

Брой
3/ 2018

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, гл. ас. д-р Евелина Варджийска, 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/>).

Καῖρός

ЕЛЕКТРОННО СПИСАНИЕ НА СТУДЕНТСКИ ФИЛОСОФСКИ СЕМИНАР
КАТЕДРА „ФИЛОСОФИЯ“
ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ, ПУ „ΠΑΙΣΙЙ ΧΙΛΕΝΔΑΡΣΚΙ“
БРОЙ 3/2018

Μαρτίνα Μινεβα, Βαλέντιν Ασπαрухов – Уводни думи7

Κυλтуролоγични траектории

Христо П. Тодоров – Тимъти Снайджер – идеи и събития в историографията9
Μαρία Шнитер – Ποлагането на клетва в юдейската и християнската традиция – един опит за археология на перформатива20
Недялка Тошева – Телесността в граничната ситуация на богочовечност27
Андрей Захариев – Знание, диалектика, *праксис*35
Десислав Вълканов – *Politica Sacra*51

Социо-логически вариации

Μίλeνα Ташева – Практико-логически функции на предварителния дар56
Пламен Кольовски – Социоанализа на една от многото ни разходки със страданието74
Ивилина Генова – Някои „опити“ върху корелацията моята смърт и смъртта на другия81

Универсалии, рефлексия, анализ

Ανετα Καραγεοργιeβα – За разликите между интроспекция и рефлексия86
Деница Желязкова – „*Universalia ante res*“ vs. „*Universalia in rebus*“. Как съвременната аналитична метафизика решава проблема за универсалиите?95
Деян Деянов – Да се мисли Ρъсел като трансцендентален логик102
Βαλέντιν Ασπαрухов – Λογически опит, логическо въображение, неопределими понятия128
Μαρτίνα Μινεβα – Επιστεμολογία на логиката и проблемът за логическия опит137

Свобода, игра, идеологии

Олга Симова – Свободата и равенството в ориентираните към гражданско участие теории на демокрацията	146
Евелина Иванова-Варджийска – Философия и игра. Как да повишим мотивацията на студентите за постижения чрез диалог и творчество?	158
Димитър Панчев – Дистинктивни места, идеология, консумизъм	168
Кристиян Найденов – Каква е етическата стойност на вирусите?	186
Райчо Пожарлиев – Философията на храненето на Жан-Антелм Саварен	195
<i>Резюме</i>	205

Καιρός

E-JOURNAL OF THE STUDENT PHILOSOPHICAL SEMINAR
CHAIR OF PHILOSOPHY,
FACULTY OF PHILOSOPHY AND HISTORY, PLOVDIV UNIVERSITY „PAISII HILENDARSKI”
ISSUE 3/2018

Martina Mineva, Valentin Asparuhov – Opening words7

Cultural Trajectory

Hristo P. Todorov – Timothy Snyder – ideas and events in historiography9
Maria Schnitter – Ritual of Taking the Vows in the Jewish and Christian Tradition – one Attempt for
Archeology of the Performative20
Nedyalka Tosheva – The corporal nature in the boundary situation of the God-man27
Andrey Zahariev – Knowledge, dialectics, *praxis*35
Dessislav Valkanov – *Politica Sacra*51

Socio-logical Variations

Milena Tasheva – Practical Logical Functions of the Preliminary Gift56
Plamen Kolyovski – Socioanalysis of one of our many walks with the suffering74
Ivilina Genova – Some “experiences” of the correlation my death and the death the other one81

Universals, reflection, analysis

Aneta Karageorieva – About the differences between introspection and reflection86
Denitsa Zhelyazkova – „Universalia ante res” vs. “Universalia in rebus”. How does modern analytical
metaphysics solve the problem of universals?95
Deyan Deyanov – To Think Russell as a transcendental logician102
Valentin Asparuhov – Logical Experience, Logical Imagination, Indefinable Concepts128
Martina Mineva – Epistemology of Logic and the Problem of Logical Experience137

