удобно за мишена за „обезобразяване и десексуализация“ (Соломон, 2018: 386). Торонтски вестник говори за създаването на „недъгави по поръчка“ (Соломон, 2018: пак там). Родители на други деца с увреждания също се включват в спора. Тези реакции шокират семейството на Ашли, както и лекарите. След този случай Вашингтонската система нарежда в болниците да бъде назначена трета незаинтересована страна, която да защитава интересите на лицата с увреждания в случай, че такава процедура отново бъде поискана. През 2010 г. Сиатълската етическа работна група обявява решението за етически приемливо, защото ползите и рисковете са такива, каквито и други родители на деца с увреждания биха приели.

Губи ли Ашли своята идентичност? Според Питър Сингър, утилитарист, най-важното е Ашли да не изпитва страдания и да може да се наслаждава, доколкото е способна. Нейната ценност е в обичта на родителите и близките ѝ към нея. Не бива да се пречи на деца като нея да получат терапия, подходяща не само за тях, но и за семействата им. По-достойно ли е да използват системи, които да я повдигат? Така запазват ли достойнството ѝ в по-голяма степен? Едва ли. Ашли няма да стане прекалено тежка и така няма да има нужда от системи за повдигане като въжета и скрипец. Семейството ѝ изцяло се отдава на грижата за нея и дори отказва наемането на сестра, медицинско лице, което да поеме грижите за нея. Те чувстват по друг начин близостта с детето си, когато самите те го носят на ръце. За тях е важен допирът на Ашли до своите близки, а и за самата нея това е за предпочитане „пред допира до стомана“ (Соломон, 2018: 388). От полза ли е тази процедура за Ашли или е в полза само за семейството ѝ? Процедурата не само облекчава живота им, но и така те могат да отделят повече внимание

на нея, за да бъде животът ѝ по-приятен. Родителската грижа вероятно ще удължи живота ѝ. Важното е, че родителите ѝ никога не са обмисляли да я изоставят. Ашли губи своя ръст, потенциал за сексуална зрялост, но тя не ги осъзнава тези неща и не ги приема като мъчителна загуба. Важни ли са изобщо за нея? Не всичко, което за нас е ценност, в нейната ситуация е толкова ценно, ако то бъде причина за болка по-нататък във времето. Соломон привежда за пример и активистката Ан Макдоналд, която е също „ангел върху възглавница“. Тя споделя, че Ашли ще бъде завинаги „Питър Пан“..., но не е късно да се научи да комуникира“ (Соломон, 2018: 389).

Това е историята на Ашли накратко. А сега ще я огледаме през парадигмата на различните етически теории и ще видим как те биха и биха ли изобщо препоръчали такова решение за Ашли Х. Според утилитаристката теория най-важно е по-голямото щастие за по-голям брой хора. След тази операция страданията на Ашли намаляват, те ще бъдат превъзможнати и за в бъдеще, защото никога няма да усети менструалните болки или пък да страда от рак на гърдата, което е упоменато като често срещано заболяване в семейството ѝ. В такъв случай Ашли няма да изпита поредица от болки, които дори няма да успее да изрази поради своето заболяване. Ще бъде като затворена в себе си без никакъв шанс да каже какво ѝ е и как се чувства, да сподели всички тези емоционални преживявания, които изпитва едно здраво дете в юношеска възраст. Никога няма да може да се скара с родителите си, да изпита разочарование от приятели или от първата си несподелена любов. Така, че извършената операция от утилитаристична гледна точка би донесла повече щастие за момичето. Също така ще донесе щастие и за родителите – те няма да изпитат трудността от това да я повдигат и винаги ще могат да бъдат съвсем близо до нея, да я прегръщат и носят на ръце. Питър Сингър казва: „ако можем да предотвратим случването на нещо лошо без да жертваме нещо със сравнима значимост, ние сме морално задължени да го направим“ (Singer 1972: 231). За Сингър Ашли изобщо не е и личност, тя няма personhood. Тя е ценна само за своите родители и за това процедурата е оправдана. За нея това състояние е правилно – дори това оставане завинаги в детско тяло ще бъде добре, защото поне ще съответства на когнитивното ѝ развитие.

Деонтологичната теория се занимава с правилата и нормите. Но какво правило можем да приложим към този случай? Никакво правило или максима не може да ни помогне да вземем подобно трудно решение. Какво би ни казал вътрешния глас? „Нито една.. етическа система не е била практически изчислима..., когато става дума за морални проблеми от реалния живот“ (Денет, 2014:214). Имаме ли правото да „осакатим“ едно същество, което няма възможността да направи избор за себе си? Какъв е скритият мотив зад тази процедура?

Наистина ли е за доброто на Ашли или за улесняване животът на родителите? Важен е мотивът зад постъпката ни. Ако мотивът за извършването е наистина доброто на Ашли и нейното по-добро бъдеще и евентуално удължаване на живот, то деонтологията би отсъдила положително. Дори е наш дълг да извършим това за нейното щастие. Ние сме длъжни да запазим нейното достойнство като човешко същество, независимо от нейното състояние. Но в случай, че зад процедурата мотивът е единствено по-лесната грижа за детето – това, че ще бъде по-малка завинаги и ще могат лесно да повдигат, то деонтологията по-скоро би била против.

Какво обаче би отсъдила етиката на грижата? Какво се случва с тези родители, които полагат тежки грижи за това дете? Ашли никога няма да може да бъде самостоятелна, тя винаги ще бъде зависима от грижите на някой друг. Родителите ѝ губят своя социален живот, губят контакти с приятелите и познатите си. Понякога самите родители губят връзката помежду си и стигат до налудничави мисли като убийство на собственото си дете. Над тях непрестанно тежи бремето на болното дете – дете, което няма да се възстанови. Нищо от това, което са си представяли, че това дете ще постигне и ще бъде, няма да се случи. А единственото, което могат да направят е да се грижат за нея - всекидневно и неуморно. А когато стане прекалено тежка, какво се случва? Няма да могат да имат същия интимен контакт с нея. Ще бъде необходима и сестра, която да се грижи за Ашли, като по този начин родителите ще се отчуждят от детето си. Етиката на грижата би отсъдила „за“ в полза на родителите – те имат нужда от това да бъдат до нея, но и да и да бъдат улеснени в грижата за детето си.

От друга страна обаче етиката на грижата защитава правата и достойнството на хората с увреждания. Общностите на хората с увреждания и родители на деца със сходни увреждания смятат, че хората с тежки множествени увреждания имат човешко достойнство и подобни процедури им отнемат това достойнство. Те са против подобни интервенции. Родителите не позволяват на Ашли да направи избор – но възможно ли е тя изобщо да направи такъв избор? Те я лишават със своето решение от жизненоважни неща като сексуалната активност и възможността да бъде майка някой ден. Може би е имало шанс да се подобри състоянието ѝ, да започне да комуникира пълноценно с родителите си и тогава да бъде решено дали да се извърши процедурата или не. На шест години обаче родителите ѝ вече са изгубили надеждата и са взели това решение, но те нямат начин да достигнат до нея и да разберат какво тя мисли. А тя може би иска да живее пълноценно. Никога няма и да разберат какво тя би казала.

Извършената процедура върху Ашли я лишава от право на интимен и сексуален живот, от правото да бъде родител и евентуално да участва в обществен живот. Но ние трябва да се

запитаме дали това е ценно за Ашли, дали тя изобщо би могла да се възползва от тези права, които ние смятаме за напълно неотменни. Заболяването ѝ предполага неподвижност на тялото, интелектуално и когнитивно изоставане. Ашли така или иначе не може да бъде пълноценен индивид по стандартите на обществата ни критерии – не може да си играе с другите деца и да общува с тях, няма да може да се научи да комуникира и няма да бъде самостоятелна. Не е ли по-важно липсата на страдания от възможност, от която тя така или иначе никога не би могла да се възползва поради увреждането си? Лишаването ѝ от сексуална активност и от нормален ръст ѝ позволява да води по-щастлив живот, да бъде по-добре обгрижвана от родителите си и да бъде в постоянен близък контакт до тях през целия си живот. Това, което за нас представлява щастие, не винаги за някой друг означава същото. Ако за нас е създаването на семейство, то за нея щастие е да не изпитва болка и да бъде с родителите си възможно най-много време. А може би и обстоятелствата в този момент са притиснали родителите ѝ да вземат това тежко решение. Те са загубили надежда, че тя може да има нормално развитие, че ще може да развие своите когнитивни умения. Мисля, че родителите ѝ повече от всички други хора са осъзнали от какво тя има най-много нужда – обичта на родителите си. Ашли сама не може да вземе това решение за себе си, защото не е способна да говори. Те приемат реалистичната оценка за възможностите за подобряване – подобряване няма да има. Но достатъчно основание ли е това да има нормално тяло, за да я лишим от по-голямото щастие, от това да не изпитва никога повече болка? Това се оказва най-важното за родителите ѝ. Родителите ѝ проявяват патернализъм – това ограничава нейната автономия, но за нейно добро – за да бъде по-здрава, за по-дълго време.

Аз подкрепям решението на родителите ѝ и го смятам за правилно в тази ситуация. Те е трябвало да избират пред живот, пълен с болка или живот, лишен от страдания за детето си. А никой родител не иска детето му да страда. Те ѝ осигуряват именно това – свят без болка, свят изпълнен с родителска обич, свят, лишен от злото в света. Подобно е била ситуацията и на Буда – родителите му са скрили действителността в света, но той е имал възможността да разбере, а тя – не. Тя никога няма да опознае света такъв, какъвто в действителност е. Ще остане завинаги в своята вила Вилекула.