Freedom, Game, Ideologies

Olga Simova – Freedom and equality in democracy theories oriented towards citizen participation	146
Evelina Ivanova-Vardzhiyska – Philosophy and Game. How to increase student’s motivation for achievement through dialogue and creativity?	158
Dimitar Panchev – Distinctive places, Ideology and Consumer Culture	168
Kristian Naidenov – What is the Ethical Values of Viruses?	186
Raicho Pojarliev – Philosophy of eating of Jean Anthelme Savarin	195
<i>Abstracts</i>	205

Asst. Prof. Martina Mineva PhD
Asst. Prof. Valentin Asparuhov PhD

Opening words

martina_mineva@abv.bg
v_asparuhov@abv.bg

УВОДНИ ДУМИ

Уважаеми приятели,

Настоящият, трети брой на електронно списание 'Καίρός' вече очаква читателите си на електронната платформа на Философско-историческия факултет. Отличава се с тематичната си пъстрота и в известен смисъл е брой-събитие. Създаването му има своята кратка, но вълнуваща предистория, която започва с организираната от катедра „Философия“ и проведена в края на октомври 2018 г. юбилейна научна сесия на тема „Всекидневието среща теорията“. Двудневното събитие бе по повод 15-та годишнина от създаването на специалност „Философия“ в Пловдивския университет и бе подпомогнато финансово от фонд „Научни изследвания“ и фондация „Критика и хуманизъм 2008“. Освен преподаватели и студенти от катедрата-домакин, в научната сесия участваха колеги от останалите звена на Философско-историческия факултет, както и гости от Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и Нов български университет. Колкото и да ни се иска, не бихме се наели да я преразказваме. Ще си позволим да споменем само, че научната сесия не би била повече от струпани бележки в полето на академичния календар, ако не бяха великолепните доклади. Именно научните доклади и разгорещените полемки около тях трансформираха иначе обичайния петъчно-съботен (делнично-празничен) хронотоп в събитие, което – надяваме се – ще помним. Те и тяхното прорастване в научни статии обезпечават академичната „тежест“ на този брой. Нарекохме го „пъстър“ заради това, че събира в своето пространство много и хетерогенни региони на хуманитарното и социално знание. Пъстър е и заради това, че текстовете му са доминирани от преосмислянето на проблеми, които напоследък остават извън научно ползрение, било поради предполагаемата им безвъпросност, било поради подозрителната им „маргиналност“. Пъстър е, най-вече поради това, че събира в общност „високата“ експертиза и страстта, утвърдените изследователи и академичните дебютанти – всички те най-вече мечтатели, но и донякъде необикновени дилетанти.

На тях бихме искали да благодарим за честта, която ни оказаха, за моментите, прекарани заедно и за прекрасните текстове. Благодарим и за проявеното търпение във връзка с досадните, но за съжаление неизбежни редакторски претенции около заключителната подготовка на материалите. Благодарности и за колегите, които работиха по организацията на научната сесия и така косвено допринесоха и за появата на ето този „Κайрос“.

Освен всичко друго, с него се надяваме, че сме намерили подходящата форма, с която да дадем израз на несравнимото удоволствие да стоим близо до професор Райчо Пожарлиев. Случайността събра в обзрима зависимост конференцията по повод годишнината на катедра „Философия“, докладите от нея, прораствали в текстовете тук и юбилея на професор Пожарлиев. Честито, Професоре и за много години!

Мартина Минева, Валентин Аспарухов

ТИМЪТИ СНАЙДЪР – ИДЕИ И СЪБИТИЯ В ИСТОРИОГРАФИЯТА

Key words: historical knowledge, “politics of inevitability”, “politics of eternity”, “politics of responsibility”

Abstract: Historical knowledge is knowledge of facts. Though in order to decide which facts are relevant and important, a philosophical theory about history as a whole is needed. Philosophy of history offers three major types of such theories. According to the theories of the first type, historical events are realizations of a providential plan. According to the second type, the historical process is realization of ideas. According to the third type the driving forces of history are economic factors. In all three cases everything that happens in history is caused by anonymous objective forces.