Повечето етически теории биха одобрили решението на родителите на Ашли Х, макар и с известни уговорки. Те са „за“, защото тази процедура наистина осигурява щастие на детето Ашли, което пък спомага за удължаването на живота ѝ. В състоянието ѝ на множествено увреждане решенията винаги са много комплексни и трудни и родителите са единствените, които биха знаели най-добре какво да направят за детето си. Въпреки лишаването ѝ от жизненоважни функции, това се оказва добре за нея, защото тя е свръхчувствителна и най-

малкото нещо я кара да плаче. А когато тя остане мъничка и няма да изпита промените в тялото ѝ през периода на юношеството, това ще ѝ осигури повече безгрижно детство и ще запази връзката ѝ с родителите ѝ. Ако вземем небезизвестния пример на Томас Бойс, то бихме казали, че Ашли е една „орхидея“ – едно свръхчувствително дете. Ако тя попадне в нестабилна среда, тя ще страда, но може да процъфти, ако бъде отгледана по подходящия начин. Тя може да повехне, ако не получи достатъчно грижи и любов, говори Бойс. Ашли Х завинаги ще остане в своя малък детски размер и никога няма да го осъзнае, но за нейното състояние това е най-доброто, което би могла получи.

Литература:

Апостолова, Р., Вайсова, Л., Генова, Н. 2020. *Грижата като стока. Проблеми на грижовния труд в България*. София: ЛевФем ISBN: 978-619-188-383-7 <https://levfem.org/grizhata-kato-stoka/>.

Аристотел. 1995. *Политика*. София: Фондация "Отворено общество".

Бойс, Т. 2019. *Детето – орхидея или глухарче*. София: СофтПрес.

Видева, Н., Горанов, П., Андонов, А. 2010. *Етика и право*. Учебник за 10. клас. София: Минерва.

Денет, Д. 2014. *Опасната идея на Дарвин. Еволюцията и превъплъщенията на живота*. София: Изток-Запад.

Керековски, И. 1988. *Нервни заболявания в ранното детство*. София: Медицина и физкултура.

Младенов, Т. 2021. *Социалният модел на увреждането, независимият живот и идеята за „грижа“*. София: Критика и хуманизъм (под печат).

Соломон, А. 2018. *Далече от дървото*. София: Изток-Запад.

Anscombe, E. 1958. *Modern Moral Philosophy* // *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. Vol. 33, No. 124. Cambridge University Press.

Davis, L. J. 2002. *Bending over Backwards: Disability, Dismodernism, and other Difficult Positions*. New York: New York University Press.

Kittay, E. 1999. *Love's Labor: Essays on Women Equality, and Dependency*. New York: Routledge.

Mladenov, T. 2019. 'What is good personal assistance made of? Results of a European survey', *Disability & Society*, Vol. 35, No. 1, pp. 1-24.

Oliver, M. and Barnes, C. 2012. *The New Politics of Disablement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Tronto, J. C. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

Shakespeare, T., Porter, T. and Stöckl, A. 2017. *Personal Assistance Relationships: Power, Ethics and Emotions*. Report on ESRC Project ES/L007894/1. Norwich: University of East Anglia.

Singer, P. 1972. "Famine, Affluence, and Morality," *Philosophy and Public Affairs* 1, pp. 229–243.

ЧОВЕКЪТ – ИМАНЕНТНО ЗЪЛ ИЛИ ПОДЧИНЕН НА АВТОРИТЕТА

Keywords: freedom, authority, experiment, death camp, social conformity;

Abstract: The article is organized as follows: (1) The concept of freedom as an essential part of human society; (2) The man between democracy and tyranny; (3) The rise of death camps as extermination facilities, the Eichmann trial and Hannah Arendt's concept of banality of evil (4) The Milgram experiment and the aftermath; (5) Zimbardo prison experiment and the power of roles and rules; (6) An attempt is made of a brief interpretation of the concept of duality of man.

Свободата като фундаментален принцип е онова ръководно начало, което подчинява цялата човешка история от зараждането на цивилизацията до днес. И още – тя оформя човека, като едновременно задава неговите граници и го мотивира да ги разшири и преочертае. Но свободата не върви сама – тя е винаги ръка за ръка с волята и отговорността. Тя е наше изконно, човешко право. Всички се раждаме свободни – но дали оставаме такива? Неслучайно Жан-Жак Русо постулира, че човек се ражда свободен, а навсякъде е в *окови*. Различните индивидуални и социални желания за освобождение, като избягване от колониалните сили, избягване от класовата тирания, избягване от социалния и държавен натиск, избягване от социалното възприемане на мъжкото превъзходство и избягване от сексуалното потисничество, стават значими в рамките на изискванията на свободата. В този ред на мисли през последните два века „свободата“ е самият смисълът на политиката; от друга страна, политиката е начинът на самоутвърждаване на свободата. Хана Аренд, чиито идеи изразяват виждането, че политиката е водещ начин на война срещу тоталитаризма, всъщност се опитва да придаде ново значение на политиката, казвайки, че „*политиката е свобода*“. Въпреки че свободата придобива конкретни значения в съвременните дебати, то тя така и никога не престава да бъде обект на политика. Още от бащата на политиката – Аристотел – знаем, че човешкото същество е *zoon politikon*, с други думи *социално животно*, а политическите теоретици оттогава използват неговия евокативен термин като отправна точка. Какво е неговото значение и какви са скритите смисли зад него? Политиката в човешкото общество представлява разновидност и разработка, чийто модел намираме в естествения свят, като от еволюционна гледна точка кооперативното поведение и сложните социални системи са

изиграли голяма роля при развитието на различни видове, като се започне от мравките и се стигне до китовите. Хората далеч не са единствените политически животни - перспектива, която е едновременно смирена и облагородяваща. И все пак *нашата* политика е уникална по някои важни начини. Ние сме носители както на демокрацията, така и на тиранията. В едно свободно човешко общество бихме предположили, че всеки е с равни права и задължения. Но един бърз поглед назад в историята може да ни покаже каква е истината – всъщност робството е съвсем обичайна част от ежедневието до миналия (а някъде дори и в този) век. И това не спира до тук – робството не е крайният предел на човешкото въображение – тоталитарните режими водят със себе си т. нар. концентрационни трудови лагери – един продукт на система, в която човешкият живот е обезценен, личността – обезличена, а жестокостта – обичайна.

Когато говорим на такава тематика няма как да не направим моментална асоциация с печално известния лагер на смъртта Аушвиц, който се намира в територията на днешна Полша, край град Освиенцим, към когото по-късно се добавя и огромната допълнителна площ на Аушвиц-Биркенау (Аушвиц II). По своята същност концлагерът е своеобразна фабрика за унищожение, която работи на принципа на рационализацията. Лагерът става матрица на политиката на XX век - парадигмата Аушвиц не се придържа към тоталитаристката парадигма и аналогите с нея няма как да са директни. Самото означаване на топоса с понятието „*лагер*“ е своеобразна формализация, но не и генерализация – това е една форма, която е изпълнена с различно съдържание, т.е. форма на особеното, на изключението, превърнало се в пример. В своят разказ за преживяното Виктор Франкъл споделя: „Мисля, че Лесинг е казал някъде: „*Ако от някои неща не загубиш разума си, значи нямаш разум.*“ Ненормалната реакция при ненормални обстоятелства е нормално поведение. Дори ние, психиатрите, очакваме в неестествена ситуация, каквато е изпращането в лудница, човек да реагира толкова по-ненормално, колкото по-нормален е всъщност“ (Франкъл 2013: 27).

Но дали цялата тази идеологическа налудност, това механизирание на унищожението и прецизното изграждане на свят, в който витае такова зло, което, ако използваме интерпретацията на Хана Аренд, е рационализирано и безгранично, т.е. би могло да се разпростре в целия човешки свят, е вродена, иманентна за природата на човека и за това той *прави* такава история¹ (в Хегеловия смисъл на думата) или пък целият този кошмар би могъл да се обясни чрез въздействие на авторитета върху изпълнителите? За да отговорим на този въпрос ще трябва да посегнем към инструментариума на човешката психика и да видим наличните данни от направени в тази насока експерименти.

¹ Според Хегел движещата сила на това, което става в историята, е потребността, инстинктът, предразположението и страстите на човека, т.е. индивидуалният труд и активност са материалът за писане на историята – по този начин човек сам *прави* историята.

В полето на психологията подчинението пред авторитета е обект на изследване отдавна. Самият акт на подчинение е свързан в много голяма част с явлението *конформизъм* и поради тази причина е уместно да разгледаме приликите и разликите между двете понятия и до каква степен първото е свързано със склонността на хората да възприемат мнението на групата и до колко със страха, че ако не се подчинят, ще бъдат наказани².

Стенли Милграм е психолог, роден в Ню Йорк през 1933 година в семейството на унгарски евреи. През 1960 година защитава своята докторска степен по психология в Харвард. През 1963 година той провежда експерименти върху подчинението, които му донасят голяма популярност и подпомагат редица психологически теории да претърпят метаморфози. Опитите на Милграм показват, че, при наличието на авторитет, на когото да се подчиняват и когато се изисква безусловно следване на заповеди, хората са склонни да се абстрахират или напълно да обърнат гръб на своя морал и ценности. Всичко това показва един вътрешен конфликт със самия себе си – от едната страна на везната са моралните устои, а от другата – необходимостта да се подчиним на авторитета. Страхът е вродена, основна човешка емоция, която е помогнала на предците ни да оцелеят в моменти на опасност, но в съвременния (а и не само) свят хората показват готовност за упражняване на насилие и дори жестокост, ако авторитет го изиска от тях. Познатите ни тоталитарни режими от близкото минало са само една малка част от примерите, които са следствие на злощастно съчетание на конформизъм и подчинение, довели до ужасни зверства и престъпления срещу човечеството.