There is, however, a different philosophy of history adopted by many professional historians intuitively. According to this philosophy, history is not determined by anonymous forces but solely by the decisions and actions of individuals. One of the most prominent advocates of this view is the American historian Timothy Snyder. Based on Snyder’s books “Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin” (2012), “Black Earth: The Holocaust as History and Warning” (2015), “On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century” (2017), “The Road to Unfreedom. Russia, Europe, America” (2018), the paper discusses Snyder’s approach to the relation between theory and historical events. Snyder claims that the actions of individuals in history depend significantly on their ideas of time. At present there are two predominant views on time. Snyder calls them “politics of inevitability” and “politics of eternity”. By “politics of inevitability” he means the view that nowadays there are no alternatives to liberal democracy any more. The expression “politics of eternity” means that nothing new happens in history and there are only endless reiterations of the same. Both “politics of inevitability” and “politics of eternity” are deeply wrong and should be rejected. Another view called “politics of responsibility” should be adopted. According to this view there is nothing inevitable in history. Everything what happens in history has its sources in human decisions and human actions and therefore humans bear responsibility for them. Choosing “politics of responsibility”, Snyder takes a particular stance towards the work of the historian. Since everything what happens in history depends only on human decisions, the historian has to contribute to making present decisions as good as possible. The historian’s main obligation is to offer a picture of the past, true to the facts, free from any deceptions and manipulations.

I.

Хората се интересуват от миналото, независимо от това кога, къде и как живеят. Интересът към миналото е постоянна характеристика на човешката форма на живот. Постоянният подтик към това да се разбере какво е станало в миналото идва от съзнанието за крайността на индивидуалното съществуване, съзнанието, което, доколкото ни е известно, е характерно само човека. Всички човешки общности, които познаваме, са създали митологични истории за произхода на света, за възникването и миналото на собствената общност и на

собственото семейство. Тези истории се предават от поколение на поколение и са част от подготовката на младите генерации за живота.

Историите за миналото трябва да дадат отговор на редица съществени въпроси. Те трябва да ни помогнат да разберем в какъв свят сме се озовали и защо той е такъв, какъвто го намираме. От тях се очаква да ни кажат какви сме самите ние и защо сме такива. Познанието за себе си е пряко свързано с нашите действия. Знаейки кои сме и какви сме, ние можем да преценим какво можем да очакваме от себе си и от другите, кои от целите, желанията, намеренията и мечтите ни са осъществими и най-сетне за какво си струва да полагаме усилия и какво не. Познанието за миналото позволява да извлечем поуки от собствените и чуждите неуспехи и провали в миналото. Такъв е смисълът на прочутата максима, че „историята е учителка на живота“. Без познанието за миналото не е възможно нашето ориентиране в света.

Познанието за миналото има различни форми – митове, легенди, родови разкази, фамилни истории и пр. В епохата на класическата гръцка древност се появява нова форма – историографията. Нейните пионери, както е известно, са Херодот и преди всичко Тукидид. Историографията е дисциплинирано и организирано според общоприети методологически и логически стандарти за надеждност познание. Историографията трябва да отговори на потребността от сигурност и точност на познанието за онова, което се е случило в миналото. Наред с това в епохата на Новото време се появява изискването за обективност, което се превръща в централно изискване към всяко познание, претендиращо за научност. Модерната историческа наука се формира под знака на изискването за обективност. Тя издига и защитава претенцията, постигнатото от нея познание, да бъде независимо от убежденията, желанията, интересите, страстите, ценностите и намеренията на историка. Воден от стремежа да познае „как действително е било“ (Ранке), в идеалния случай историкът трябва да се превърне в чист инструмент на историческото изследване.

На границата между XVIII и XIX век се формира водещата парадигма на модерната историческа наука, подчинена на идеала за обективност. Тази парадигма, известна под названието *историзъм*, се ангажира със следните основни постулати. Първо, всяко историческо явление следва да се разглежда като събитие, включено в един единен непрекъснат процес на постоянна промяна, то е преходно или, казано по друг начин, исторично. Второ, историческото минало трябва да се приема за неутрално по отношение на настоящето. Всяка минала епоха трябва да бъде представяна и оценявана според нейната собствена мяра и да се разглежда като индивидуална и неповторима. Това обаче може да стане само ако познанието за дадена епоха се извлича единствено от исторически извори. Ето защо се налага постоянно да се развива и усъвършенства техниката за проверка и оценка на

достоверността на изворите, известна като критика на изворите. Трето, индивидуалното и неповторимото в историческите събития може да се постигне само ако се разберат възможно най-добре субективните цели и намерения на действащите в миналото хора. Главната цел на историка е да вникне в мотивите, които са движили историческите актьори, а неговото главно интелектуално средство е специфичният метод на разбирането. Четвърто, историческото познание има решаващо ориентиращо и прогностично значение за съвременността. Доколкото то е познание за това, как човекът сам е създал себе си, историческата наука е ключ към разбирането на човешката реалност изобщо и е най-съвършената форма на самопознание на човешкия род (срв. Тодоров, 2001: 85–89).

Историческото познание е опитно познание, тоест познание за факти. Какво обаче представляват историческите факти? По начало фактите са такива положения на нещата в света, които правят нашите изказвания за действителността истинни. Изказванията „Айфеловата кула се намира в Париж“, „Вярно е, че Айфеловата кула се намира в Париж.“ и „Факт е, че Айфеловата кула се намира в Париж“ са еквивалентни, те са просто различни начини да се каже едно и също нещо. Фактите са независими от езика и по тази причина могат да служат като мяра за оценка истинността на нашите изказвания за действителността. По правило тази истинност се удостоверява на базата на нашия сетивен опит. При историческите факти нещата обаче стоят по-сложно. Тъй като са факти от миналото, те не са достъпни за непосредствено наблюдение. Историческите факти трябва да бъдат възстановени по следите на миналия живот, които откриваме в историческите извори. В това се състои първичната работа на историка. Най-важните въпроси, на които той трябва да отговори, са въпросите, първо, кога къде какво и защо се е случило и второ, защо това е важно да се знае. Тези въпроси са неразделни. Така историкът участва в „създаването“ на историческите факти, систематизирайки изворовите сведения и степенувайки известното за случилото се в миналото по значимост (срв. Кар, 2002: 7–30).

Кое обаче е важно е нито очевидно, нито пък безспорно. Кое е важно се решава от светогледа и ценностите на историка, но и от теорията за цялостния исторически живот, към която той се придържа. Тъкмо теорията е тази, която подсказва на историка кои са решаващите фактори за човешкото действие и оттам кои факти имат значение за историческото изследване. Става дума, нека повторя, за теории за историческия процес като цяло, които имат философски, а не опитен характер. Макар такива теории да съществуват отдавна, те се обособяват като отделна поддисциплина на философията под името *философия на историята* едва през XVIII век (срв. Тодоров, 1996). Преобладаващата част от философско-исторически теории, създадени до наши дни, могат да се обособят в три големи типа. Към първия тип принадлежат белязаните

от знака на християнския светоглед теории, според които историческите събития са реализация на провиденциален план. За да разберем случилото се в миналото трябва да разгадаем този план и това в последна сметка е задача на *теологията*. Според теориите от втория тип историческият процес е реализация на идеи. Най-ярък изразител на този възглед е Хегел. Според него, както е добре известно, историята е прогрес и накрая тържество на идеята за свободата. За да разберем миналото трябва да схванем идеите, които движат историческия процес и понеже това е спекулативно, а не опитно познание, отговорна за идеите е *философията*. Третият тип теории са вариации на марксизма. Според него историческият процес има за движещи сили съотношенията между икономически фактори. Разбирането на миналото е възможно само на базата на изясняването на конкретните отношения между производителни сили и производствени отношения. Това е в основата си задача на *социологията*. Във всички тези случаи онова, което става в историята, е резултат от действието на безлични обективни сили, които, макар да се проявяват чрез волята и действията на индивидите, се реализират независимо от тях. При тези три типа теории историческото познание е зависимо от постиженията на други науки, то намира своите ориентири в тях.

*

Съществува обаче и една друга философия на историята, към която голяма част от професионалните историци се придържат интуитивно, без да чувстват особена нужда да я излагат експлицитно в отделна теория. Според нея историческият процес се определя не от безлични сили, а единствено и само от решенията и действията на индивидите. При това положение ключовата задача на историка е да разбере кое определя човешките решения и действия и в каква степен. В центъра на вниманието на историка при това положение застава целият комплекс от човешки убеждения, ценности, интереси, страсти, мечти, желания, илюзии, грешки, слабости и пр.