В своята книга *„Поведенческо изследване на подчинението“* Милграм описва проведените опити и стига до заключението, че хората са готови да извършат престъпления, когато са заставени да се подчиняват и в този смисъл когато някой друг носи отговорността за действието и е издал командата. В труда си той взима под внимание изказването на нацисткия офицер Адолф Айхман, че действията му са единствено в резултат на изпълнение на заповеди, а не на собствени решения и липса на морал. Милграм вярва, че склонността на човека да прави каквото му е наредено от авторитета и да е конформист е причина за нацистката жестокост, а не че самият етнос носи закодирана жестокост у себе си. Така може да се направи обобщението, че, в крайна сметка, той отдава поведението по-скоро на ситуацията и обстоятелствата, отколкото на автономни решения и, разбира се, за да не е голословен, той провежда експеримент, с който да докаже тезата си. Експериментът се провежда през 1961 година в Йейл, а повече от десетилетие по-късно Милграм обобщава резултатите с думите: „Наблюдава се как хора с шокираща последователност се подчиняват на исканията на

² Знаем, че страхът от наказание е фундаментална човешка реакция, която се формира у индивида още в зараждането на моралната личност – според Л. Колберг страх от наказание е стадий, влизащ в т.нар. *предконвенционален морал*.

авторитета и извършват действия, които са коравосърдечни и жестоки... Значителна част от хората правят онова, което им се казва да направят, независимо от съдържанието на действието и без ограничение на съвестта, дотогава, докогато разбират, че заповедта се дава от легитимен авторитет“ (Milgram 1974). Някои от причините, които той изтъква за високото ниво на подчинение са: репутацията на Йейлския университет, където се провел експериментът и вярата на участниците, че се цели научен прогрес посредством опитите; участниците знаели, че експериментът, макар и болезнен, не е опасен.

Самата идея за общество, както и неговата структура включват в себе си подчинението – хората са съгласяват да се откажат от независимостта си и да се подчиняват на правила, изготвени от други хора, в замяна на правата, които получават като членове на социума. Това явление се наблюдава дори и в държавни устройства като модерната демокрация, например. Законите са правила, които се изпълняват въпреки личностните принципи и убеждения на индивидите в интерес на колективното благо. По този начин понякога определени политически режими или системи могат да подтикнат отделния индивид да извършва антихуманни престъпления - по време на война войникът не се пита дали е лошо или не да се бомбардира определено селище или да се застрелват хора - част от американските войници във Виетнам разказвали, че заповедите, които изпълнявали ставали неприемливи постепенно, докато не се озовали в ситуация да избиват невинни хора. За разликата между действието на тялото и ума ни казва Виктор Франкъл: „Тялото има по-малко задръжки от съзнанието. Още от първия момент нататък то добре се възползва от новата свобода“ (Франкъл 2013: 72)

Друг експеримент, който предизвиква интерес в изследването на поведението на хората и как и защо може то да бъде чудовищно, е този на Филип Зимбардо, проведен през 1971 година в Станфорд. Това е т.нар. Станфордски затворнически експеримент, целящ да покаже как всъщност се държат хората и как се изменя тяхното поведение в случай, че получат власт. Макар и бързо прекратен (само след шест дни), опитът показал влиянието на неограничена власт върху ценностите и морала на участниците. Последните били 24 души от т.нар. *средна класа*, които били разделени на случаен принцип на две групи – *затворници* и *надзиратели*. Цялата обстановка на експеримента била в унисон с целта – участниците трябва максимално да се вживеят в ролята си, за да се отчете максимално обективно евентуалната промяна в тяхното поведение. И така, тези, които били определени като *затворници* са арестувани, съблечени и преминават през всички стандартни за действителни затворници процедури³. На пазачите били дадени свирки, палки и белезници, както и правото да правят,

³ Дрехите им биват иззети, а на тяхно място получават затворнически одежди, които премахват индивидуалността им и ги обезличават моментално. Всеки един от тях носи верига, за да осъзнае, че е лишен от всякаква свобода. Освен това, вместо имена са им дадени номера – аналогия можем да

каквото поискат, за да поддържат реда. В крайна сметка обстановката станала толкова агресивна, че ситуацията започнала да ескалира прекалено бързо и да излиза извън контрол. Всички надзиратели се държали авторитарно, като превишавали и злоупотребявали с властта си.

Следвайки гледището на Ерих Фром за наличието на определена същност, на природата у човека, която обаче не се проявява в определена субстанция, присъща само за него, а показва, че същият непрекъснато се изменя, то няма как да не се съгласим (поне донякъде), че „Същността на човека е противоречие, иманентно за човешкото битие” (Фром 2000: 82), т.е. че човек не е нито добър, нито лош, а може да бъде и едното, и другото. Наблюдаваме и двете – както алтруистични актове на самоотверженост, така и хора, сдобили се с власт и подкрепени от властващата идеология, които могат лесно да се превърнат в чудовища. Неслучайно за своя експеримент Зимбардо споделя виждането, че всяко деяние, извършено някога от човек, колкото и да е ужасно, е възможно да се повтори и извърши от всеки човек при определен ситуационен натиск и че това изследване разкрива как власт, поддържана от обществото, подтиква добри хора да участват в зли дела.

В историята на философията можем да намерим множество примери за това. Според пиронизма например, доброто и злото не съществуват по природа, което означава, че те не са обективни характеристики, а всички преценки за добро и зло са относителни и съотнесени към този, който извършва нравствена оценка. В четвърта част („За човешкото робство или за силата на афектите” – теореми 8, 30 и 68) на своята *Етика*, Спиноза постулира, че „Познанието на доброто и на злото не е нищо друго освен афекта на радост или скръб, доколкото го съзнаваме” (Спиноза 1981: 229-299) – т.е. нещата, които имат общо с природата на човека не могат да бъдат зло, от което следва, че „ако хората се биха раждали свободни, те не биха образували никакво понятие за доброто и за злото, докато биха били свободни” (Спиноза 1981: 229-299). В традицията на отхвърлянето на християнския морал, в две от своите произведения – *Отвъд доброто и злото* и *Към генеалогията на морала* – Фридрих Ницше счита, че мнозина, които смятат себе си за морални, са в действителност малодушни. Той разглежда социалната трансформация на естествено съществуващото „не-добро” в религиозната концепция за злото, продиктувана от робския морал на слабите и потиснати маси. Накратко, за Ницше концепциите за добро и зло („морал”) са изградени в културно отношение, а не са по своята същност „истински”, тъй като различните култури разработват различни морални закони, за да поддържат обществения ред. В този ред на мисли тази „относителност” на категориите би могла да се отнесе и към останалите категориални опозиции, тъй като „няма

направим и с татуирането на сериен номер на затворниците в концентрационните лагери с цел да станат напълно анонимни, което е свидетелство за дехуманизация на човека.

съгласие между народи и култури относно категории като необходимост – случайност, причина – следствие, възможност – действителност“ (Герджиков 2000: 86).

Събития като Холокоста (и не само) и останалите след тях следи – мемориали, разкази на очевидци, колективна памет и вина, напомнят за способността на човека да използва своя разум не само за сътворяване, но и за унищожение. Тук идеята на руския философ Николай Бердяев за необходимостта от морална оценка на социалните явления се явява и актуална необходима. Според него проблемите на политиката следва да бъдат осмислени именно в категориите на философията и морала, защото, ако се ограничи научният анализ на политическата сфера на действие само и единствено до характеристика на структурата и функциите на механизма на политиката, то съществува реална опасност да се пренебрегне влиянието, което същата оказва върху останалите форми на човешка дейност⁴. Бердяев напомня, че дълг на човека е да „проповядва човечност в най-безчовечните времена“ (Бердяев 2007: 717). Следва да се поучим от историята, и, макар с едно неприятно чувство и самопредизвикан срам от постъпките на нашите себеподобни, да не забравяме, че Мирандола в своята „Реч за достойнството на човека“ неслучайно посочва, че човек заема особено място в света и не е фиксиран към определена степен в йерархията на света, притежава свободна воля и може да избира, а неговото достойнство зависи именно от неговия избор. А този избор - кое ще надделее – зависи само от нас.

Литература:

Аристотел, 1995. *Политика*. София: Отворено общество.

Аренд, Х. 2004. *Айхман в Йерусалим. Репортаж за баналността на злото*. София: Сиела.

Бердяев, Н. 2007. Съчинения в шест тома, Самопознанието. т. 6. София: Захарий Стоянов.

Георгиева, С. 2012. *Политика и морал. Годишник на Икономически университет – Варна. т. 83*. Варна: Икономически университет – Варна.

Герджиков, С. 2000. *Научното обяснение на света*. София: Екстрем.

Зимбардо, Ф. 2017. *Ефектът Луцифер. Как добрите хора стават зли*. София: Изток-Запад.

Мирандола, Дж. 2015. *Реч за достойнството на човека*. София: Изток-Запад.

Ницше, Ф. 2000. *Към генеалогия на морала*. София: Захарий Стоянов.

Ницше, Ф. 2003. *Отвъд доброто и злото*. София: Захараий Стоянов.

Спиноза, 1981. *Етика*. София: Наука и изкуство.

Франкъл, В. 2013. *Човекът в търсене на смисъл*. София: Хермес.

Фром, Е. 2000. *Душата на човека*. София: Кибеа.

Milgram, S. 2009. *Obedience to Authority: An Experimental View*. Harper Perennial Modern Classics.

⁴ Виж Георгиева, С. 2012. *Политика и морал*. Годишник на Икономически университет – Варна. т. 83. с 292-293.

ДУАЛИЗМЪТ НА УЖАСА

Keywords: dualism, horror, fear, principle, subprinciple, love

Abstract: The horror is mainly connected to fear and its different occurrences. There is general difference between fear and horror as the first one is an emotional reaction and the second is an issue which denies the evil as well its negative effect. The horror always forces the man to the good, to the right and the creativity. Its basis is: understanding-rejection-acceptance. The understanding is related to understanding of a situation, a problem, treatment, panic, etc. The rejection has a meaning of unacceptance of the situations and its conditions. The acceptance is connected to a change of the problem's solution. That is how the horror appears like a universal principle together with love.

Обикновено ужасът се свързва със страха, погнусата, паниката, отвращението, отчаянието, като изброените вървят ръка за ръка, когато се изпитва тази емоция. Свикнали сме да го свързваме винаги с нещо негативно, неприятно, зловещо. В сферата на етиката нещо подобно казва А. А. Гришин в своята статия „Нравственото значение на ужаса“: „Разбира се, трудно може да се говори за нравственото значение на ужаса, отчитайки неговия „деструктивен“ характер по отношение на човешката психика. Думата „ужас“ означава крайно негативна емоционална реакция и е естествено човек да се стреми, да се избави както от предмета на ужаса, така и от това крайно неприятно състояние“. Там Гришин се опира на Бердяев, Хайдегер, Киркегор, Демичев и др. Основно се фокусира върху разликата между „Angst“ и „Furcht“ (екзистенциален страх – ужас и мотивиран страх – боязън) присъстваща във философията на Хайдегер, и разликата между страх (проявление на човешката греховност и съответно – принижаване на човека) и ужас (преживяване на бездната между нашата греховна природа и Божествения свят) при Бердяев. Според последния, ужасът може да се изпитва само пред тайнствеността на битието, но не и в ежедневието. Хайдегер пък разглежда ужаса, за разлика от Бердяев, като психологическо състояние и го свързва със сферата на онтологията, но не и на етиката (той не говори за духовно или нравствено преображение на човека). Гришин завършва с обобщение на базата на разбиранията на тези философи, като обяснява, че ужасът има двойствен характер – онтологически и етически. Първият, разбира се е присъщ на западноевропейската традиция, а втория – на руската. На етическа основа се удържа споменатата разлика между страха и ужаса като първото се свързва с греховната природа на

човека, а второто с духовно-нравственото му развитие. Ужасът е свързан с Нищото (страхът от нищото и произлизащия от него ужас – Хайдегер) и е немотивиран (екзистенциален страх) като с това не дава възможност той да се постигне рационално. Именно оттук, започва възможността за неговото нравствено преживяване (Бердяев) – т.е. игнорирането му лишава човек от битийните му възможности за придобиване на свобода и смисъл.

Разбира се, тези основни виждания сякаш търсят смисъла на този ужас, изразяват го онтологически и религиозно в съответното му състояние. Също така, в книгата на св. Йоан Дамаскин „Точно изложение на православната вяра“ срещаме определението на страха и ужаса според Светата Православна Църква, а то е, че страхът се дели на шест вида: нерешителност, свенливост, срам, смайване, ужас, безпокойство (Дамаскин, 1996: 107). Става въпрос и за естествен и неестествен страх или за това страхът да бъде разбран двояко (Дамаскин 1996: 174). Естественият такъв е, когато душата не иска да напусне тялото или когато "униинието се старее да защити битието" (Дамаскин 1996: 174), а неестествения е притеснение на базата на "неверни заключения". Освен това казва се, че "страхът, ужаса и мъката спадат към естествените и непорочни страсти, а не към греха". Ето и част от текста: „Страхът трябва да се разбира двояко. Съществува естествен страх, при който душата не иска да се отдели от тялото, поради изконно вродените ѝ от Твореца съчувствие и привързаност към естеството, под чието въздействие тя се измъчва и се стреми да избегне смъртта. Определението на страха е следното: естествения страх е сила, при която униинието се старее да защити битието. След като Творецът е извел нещата от небитие в битие, те съвсем логично се стремят към битие, а не към небитие. По природа всичко сътворено е обърнато към това, благодарение на което съществува. С възплътяването Си и Бог Слово се изпълни с това желание и почувства нужда от нещата, които поддържат естеството: храна, вода и сън, и ги изпита; от гибелта пък изпита страх и преди кръстните страдания допусна у Себе Си ужас от смъртта. Вярно е, че всичко се извърши по природните закони, но не и принудително както с нас. Той Сам, по собствено желание и доброволно прие естеството. А страхът, ужасът и мъката спадат към естествените и непорочни страсти, а не към греха. От друга страна съществува притеснение, предизвикано от неверни заключения, недоверие и несигурност относно смъртта, затова и нощем изпадаме в паника от някой шум; това притеснение го определяме като противоположен страх, неразумно падане духом. Такова притеснение Господ не допусна у Себе Си. Той нивга не се побоя, освен по време на кръстните мъки, макар те да бяха предписани от домостроителството, но често униваше, понеже не знаеше часа...”. От това следва, че естественият страх трябва да се разбира като природната реакция срещу някаква опасност, неестественият – като същата тази реакция, но причинена от несериозна причина (заблуда, неверие, неразбиране и т.н.). Също така, ако разгледаме споменатите видове страх поотделно,

ще забележим, че има разлика в проявлението на един от тях и тя е при ужаса. При Йоан Дамаскин и Немезий, ужасът е определен като страх от голямо явление (при Йоан) и от необикновеното (при Немезий). Ужасът е разгледан като силен страх (нещо, което не противоречи като цяло на неговото определение). Разликата, както ще я видим по-нататък, между ужаса и останалите проявления на страха (както и между самия ужас и страх) е в това, че те за разлика от него не могат да превъзмогват злото, защото не са принципи като него. От казаното дотук (и най-вече от Бердяев и Хайдегер) следва нещата да се разглеждат практически, защото казаното не е достатъчно. Практическият поглед не би следвало да представи ужаса само в светлината на всекидневното му проявление, защото той навсякъде работи на един и същ принцип. И ако условията, където се открива означаваха нещо без него, то какво ще представлява страха без ужаса? Ще придобие ли състоянието на страх някога свой собствен смисъл? Разликата между ужас и страх е принципна, като първото е принцип, а второто – емоция и реакция. Както видяхме не само страхът е свързан с ужаса. Свързани са и паниката, отвращението, погнусата и т.н. (различните му проявления). Присъствието на ужаса е неоспоримо, когато става въпрос за негативни емоции и преживявания. Ужасът е дуалистичен и не е с двойствен характер, а е многозначен/диалектичен, т.е. може да се срещне в повече сфери.

Случва ни се понякога да изпитаме ужас от нещо или пък да четем книга и да гледаме филм (на ужасите), или да се сетим за също така неприятна ситуация, която да ни накара да се ужасим. Дали, обаче, ужасът има само негативна страна? Когато нещо ни отблъсква или отвращава, ние какво правим? Не страним ли от онова, което ни отблъсква и отвращава? Не страним ли от неща, които могат да ни навредят, когато усетим ужаса от тях? А какво е ужасът сам по себе си? Преди да отговорим на последния въпрос, да отговорим и на тези преди него. Щом се отказваме да направим нещо, което ни ужасява, защото би навредило на нас или някой друг, ние не правим ли добро? Ужасът не ни ли показва злото и не ни ли „кара“ да заемем страната на доброто в някои моменти? Не се ли явява той начало на творчеството у много хора? Ужасът от страданието не кара ли например Славейков да пише стихотворения? Да, ужасът ни показва кое е зло и кое добро, да ужасът може да бъде творчески тласък и то не само в литературата, но и във философията, и в която и да било сфера в зависимост от обстоятелствата. Как нещо, което ни отблъсква може да ни накара да бъдем творци, отговорни към себе си и останалите, да познаем правилното и неправилното? Отговорът може да се открие там, където започва злото, отвращението, погнусата и падението, греха. Един от най-големите грехове е гордостта (нейна основа е самолюбието). Заради нея дяволът става първото Божие творение, изпаднало в грях и начеващо своя бунт. Така, както българският архимандрит Серафим пише в своята книга „Болна и здрава мистика“, че хората, които твърдят че общуват с

ангели, но в действителност са в общение с бесове (т.е. пребивават в болна мистика) нямат грехове, вършат добрини, но ако им кажеш, че това не са Божии ангели, веднага ще се почувстват обидени и именно това е едно от проявленията на грехът на гордостта. Какво е гордостта? Не е ли едно безсмислено възвеличаване на творението, не е ли възвеличаване и бунт срещу Твореца, самомнение и не е ли нейния произход непознат? Оттук по-общо казано, грехът е нарушение на Божият промисъл, преминаване на творението от естествено в неестествено състояние. Той е робство. Тази неестественост и отпадане от Бога предизвиква първия ужас – ужасът от падението. Когато някой се разкайва за греховете си, не е ли усетил ужаса от собствената си греховност? Но какво е ужасът в този случай? Той е рожба на гордостта, идва от нея. Показвайки я какво представлява, той сякаш ни казва в същото време „виж я колко е грозна, виж докъде може да те доведе, за какво ти е”? Същото е и за останалите грехове. От казаното дотук излиза, че ужасът е както израз на злото, греха и всичко негативно, така и е подтик да се насочим към нещо по-добро и да оставим лошото. Така, ужасът **на** греха и ужаса **от** греха е един и същ. Следователно, ужасът се намира между доброто и злото, той сякаш е израз на негативното, но едновременно с това ни показва правилния път. Той има две проявления – позитивно и негативно.