Един от най-убедителните изразители и защитници на този възглед в наши дни е американският историк *Тимъти Снайдър*. Той е роден през 1969 г. в Охайо. Завършва европейска история в университета „Браун“ и защитава докторска дисертация в Оксфорд. Сега е професор в Йейл и същевременно е постоянен научен сътрудник в Института за науките за човека във Виена. Най-важните книги, които донасят на Тимъти Снайдър международна известност, са „Кървави поля. Европа между Хитлер и Сталин“ (2012), „Чернозем: Холокостът като история и предупреждение“ (2015), „За тиранията. Двадесет урока от двадесети век“ (2017), „Пътят към несвободата. Русия, Европа, Америка“ (2018). През 2012 г. под заглавие „Размишления за XX век“ излиза като отделна книга огромно по обем интервю, което Снайдър

взема от световно известния британски историк Тони Джъд в последните месеци от живота на Джъд.¹

Решенията и действията на индивидите според Снайджър зависят преди всичко от начина, по който те разбират действителността. Човешките разбирания за света и особено за създадения от човека свят в решаваща степен зависят от идеите за време, които те са възприели. В нашето съвремие, казва Снайджър, мисленето се определя от две в основата си погрешни и същевременно политически опасни представи за времето. Той дава на тези представи донякъде подвеждащите названия „политика на неизбежността“ и „политика на вечността“ (Снайджър, 2018: 15–17).

Под „политика на неизбежността“ се разбира широко разпространеният след краха на комунистическите режими в Източна Европа в края на XX век възглед, според който глобалната победа на либералната демокрация, комбинирана със свободно пазарно стопанство, е без алтернатива и е само въпрос на време. Най-ярък израз на този възглед дава Франсис Фукуяма със своята прочута теза за „края на историята“ (срв. Фукуяма 1992). По-специфичен вариант на същия възглед е официалното идеологическо обяснение за създаването на Европейския съюз. Според него европейските страни по неизбежност са извели правилните поуки от катастрофата на Втората световна война и затова са създали съюза. И в двата случая онова, което става в историята, не е въпрос за поемане на отговорност за индивидуални решения и поради това „животът се превръща в сомнамбулно вървене към предварително закупено гробно място“ (Снайджър, 2018: 25).

Под наименованието „политика на вечността“ се крие представата, че в историята не се случва нищо ново, а постоянно до безкрайност се повтарят едни и същи неща. Съвременните авторитарни режими – най-добрият пример в това отношение, към който Снайджър многократно се връща, е режимът на Владимир Путин в Русия – изграждат своите държавни идеологии около внушението, че техните нации постоянно са жертви на смъртни заплахи за съществуването им, което те с цената на всичко трябва да отстояват. „Времето вече не е линейно отвеждане в бъдещето, а кръговрат, който ни изправя пред едни и същи заплахи от миналото.“ (Снайджър, 2018: 17) Макар на пръв поглед да се различават съществено, „политиката на неизбежността“ и „политиката на вечността“ си приличат в едно решаващо отношение – и в двата случая няма място за отговорност. „При неизбежността никой не е

¹ През последните няколко години у българската публика се събуди интерес към книгите на Тимъти Снайджър. На български език излязоха: *Кървави поля. Европа между Хитлер и Сталин*. Изд. „Рива“, София 2015, 488 с. (прев. Аглика Маркова) ISBN 9789543205097; *За тиранията. Двадесет урока от двадесети век*. Изд. „Обсидиан“, София 2017, 136 с. (прев. Кольо Коев) ISBN 9789547694255; *Пътят към несвободата. Русия, Европа, Америка*. Изд. „Обсидиан“ София 2018, 416 с. (прев. Кольо Коев) ISBN 9789547694590; Тони Джъд. *Да мислиш двайсети век*. Изд. „Колибри“, София 2018, 472 с. (прев. Невяна Андреева) ISBN 9786190202356.