Преди да ги определим, трябва да отговорим на вече поставения въпрос: какво е ужасът сам по себе си? Вече знаем, че в своята функционалност е дуалистичен – намира се между доброто и злото. Той отблъсква, но и посочва. Един ежедневен пример – ужасът от загубата на работата, т.е. страхът и паниката от някои конкретни условия, които могат да причинят тази загуба, може да накара човек да бъде по-отговорен и по-всеотдаен. Забелязват три неща: **разбиране** (разбиране и осмисляне на ситуацията или възможността), **отхвърляне** (отхвърляне или неприемане на ситуацията и условията) и **приемане** (приемане или вземане на мерки или промяна на отношението към проблема за неговото предотвратяване). Това е в основата на всеки случай, когато човек изпита ужас. Това е принципът на ужаса: разбиране-отхвърляне-приемане. Но това ли е ужасът сам по себе си? Ужас ли е страхът или притеснението от загубата на работата? Не го ли бъркаме с нещо друго? Вече казахме, че този принцип го има във всеки един случай. Ужасът от греха се описва по същия начин: разбиране на собствената си греховност, отхвърлянето на тази неестественост и приемането на покаянието. Тук вече виждаме защо не трябва да бъркаме страха с ужаса – защото първото идва от второто, а не обратно или като два типа страх (както е при Хайдегер – мотивиран и немотивиран). Отхвърлянето като негативна, но същевременно положителна дейност съдържа страха, отвращението и т.н. Това не означава, че същите тези страх, паника и подобни са нещо добро, а това че самият ужас е този, който отвежда към нещо добро.

За повече яснота вече можем да дадем определенията на двете проявления – позитивното и негативното. Ще започнем с негативния ужас – той е всичко негативно, което отблъсква, плаши, погнусява, отчайва, стъписва. Страхът е негова основа. Позитивният ужас – той е не следствието на негативния, а неговия „помощник“; той сочи доброто, правилното; действа като граница, отблъсква отблъскващото; ненавижда факта на злото и неправилното; помага да се осмислят нещата и да се вземе правилното решение. Отхвърлянето отговаря на негативния ужас, а приемането – на позитивния. Разбирането показва ясно, че ужасът **от** и ужаса **на** е един и същ. С това, ние разбрахме каква е неговата онтологизация и също, че независимо дали в неговата основа е страха и всичко негативно, то те са само част от него и не го представляват в цялост. Ужасът е дуалистичен, но в крайна сметка ще заеме страната на доброто (справедливото наказание за грешните) и служи по-скоро като положителен принцип.

След като стигнахме до дуалистичния му характер, следва да видим, къде служи като принцип. С оглед на същия този дуализъм, можем да кажем, че ужасът действа в онтологико-екзистенциалната сфера. По този начин, този принцип се явява вселенски и действа като граница между доброто и злото, ръководи морала и насочва нашите решения. Действа във всяка една сфера – философска, научна, литературна, ежедневна, етична и др. В първите три основно се забелязва творческия и мисловния му характер. Ужасът от неразбирането на даден проблем, от трудността на важен въпрос или пък неизбежността на някои обстоятелства тласкат човешкия ум към решения и отговори. В сферата на ежедневието можем да споменем вече познатия пример за ужаса от загуба на работата, от неподготвеността, загубата, болестта, грешките и т.н. Това е екзистенциалното му проявление. Ако като първичен принцип имаме любовта и християнското разбиране за нея, то ужасът е подчинен на нея. Бог не позволява да се случи зло, ако след това не следва добро, а правилния избор идва след изпитването на ужаса или приемането на Бога (тоест чрез любовта или ужаса). Това е проявлението на ужаса в сотириологическата сфера. В тази връзка, можем да споменем и стиховете 11-13 от книга на пророк Йеремиа от гл. 2, където Бог казва: "11. Променил ли е някой народ боговете си, макар и те да не са богове? А Моят народ променяше славата си за онова, което не помага. 12. Чудете се на това, небеса, треперете и се ужасете, казва Господ. 13. Защото две злини извърши Моят народ: Мене, Източника на жива вода, оставиха и си издълбаха пукнати водоеми, които не могат да държат вода" (Библия 2015). Тук ясно проличава защо небесата (ангелите) трябва да се ужасят - за да отхвърлят и странят от греховете вършени от хората и да се изправят пред и осмислят бездната между греха и праведността. Така, както при любовта имаме произхождащите от нея, например, състрадание и разбиране, при ужаса имаме произхождащи отговорност (приемане на доброто, отговорност към задълженията и т.н.) и справедливост (адските мъки като наказание за грешните; следствие от правилния избор).

Няма как да пропуснем и диалектическите му проявления през двойките противоположности: ужас от страданието – ужас от щастието; ужас от тъгата – ужас от радостта. Ужасът от страданието е ясно, че е свързан с някакви неизбежни условия и обстоятелства, та дори и временни, но представляващи източник на негативно въздействие върху човека. Ужасът от щастието не е някакво противоречие, а нещо свързано по-скоро със загубата на това щастие, на факта на неговата преходност и на възможността да бъде заблуждаващо. Нещата при тъгата и радостта са по същия начин.

По отношение на Дамаскиновото разбиране вече спокойно можем да кажем, че естествеността и неестествеността на страха са подчинени на ужаса – човек преодолява страха, независимо какъв е този страх. Важното е, че природната реакция може да бъде употребявана неправилно и човек трябва да страни от това (ужасът от греха/неестествеността може да се види и тук). Самата реакция е начало на ужаса и затова е естествена, както и присъствието на страха (и не само) като негова основа в греховното състояние. Сега, трябва да зададем въпросът, какво представлява самата естественост на реакцията? Тя не би била естествена, ако се случи на някой в Божието царство (в Рая няма как да има ужас – тук няма противоречие с цитата от Стария завет, където стана въпрос, че Бог казва на небесата да се ужасят, но няма да разглеждам тези подробности). Тази реакция е естествена дотолкова, доколкото се намираме в греховно състояние, изправени пред него или в Геената. Защо, обаче, ужасът тук го универсализираме и правим едва ли не принцип (освен доказателствата, които дадохме по-горе)? Срамът, например, какво прави с нас? Не ни ли кара, едва ли не, да си отмъщаваме и да се чувстваме обидени? Той ни кара да вършим лоши неща (да търсим отмъщение) поради гордост и егоизъм. От друга страна, самият факт, че изпитваме срам показва, че грехът на гордостта ни е обхванал. Затова ние не само трябва да се смиряваме като ни засрамят, но и да се стремим към такова смирение, че срамът да ни е чужд (затова Дамаскин казва, че този тип страх не е чужд на спасението – в смисъла, че се учим чрез него на смирение). Това важи и за другите видове страх (и за страха изобщо). А той не се преодолява с друго освен с принцип – затова е ужасът, ужасът от срама отхвърля злото, а с това собствената си негативност. Така е винаги, затова го универсализираме и определяме като принцип – единственото емоционално състояние, което ни кара изцяло да отречем злото и негативното, а не да избираме своите действия (включително и грешни такива). Ако се разгледа малко по-широко, ужасът като силен страх (от голямо явление), като усилване, може да се каже, че включва всякакви негативи (разновидности на страха и други негативни емоции). В този смисъл (без да противоречим на светоотеческото предание), бихме казали, че не страхът, а ужасът е естествения тип страх (така го нарича Йоан – страх, защото реакцията започва задължително с негативния ужас). В „Точно изложение на Православната вяра“ е използван в психологически или по-точно в емоционален

смисъл, което не противоречи на това, което казваме, също така там се разглежда основно страха (а не ужаса), което дава допълнителна информация за негативния ужас. Така също и мъката е емоционално проявление на принципа на ужаса, защото „...страхът, ужаса и мъката спадат към естествените и непорочни страсти“.

Ужасът се стреми не само да превъзмогне злото, но и да превъзмогне собствената си негативност – страха или това, че се стреми да се отърси от обекта на предизвиканата крайна емоционална реакция, както и от самата нея (Гришин), или това, че „униинето се стреми да защити битието“ (св. Йоан Дамаскин). Накрая ще завършим с въпроса: не е ли субективно неговото разглеждане в тази дуалистична светлина? Ужасът винаги е субективен, свързан с индивидуалните наклонности и отношения към дадени обстоятелства или условия. Страхът, отвращението, паникьосването и т.н. са индивидуални и проявите на ужаса са различни при всеки един, но във всяко едно проявление, той се проявява като вече споменатия принцип разбиране-отхвърляне-приемане. Неговият дуализъм не е субективно разбиране, а само неговата проявленственост е такава. Доколкото за Хайдегер и Бердяев, както и обединението на техните възгледи от Гришин, тези изводи са само на базата на част от проявленията на ужаса, но разбира се достатъчно солидни, за да им се обърне специално внимание. В крайна сметка, Николай Бердяев се доближава достатъчно до смисъла му, разбирайки го от гледната точка на едно висше проявление и разбиране на човешкото положение спрямо Бога. Ние видяхме, че ужасът е един от най-важните вселенски принципи редом с любовта и в това отношение, той е едва ли не, едно от нейните състояния, защото щом утвърждава доброто и битието, а не греха и небитието, то не е нещо по-различно от любовта – тоест нейн подпринцип, защото се проявява като насочващ към доброто и правилното.

Така, ужасът има две начала – **предизвикано** и **реакционно**. Предизвиканото начало, това е злото (и неговото проявление като негативен ужас) – то не е сътворено от Бог, но се е появило чрез свободната воля на творенията чрез грехопадението и е предизвикало реакция. Реакционното начало е както се видя – в доброто, в любовта – ужасът като принцип/подпринцип е реакция на злото и негативното. Той е начин на реагиране и е състояние на любовта по отношение на зародилото се зло. Това е естественото състояние на любовта в пряк сблъсък със злото – състояние на отблъскване на това зло (любовта не като принцип, а като свой подпринцип – любовта като реакция – ужас). По този начин, ужасът е едновременно самостоятелен принцип (чието начало е предизвикано в злото) и подпринцип (състояние) на любовта – в това се изразява вече неговият не онтологически дуализъм, а неговият принципен дуализъм. Тук става въпрос за начала, защото любовта като реакция (ужас) е невъзможна без наличие на някакво зло – това е двуначален принцип и подпринцип – израз на чистата любов, която само в този случай поради естеството си надмогва онова, което ѝ

противоречи чрез самото него, показвайки неговата противност и погрешност. Оттук, не трябва да бъркаме влюбването (началото на любовта между двама души) или каквото и да е друго проявление и състояние на любовта с ужаса. Така е, защото както видяхме, ужасът започва със злото/небитието, както и с предизвиканото от него негативно състояние. Докато, от друга страна, любовта, както актът на влюбване като преход от състояние на невлюбеност към такова на влюбеност, не е преход от небитие към битие (зло към добро), а е едно надграждане на отношенията – вътрешен изблик предизвикан само от доброто, а не от злото. Невлюбеността тук не означава нищо друго освен, че дава една времева ориентация, кога е настъпило едно привличане между двама души или каквото и да е друга ситуация и проява на любов. Казано по друг начин – при ужаса имаме две крайности (негативно – позитивно), а при любовта – възможност за влюбеност (наличие, а не неналичие на такова условие) – влюбеност, тоест не са крайности а надграждане на възможностите и състоянията (ако има разлика между любов и влюбване, тук не я удържам). Другата ясна граница между ужаса и любовта е в епистемологическата сфера - ужасът поучава на добро, а при любовта, епистемологическото е по отношение на засилването на връзката между влюбените или близките (например, взаимното опознаване) – тоест, на едно по-високо ниво (защото това е изцяло в сферата на доброто – няма нужда то тепърва да се постига). Тук не смятам да коментирам подробно как стоят нещата с факта, че Бог ни е сътворил от небитие – дали този преход е проява на ужас или на чиста любов. Това, което ще кажа накратко е, че тук няма кой да се ужаси, че да се **върне** към доброто, защото няма кой да извърши грях, а както казахме в началото – грехът (на гордостта; оттам – злото) е начало на ужаса.

Тогава идва следващ въпрос, а кое е онова, което предизвиква злото, онова което по тази логика трябва да е обратно на ужаса и съответно – на любовта? От Светото писание е ясно, че това е доброволно отпадане от доброто и от Божията воля. Всички без изключение, включително и Дявола, са сътворени първоначално добри. По-късно, чрез свободната си воля са отпаднали и вместо да търсят обожение от Бога, те търсят самообожение. Този проблем стои встрани от настоящите обсъждания, тъй като е нещо съвсем различно, но смятам само да се съглася с това, че в основата си той съдържа свободната воля. Ще добавя нещо от себе си – саморазбирането и себеусещането като различно от Бога същество, което по съвсем неправилен начин решава, че това различие автоматично, уж, го превръща в нещо самодостатъчно и абсолютно независимо от своя Създател. Разбира се, без да осъзнава, че неговата уникалност и самодостатъчност се изразяват именно в неговата вечна връзка със своя Творец – оттам – със самия себе си (като произхождащ само и единствено от Бога, а не от някъде другаде), а всякакъв отказ от нея води до смърт и грехопадение.

Преди да пристъпим към заключението, ще направя няколко уточнения. Първо – ужасът служи, за да отхвърли злото, да преодолее смаяването на любовта и да отрече (премахне) грешния избор, като върне битието отново към любовта и доброто. Следователно, не трябва ужасът да се принизява или отрича, само и единствено, защото се случва изцяло в битието, т.е. само там, където е намаляло доброто, а не някъде, където не съществува нищо. Второ – както казахме по-горе, отхвърлянето (в разбиране-отхвърляне-приемане) е както негативна, така и положителна дейност, но въпреки това, тя е част от негативния ужас (както знаем, целта на ужаса е да се премахне и самата негативна реакция). Това ясно показва, че отхвърлянето не води задължително до нещо добро (както дадохме пример със срама и добавихме, че това важи за всички видове страх с изключение на ужаса), а че само приемането на доброто може да доведе до завършеност това отхвърляне. Никой вид страх, освен ужаса, не представлява сам по себе си принцип, той е реакция, но не се стреми да премахне онова, което я предизвиква – злото трябва да се прояви по някакъв начин, а такъв начин е негативния ужас. Но самото отхвърляне тук не включва приемане на доброто, дори не е отхвърляне в буквалния смисъл на думата, а само проява на емоционална реакция, която, ако не включва приемането на доброто, не би послужила с нищо, а само би влошила нещата. Отново препращам към срамът взет само по себе си – освен да ни кара да си отмъщаваме, да се чувстваме засегнати и унижени (засегната гордост или его), то друго не може да ни даде. Няма завършеност на отхвърлянето, следователно не е истинско отхвърляне, дори и в онези моменти, когато ни се струва, че страхът ни кара да избегнем проблема, но само го влошава като ни кара или да се примирим с него, или да ни подтисне (психически – да бягаме, вместо да се заемем сериозно с него). Тук и в двата случая (а и във всички подобни) злото и неправилното само се увеличават. Следователно, ужасът нито може да се бърка с негативните емоции сами по себе си, нито може да му се отрече дуализма му, защото както видяхме, отхвърлянето не може да се справи само по себе си, а само с любовта, защото ако „разбиране-отхвърляне“ е без „приемане“, то остава голо (специално в случая с ужаса – тъй като, той е принцип, но едновременно с това е и подпринцип на любовта и имат много общи неща). Трето, метафизичността на ужасовия двуначален и съответно дуалистичен принцип може да се разглежда като негово условие за възможност, само и единствено, ако строго го отнесем към свободата, която сама по себе си позволява да се отрече и самият Бог. Казано по друг начин – щом Бог не извършва грях, съответно, кое е онова, което кара любовта да бъде така „приспособима“ към греха и злото“ (да формира дуалистичен принцип)? Отговорът е: любовта идва от Бога, т.е. тя се явява безкрайна и само като такава е възможно да превъзхожда един път небитието като надгражда обекта на Божията любов – Творението, което още не е било сътворено; и второ – любовта се връща към себе си (чрез ужаса), когато е намаляла (благодарение, отново на самата себе си,

т.е. чрез проява на свободата). Това не трябва да се схваща като любовта – директна причина на злото, а това че тя допуска дори и такава свобода, именно защото е любов – разбираща и приемаща всеки такъв, какъвто е. Следователно, тя поначало има свое „лекарство“, което да върне едно творение към себе си и то е или ужаса, или самата тя, ако бъде схваната без помощта на ужаса. Тук, можем да кажем още, че дуализмът на ужаса в своите мета-метафизични измерения е един дуализъм между Творец-Творение. Въпросният се изразява именно в свободата да се отрича доброто. Разбира се, тук само се търси обяснението на поставения въпрос, не се има предвид строго налагане на трети тип дуализъм, защото се говори не за началото му, а за условието за възможност на това начало (първото, което е злото). Четвърто – по-рано споменахме, че ужасът накрая ще заеме страната на доброто (вечните мъки в ада). Това означава, че той ще е наказание, вечно страдание. Последното ще бъде породено от противоречието между утвърдената в злото воля и предназначението на битието да се стреми към доброто (Бога). Ще е самоизмъчване, самонаказание чрез самия себе си, чрез собствения си избор. Казано по друг начин, любовта предполага свободна воля от една страна, а от друга – не може да приеме наличието на зло. Следователно, тези два фактора осмислят ужаса в ада – там, където поучителността на ужаса няма да действа, затова се превръща в наказание. Това ясно показва, че ужасът като наказание няма да бъде негативен и няма смисъл да е такъв, т.е. ще е само позитивен. Пето – вече казахме, че ужасът е голям страх и като такъв побира в себе си различни видове страхове и негативни усещания. Също така, той е и принцип, който ги отхвърля, и приема правилното и доброто. Следователно, този принцип може да отхвърля както големите, така и малките страхове, включително и поотделно; в емоционално отношение, като вид страх, вече може да се говори за него като силна емоция. Шесто – ужасът като дуалистичен принцип, може да предполага следния парадокс: едновременно да бъде в противоречие и съгласие с любовта. Но, такъв парадокс в действителност няма, защото ако негативното и злото наистина са в противоречие с нея, то ужасът е този, който ги **отхвърля** като **приема** доброто и правилното. Това е самото действие на любовта – тя препраща към себе си, ползвайки злото. Следователно, негативният ужас, ако е в директна връзка с позитивния, ние вече не можем да говорим за някаква противоречивост между състоянието на любовта – ужас и самата нея. Няма как нейно състояние да бъде в противоречие с нея. Седмо – ужасът не е любов към любовта, а връщане към нея (епистемологическо, етическо и пр.). Така е, защото, как ще обичаш любовта, освен чрез самата нея? Тя така се раздвоява и сам я отдалечава от себе си, превръщайки я в нещо отделно, а не в част от себе си. Затова, ужасът е едно връщане към любовта, правилното и доброто.