отговорен за нищо, защото всички знаем, че детайлите ще се подредят по най-добрия начин; при вечността никой не е отговорен за нищо, защото знаем, че врагът ще дойде, независимо какво ще направим.“ (Снайдър, 2018: 17)

Като основополагащи за историческото мислене идеи за времето „политиката на неизбежността“ и „политиката на вечността“ са дълбоко погрешни и следва да бъдат отхвърлени в името на една „политика на отговорността“. „Политиката на отговорността“ е такъв възглед за времето, според който в историята няма нищо неизбежно. Всичко, което се случва в нея, е плод на човешки решения и действия, за които отговорност носят хора. Тъй като освен хората в историята няма други дейци, какъв ще бъде светът зависи от способността на хората да виждат историята такава, каквата е, и да действат със съзнание за своята отговорност. Едно от важните условия за отговорно действие е отхвърлянето на илюзиите и заблужденията относно за действащите в историята сили. „Ако виждаме историята такава, каквата е, ще видим и мястото си в нея, онова, което бихме могли да подобрим, и начините да се справим по-успешно. Тогава ще прекратим нашето глупаво пътуване от неизбежност към вечност и ще напуснем пътя на несвободата. Ще започнем да правим политика на отговорността.“ (Снайдър 2018: 336) Открито и непредопределено бъдеще, непредубеден и свободен от илюзии поглед към миналото, готовност за извличане на поуки от миналото, способност да се носи отговорност за собствените решения и действия – това са основните характеристики на „политиката на отговорността“, онази политика, която единствено е в състояние да ни гарантира свободата. Така във възгледа на Снайдър по особен начин се съчетават четири ориентиращи философски идеи – идеите за *времето, истината, свободата и отговорността*.

В книгите „Кървави поля. Европа между Хитлер и Сталин“ и „Чернозем: Холокостът като история и предупреждение“, както и в голям брой свои публични изяви, Снайдър предлага оригинална интерпретация на сложната взаимовръзка между Първата и Втората световна война. Тази интерпретация изглежда в резюме по следния начин. И двете световни войни са войни между империи с цел завладяването на колонии. Като победителки от Първата световна война с решаващата помощ на САЩ излизат морските империи Великобритания и Франция, докато губещи са континенталните империи Германия, Австро-Унгария и Османската империя. В резултат на войната Германия губи част от територията си, а Австро-Унгария и Османската империя се разпадат. По-особен е случаят с Русия, която след болшевишката революция, гражданската война, неуспеха на износа на революция и международната изолация, макар да губи територии, все пак успява да съхрани своя териториален интегритет. В резултат от разпадането на континенталните империи на техните бивши територии в Централна и Източна

Европа се образуват няколко национални държави (Полша, Унгария, Австрия, Финландия, Естония, Латвия, Литва), както и две многонационални държави (Чехословакия и Югославия). Всички тези държави се оказват политически крайно нестабилни и в края на 30-те и началото на 40-те години се разпадат под ударите на нацистка Германия и комунистическия Съветски съюз. В периода между началото на Втората световна война на 1 септември 1939 и нападението на Германия над Съветския съюз на 22 юни 1941 година тези две тоталитарни държави имат по силата на т. нар. пакт „Рибентроп – Молотов“ съюзнически отношения като си взаимодействат при унищожаването на редица държави в Централна и Източна Европа (Полша, Австрия, Чехословакия, Югославия) и Прибалтика (Литва, Латвия, Естония). Разрушаването на тези държави и окупирането на техните територии от Германия, Съветския съюз, а и последователно от двете, създава условия за нечувано по мащабите се унищожение на хора.

Снайдър нарича „кървави поля“ огромната територия между Балтийско и Черно море, обхващаща по-голямата част от Полша, прибалтийските републики, Беларус, западната част на Украйна и западните райони на Русия. На тази територия от началото на 30-те години до края на Втората световна война загиват от насилствена смърт близо 14 милиона души². Тук далеч не става дума само за Холокоста. По думите на Снайдър „преднамерените масови убийства, извършени от двата режима в Кървавите поля, са специално явление“ (Снайдър 2014: 385). Холокостът, политиката на планомерно унищожаване на евреите от нацистката държава, обхваща само част от масовите убийства, извършени от тоталитарните режими на Хитлер и Сталин. Къде чрез преднамерено предизвикани гладни епидемии, къде чрез политически чистки, къде при масови депортации, къде чрез терор над цивилно население при окупирането на чужди територии и преследването на партизани двата режима стават инициатори и извършители на „масово насилие, невиджано дотогава в историята“ (Снайдър 2014: 9).

Интересите на нацистка Германия и Съветския съюз влизат в конфликт³, защото според Снайдър и едната, и другата страна се стремят да колонизират плодородните земи на Украйна като ресурс за гарантиране изхранването на страните. За Съветския съюз това е вътрешна колонизация, която протича в началото на 30-те години, когато организираният от правителството масов „холодомор“ пречупва гръбнака на украинското селячество и води до национализация на земята. За Германия завладяването на украинския чернозем е

² „Няма спор обаче, че в Европа е съществувала зона, в която съветската и германската власт са се преливали и която става сцена на потискащ брой примери за преднамерени убийства, дело и на двата режима.“ (Снайдър 2014: 383)

³ „Сталинизмът е проект за самоколонизация, разширяван винаги, когато позволяват обстоятелствата. Точно обратното – нацистката колонизация е зависима от непосредственото и тотално завоюване на огромна Източна империя, която с размерите си би свила предвоенна Германия до държава джудже.“ (Снайдър 2014: 365)

колонизацията на външни територии, която наред с осигуряването на „жизнено пространство“ за германската раса трябва да реши веднъж завинаги въпроса за осигуряването на продоволствие за страната. Обширната плодородна територия на Украйна е трябвало да бъде завладяна от нацистите, а нейното население е трябвало да бъде в по-голямата си част унищожено. Независимо от разликите в целите на своята политика и начините на тяхното осъществяване, и болшевизмът, и нацизмът нямат никакви скрупули що се отнася до украинското селячество. „От марксистка гледна точка селските общества нямат право на съществуване в съвременния свят. От нацистка гледна точка селяните славяни (но не и германските земеделци) са излишни.“ (Снайдър 2014: 368)

Когато обаче ходът на войната става неблагоприятен за германците и за тях става ясно, че колонизацията на Украйна е неосъществима, Хитлер предефинира целта на войната провъзгласявайки за нейна крайна цел унищожаването на евреите. От колониална войната се превръща в расова. Така ако евреите наистина бъдат унищожени, целта все пак ще е постигната дори и Германия да загуби войната срещу Съветския съюз. Така, заключава Снайдър, „огромен брой хора трябва да бъдат пожертвани, за да се защити един лидер от недопустимата мисъл, че може да сгреши“ (Снайдър 2014: 362)

Снайдър описва унищожаването на евреите като процес на много сложно взаимодействие между нацистка Германия, Съветския съюз и някои от централно- и източноевропейските държави. В страни като Полша, Литва, Украйна и Румъния съществува традиционен антисемитизъм, който, макар да не е толкова агресивен като германския, все пак подпомага и благоприятства германската политика на унищожение на евреите. Нека споменем само, че немалка част от масовите разстрели на евреи в Източна Полша, Прибалтика и Украйна през лятото на 1941 г., организирани от германците, са осъществени от местни техни помагачи. Самото настъпление на германците на Изток през 1941 г. се улеснява съществено от действията на съветските власти през 1939– 1940 година, когато Съветският съюз окупира половината полска територия, трите прибалтийски републики Литва, Латвия и Естония и части от Румъния. Тогава съветските тайни служби депортират принудително на Изток или унищожават на място голяма част от местните национални елити. Така те отслабват потенциала за съпротива срещу по-късното настъпление на германците. Често, казва Снайдър, се оказва, че още преди да настъпи немската окупация други вече са свършили част от „черната работа“.