Дуализмът на ужаса винаги е присъствал в християнството – това, което в началото казахме – Бог не праша зло, ако след това не следва някакво добро. Св. Серафим Саровски е

казал – „изкорени греха и болестите ще си отидат, защото те се дават на нас само заради греховете ни”. Св. Гавриил Ургебадзе също много добре обяснява нещата – „преди се чудех, защо Господ допуска болести и скърби? Сега разбрах – камъкът се разбива с чукове. Много хора само скърбите и страданията могат да ги доведат до Бога”. Св. Силуан Атонски – „Господ възпитава човешката душа не отстранявайки срещите ѝ със злото, а давайки сила, за да го преодолее”. Св. Исаак Сирий – „човек, за който Бог полага особено големи грижи се познава по скърбите, които непрекъснато му се изпращат”. Св. Йоан Лествичник – „болестите се изпращат за прошка на греховете ни, а понякога за смирение на възгорделите се”. Игумен Никон – „Господ ти изпраща болест независимо от предишните грехове и не толкова за наказание, колкото от любов към теб, за да те отърве от греховния живот и да те постави на пътя на спасението”. Старецът Ефрем Аризонски – „когато злият дух на гордостта [дяволът] се бори срещу нас, ние никога няма да спрем да падаме. Но паданията ни карат да осъзнаем нашата окаяност и ни помагат да постигнем смирение” (тук, по-скоро става въпрос за извършването на грях под действието на изкушението било на желанието, било на беса, т.е. може също да се открие ужаса от греха чрез съжалението от повторното му извършване). Св. Василий Велики – „този, който не започне да гледа на злото с отвращение, той скоро ще започне да гледа на него с удоволствие”. Св. Паисий Светогорец – „добрият бива изпитван в ръцете на лошите”; „Бог естествено знае в какво състояние се намира всеки от нас, но понеже ние не знаем, допуска да бъдем изпитани, за да познаем себе си, да открием скритите в нас страсти..”. Това може да се свърже с останалите видове страх (без ужаса), както и с неестествения – св. Порфирий Кавсокаливит – „големият страх и безпокойството не са от Бога. Това е капан на дявола”. Йеромонах Серафим Роуз – „защо човек израства духовно чрез болка, а не чрез радост и почивка? Просто защото радостта и комфортът карат човека да бъде доволен от сегашния свят. Скръбта и изпитанията ни карат да търсим по-дълбока радост, извън границите на този живот”.

Тези, както и много други мисли и поучения на светите отци и православни свещеници отговарят на това, което казахме за ужаса и неговия дуализъм. Разбира се, Бог е позволил на дявола да кара Йов да страда, като на последния са му загинали и десетте деца, богатият му имот бил срутен и крадци са му откраднали голямото стадо. Накрая, дори самият Йов се разболял и стоял във от града поради болестта и миризмата от нея. Всичко това му е дадено за изпитание, за да може Бог да докаже на дявола, че Йов няма да се отрече от Него. Така Господ е възнаградил многострадалния Йов отново със семейство (10 деца) и имот. Много свети отци казват, че дори и когато човек не греши, пак му се пращат изкушения и страдания или за да не се възгордее от това си безстрастно състояние, или за да докаже предаността си на Бога. Първото е разновидност на ужаса от греха, а второто утвърждаване в любовта към Бога.

След като вече ни е ясно каква е същността на ужаса, следва да споменем и това, че християнството е гигантски исторически ужас от грехопадението. Защото, щеше ли да има християнство, тоест нужда от вяра, надежда, религиозност и поучителност в сферата на страданието, изпитанието, борбата с греха и покаянието, ако Адам и Ева не бяха яли от забранения плод? Всичко изброено е нещо временно и ще приключи със Страшния съд. Както е според Православното учение – от трите християнски добродетели вяра, надежда и любов, накрая ще остане само любовта, защото щом вече сме при Бога, няма да има нужда от вяра. Бог няма да е Невидим, няма и за какво да има надежда, защото ще е ясно кой за къде е. Християнското учение е едно разгръщане на думите от книга Битие – „И видя Бог всичко, що създаде, и ето, беше твърде добро” (Битие 1:31, 2015), чрез най-важните заповеди дадени от Иисус Христос в Новия завет – „възлюби Господа, Бога твоего, от всичкото си сърце, и от всичката си душа, и с всичкия си разум, и с всичката си сила” и „възлюби ближния си като себе си” (Марк 12:30-31, 2015). Така християнството изпълнява именно тази функция – да върне грехопадналото творение отново към своята праведност, тоест естественост. Връщане към любовта или чрез ужаса, или чрез чистото ѝ приемане (това не означава, че изведнъж ще бъде толкова „пълна” тази любов, а че приемането ѝ също се продължава чрез ужаса – тоест, ако е малко се увеличава постепенно, например чрез покаянието – ужаса от собствените грехове). По този начин, и християнството е нещо временно, един ужас, който вече като свърши своята работа ще отстъпи пред истинния живот и пряк досег с Бога. Затова Бог е казал и „Небе и земя ще преминат, ала думите Ми няма да преминат” (Марк 13:31, 2015) – добротата и любовта са вечното, а онова, което ни **връща** към тях е временното. То е ужас, защото е реакция на грехопадението. Това не означава, че християнството е ужас на Бога (както стана въпрос по-горе, ужас има само при този, който е извършил грях), а че е ужас на Творението от собственото си грехопадение и любовта (тази на Бога), която не може да търпи наличието на зло, на собственото си отрицание и липса.

От всичко казано дотук е ясно, че, ако искаме да разберем ужаса, то следва да го разглеждаме и схващаме според цялостното му предназначение, и според проявленията му във всеки един случай.

Литература:

Библия. 2015. Издание на св. Синод на Българската Православна Църква, „Българско библейско дружество“. София.

Гришин, А.А. *Нравственное значение ужаса*, В: www.cyberleninka.ru.

Дамаскин, Св. Йоан. 1996. *Точно изложение на Православната вяра*. София: Тилиа.

Дамаскин, Св. Йоан. *Точно изложение на Православната вяра*. В: www.pravoslavieto.com.

Арх. Серафим. 1993. *Болна и здрава мистика*. София: Фондация Св. Седмочисленици.

ПЪРВИ ПИСАНИ СЛОВА

аз бих могъл да бъда
и съм дете с умиращи родители
бих могъл да бъда
и съм умиращ син
аз бих могъл да бъда
и съм всичко
дето не е съм
и тъй ще бъдат
преброени дните ми

аз бих могъл
да бъда нищо
но не съм
не съм и никой
и никога смъртта
не ще бъде
просто съм

щом душата залинее
благоклонно отнеси се с нея
понеже тя без теб не може
а ти без нея си заложник

на живот изпразнен и от смисъл
и наказан с безбитийност

дочувам шепне оня глас
що отвъд душа
и език и слово
в мен говори

това е глас божествен

спуснат уж отгоре
а навярно всъщност
идващ е отвътре

моите спомени
са твое бъдеще
твоите мечти
са мои сънища
после ще се разменим
ще сменим душите си
да вървят по пътища
от страст и полъх и полуда

най-сетне ще се слеем
в нашия конкретен ум
и вричащо ще изречем
същностите си един на друг

мойте сънища са твои
твоите надежди и мечти
изглежда ще наричам
наше бъдеще
и ще сме спокойни

Valentin Asparuhov

Opening words

Svetlomisr Zdravkov

The technologies of the second half. Piracy and p2p nets

Keywords: technologies, p2p nets, piracy, informationalism

Abstract: Searching for an answer of the question why the LAN nets are a dominant technology in Bulgaria, comparing the traditional ones, the present text comes to differentiation between two social logics. They separate the market of digital content. The first one makes the user visible and the other hides it. The first one concentrates an information the other disperses it. Therefore, the piracy p2p nets make possible and give benefit to the collective user and the collective property. The p2p nets are the technology of the other half. They get on well with the economic exclusion and on that way, they are the necessary condition to integrate in the digital world.

Технологиите на другата половина. Пиратството и p2p мрежи

Ключови думи: технологии, p2p мрежи, пиратство, информационализъм

Резюме: Като търси отговор на въпроса как така в България LAN мрежите се оказаха господстващата технология, за сметка на традиционните, настоящият текст стига до обособяването на две социални логики, обосноваващи пазара на дигитално съдържание. Едната прави потребителя видим, другата го скрива. Едната концентрира информация, другата я дисперсира. Така пиратските p2p мрежи улесняват и облагодетелстват колективен потребител и колективна собственост. Те са технологията на другата половина. Те са начин за справяне с икономическо изключване и в този смисъл са необходимо условие за интеграция в дигиталния свят.

Pavel Zapryanov

Axiomatics in art: on the aesthetics of immanent

Keywords: Being, Immanence, Aesthetics, Art, Dialectics, the One, the Real, Reflection, Dualism, Axiomatics, Postulate.

Abstract: The present text seeks to highlight a certain tendency towards homogeneous imagery in certain manifestations of fine and conceptual art, which in turn refers to a certain aesthetic of immanence, or more precisely to the so-called "radical immanence". This term was developed in the works of Francois Laruelle and that of Michel Henry, which is partially discussed in the second part of the text. Also, the concept of immanence set forth in the text raises the question of a sort of dynamic between Heidegger's understanding of Being and Laruelle's notion of the One (or the Real, a term that can also be found in the work of the late Lacan).

Аксиоматиката в изкуството: относно естетиката на иманентното

Ключови думи: Битие, Иманентност, Естетика, Изкуство, Диалектика, Едното, Реалното, Рефлексия, Дуализъм, Аксиоматика, Постулат

Резюме: Настоящият текст се стреми към изтъкването на определена тенденция към хомогенна образност из някои прояви на изобразителното и концептуално изкуство, която от своя страна препраща към една определена естетика на иманентността, или по-точно на т. нар. „радикална иманентност“. Този термин е разработен в творчеството на Франсоа Ларуел и в

това на Мишел Анри, което е частично обсъдено във втората част на текста. Също така, концепцията за иманентност, изложена в текста, поставя въпроса за един вид динамика между Хайдегеровото разбиране за Битие и Ларуеловото схващане за Едното (или Реалното – термин, който може да се срещне и при късния Лакан).

Radina Mladenova

Crisis communication in the management of school institutions in Bulgaria

Keywords: crisis communication, school, management, communication skills, standards

Abstract: Today, the expression "crisis communication" is used to describe an organization in crisis and its need to communicate, in this situation, with key groups and communities. People often rate an organization that has fallen into a crisis in terms of reactions and management's response during a crisis. This publication introduce a pilot study of the attitudes of principals and other management and pedagogical staff regarding their communication skills for crisis management and the application of pedagogical communication techniques in school crisis management. Crisis communication skills, opportunities for training in the field of crisis communication and personnel issues are considered. Normative regulations in our country in relation to school crisis communication - national policies, standards and procedures - are analyzed. A content analysis of the aspects of crisis communication in a school context and the level of preparedness of pedagogical specialists and school management teams for effective crisis management is performed. Possibilities for improving the skills of pedagogical specialists in the field of crisis communication of the school institution are proposed.

Кризисната комуникация при управление на училищните институции в България

Ключови думи: кризисна комуникация, училище, управление, комуникационни умения, стандарти

Резюме: Терминът „кризисна комуникация“ се използва за описание на организация, изпаднала в криза и необходимостта да общува, в тази ситуация, с ключови групи и общности. Хората често пъти оценяват организацията, изпаднала в криза по реакциите и отговорът на ръководството по време кризата. Настоящата публикацията е посветена на изследване на нагласите на директори и друг управленски педагогически персонал по отношение на техните комуникационни умения за овладяване на кризисни ситуации и за прилагане на техники на педагогическа комуникация при управление на кризисни ситуации в училище. Разгледани са уменията за кризисна комуникация, възможностите за обучение в областта на кризисната комуникация, кадрови въпроси. Анализирана е нормативната база във връзка с кризисната комуникация на училищата в нашата страна - национални политики, стандарти и процедури. Извършен е контент-анализ на аспектите на кризисната комуникация в училищен контекст и подготовеността на педагогическите специалисти и управленският екип за ефективно справяне с управлението на кризи. Предложени са варианти за усъвършенстване на уменията на педагогическите специалисти в областта на кризисна комуникация на училищната институция.

Robin George Collingwood

An Essay on Metaphysics: Preface, ch. 1, 2, 3

Christina Yassenova

Where we are not?

Keywords: emptiness, nothingness, existentialism, morality, care

Abstract: The aim of this essay is to show some ethical and ontological aspects of nothingness, of having the nothingness and the deep conflict between the human's longing for purpose or meaning of life and the human sublime failure to find any in both outside and inside world. Through the prism of some existential ideas I would try to provide a kind of a metaphorical explanation of where we are

when we are “nowhere” and why it is such an important subjective part of our moral experience as human beings. The writings of the philosophers like Heidegger and Sartre are deeply absorbed with feelings of emptiness, purposelessness but also with something like freedom. The main idea of the following text is to restore our relation with the time here and now, pointing out the positive sides either at the darkest corners of our minds, or where we are not.

Къде ни няма?

Ключови думи: празнота, нищо, екзистенциализъм, морал, грижа

Резюме: Целта на настоящото есе е да представи някои етически и онтологически размишления върху нищото, върху нямането на нищо и върху напрежението, което се поражда от жаждата на човек за цел и смисъл в живота и от човешкия грандиозен погром да ги постигне едновременно във външния и във вътрешния си свят. През призмата на някои основни идеи за съществуването, ще се опитам да дам нещо като метафоричен отговор на също толкова метафоричния въпрос къде сме, когато сме никъде и защо отговорът на този въпрос би могъл да стане важна част от опита ни за това що е морално – опит, който притежаваме като човешки същества. Трудовете на мислители като Хайдегер и Сартр са пропити с именно такива чувства на празнота, безпосочност, но също и с нещо като свобода. Основната идея на текста е да възобнови нашата връзка с времето тук и сега, посочвайки позитивните страни дори и в най-тъмните ъгълчета на съзнанието ни, дори там, където не сме.

Gergana Pendjurova

Ashley X Case – pros and cons

Keywords: bioethics, ethical theories, value of life, care, disability

Abstract: ‘Ashley X’ Case leaves a trace in the latest history of bioethics and we cannot stay indifferent to it. The aim of this analysis would be reconstruction of ‘Ashley X’ Case in three ethical perspectives – consequentialism, deontology and ethics of care. Using thought experiment we are going to consider what these theories in this case would suggest and what judgment would they give to the Ashley’s parents decision. My arguments are going to be exposed at the end of the article and I am going to rate the decision taken.

Случаят „Ашли Х“ – Аргументи „За“ и „Против“

Ключови думи: биоетика, ценност на живота, грижа, увреждане

Резюме: Казусът „Ашли Х“ остава следа в най-новата история на биоетиката и ние не можем да останем безразлични към него. Цел на този анализ ще бъде реконструкцията на казуса „Ашли Х“ в три етически перспективи – консеквенциалистка, деонтологическа и етиката на грижата. Чрез мисловен експеримент ще разгледаме какво биха предложили тези теории в този случай и каква присъда биха дали на решението, взето от родителите на Ашли. Моите аргументи ще бъдат изложени в края на статията, като също така ще оценя взетото решение за Ашли Х.

Bistra Dragoykova

The Man – inherent evil or authority obeyed

Keywords: freedom, authority, experiment, death camp, social conformity;

Abstract: The article is organized as follows: (1) The concept of freedom as an essential part of human society; (2) The man between democracy and tyranny; (3) The rise of death camps as extermination facilities, the Eichmann trial and Hannah Arendt’s concept of banality of evil (4) The Milgram experiment and the aftermath; (5) Zimbardo prison experiment and the power of roles and rules; (6) An attempt is made of a brief interpretation of the concept of duality of man.

Човекът – иманентно зъл или подчинен на авторитета

Ключови думи: свобода, авторитет, лагер на смъртта, социален конформизъм;

Резюме: Статията е организирана по следния начин: (1) Понятието *свобода* като основополагащо за обществото; (2) човекът – между демокрацията и тиранията; (3) Лагерите на смъртта като място за унищожаване, процесът срещу Айхман и понятието на Аренд баналност на злото; (4) Експериментът на Милграм и следствията му; (5) Затворническият експеримент на Зимбардо и властта на ролята и правилата ; (6) Опит за интерпретация на двойствеността на човека;

Atanas Nanev

The Dualism of horror

Keywords: dualism, horror, fear, principle, subprinciple, love;

Abstract: The horror is mainly connected to fear and its different occurrences. There is general difference between fear and horror as the first one is an emotional reaction and the second is an issue which denies the evil as well its negative effect. The horror always forces the man to the good, to the right and the creativity. Its basis is: understanding-rejection-acceptance. The understanding is related to understanding of a situation, a problem, treatment, panic, etc. The rejection has a meaning of unacceptance of the situations and its conditions. The acceptance is connected to a change of the problem's solution. That is how the horror appears like a universal principle together with love.

Дуализмът на ужаса

Ключови думи: дуализъм, ужас, страх, принцип, подпринцип, любов;

Резюме: Ужасът се свързва основно със страха и различните негови проявления. Има принципна разлика между страха и ужаса като първият е емоционална реакция, а втория е принцип, чрез който се отхвърля злото, както и негативността на реакцията. Ужасът винаги тласка човек към доброто, правилното и творчеството. Неговият принцип е: разбиране-отхвърляне-приемане. Разбирането всъщност е разбиране и осмисляне на ситуация, на някакъв проблем, заплаха, паникьосване, стъписване и т.н. Отхвърлянето е неприемане на ситуацията и условията, които я породят. Приемането е свързано с вземане на мерки или промяна на отношението към проблема за неговото предотвратяване. Така, ужасът се явява един от вселенските принципи, редом с любовта.

Stefan Karaivanov

First written words