Основното в тази „черна работа“ обаче е унищожаването на редица държави с еврейско население. Главната теза на Снайдър за Холокоста е, че унищожаването на държавата е условие за унищожаването на евреите. Там, където дадена държава е разрушена, са изчезнали и последните прегради пред нацисткия произвол по отношение на евреите – на тези

места процентът на загиналите евреи е висок. Там обаче, където държавата се е съхранила под някаква форма, дори в случаите в които тя е съюзник или сателит на Германия, тя си остава защитник на своите граждани от еврейски произход и броят на жертвите е значително по-малък. В края на 30-те и началото на 40-те години под натиска или под ударите на нацистка Германия престават да съществуват Австрия, Чехословакия, Полша, прибалтийските републики, Югославия, Холандия и Франция. Огромната част от еврейското население на тези страни става жертва на Холокоста. Разбира се, най-голям е делът на унищожените евреи в окупираните от нацистите територии на Украйна, Беларус и Русия. За разлика от това жертвите на Холокоста от зависими или сателитни държави като Дания, Хърватия, Словакия, Румъния, България и управляваната от режима във Виши част от Франция са относително малко. Тези държави успяват в голяма степен да защитят своите граждани от германците, виждайки в тази защита доказателство за своя суверенитет. Може би най-важният и оригинален ключ за интерпретиране на Холокоста, използван от Снайдър, е изтъкването *ролята на държавата* като институция с *първична защитна функция*. Една държава съществува преди всичко друго – такова е твърдението на Снайдър – за да пази своите граждани, иначе просто няма защо да я има. И държавите го правят. Прави го дори самата нацистка държава. Дори след като ги е лишила от права, нацистката държава не унищожава германските евреи на своя собствена територия, а ги депортира в лагерите на смъртта в окупираната Полша, където те не се ползват от никаква защита. В тези условия най-ефикасните защитници на евреите са онези чуждестранни дипломати, които имат правото да издават документи за самоличност. Такива документи представляват най-добрата защита от произвола на нацистката расова политика. Снайдър дава множество примери на дипломати-спасители, представители на различни страни. Най-известният пример в това отношение е шведският дипломат Раул Валенберг, служител в посолството на своята страна в Унгария.

Обяснението на Холокоста чрез извеждането на преден план на защитната функция на държавата намира много добра емпирична подкрепа. То позволява да се даде разумен и адекватен на тогавашните политически условия отговор и на болезненния за нас, българите въпрос за трагичната съдба на евреите от окупираните от България т. нар. „нови земи“ в Македония и Беломорска Тракия. С активната намеса на държавата, църквата и гражданското общество България успява да защити „своите“ евреи и не позволява те да бъдат депортирани от германците в лагерите на смъртта, но същевременно не предприема нищо за защитата на евреите от „новите земи“. Защо? Те просто нямат български паспорти, до момента те са били под юрисдикцията на несъществуващата вече държава Югославия. Така тяхната съдба по никакъв начин не поставя под съмнение суверенитета на България. В краткия предговор към

българското издание на „Кървави поля“ Снайджер обобщава: „В този смисъл България следва общото правило – не закача евреите от териториите, недокоснати от войната, но ги депортира от регионите, придобити благодарение на тази война.“ (Снайджер 2014: 8)

Снайджер представя и обяснява Втората световна война и Холокоста от гледна точка на две философско-политически идеи – идеята за *империята* и идеята за *държавата* с нейната първична защитна функция. Схващането на двете световни войни като войни между разпадащи се империи позволява разказът за тях да бъде освободен от обичайния корсет на мисленето в термините на националната държава. Не националните държави с техните болезнени териториални амбиции са в началото на световните войни, а съперничеството между империите за колонии. В общия случай, поне в Централна и Източна Европа, националните държави се появяват като следствие от разпадането на континенталните империи в края на Първата световна война по силата на системата от мирни договори. Крайно нестабилни политически, те се оказват неспособни да се противопоставят на Германия и Съветския съюз и стават жертва на тяхната завоевателна политика. Зловещата съвместна игра на двете могъщи тоталитарни държава и множеството малки и слаби национални държави създава условията, при които става възможно за сравнително кратък период от време да загубят живота си немислимо голям брой невинни хора. Първостепенният хуманен дълг на съвременния историк-изследовател Снайджер съзира в повелята да се възстанови и съхрани паметта за *всеки един* от загиналите от насилствена смърт. „Нацистският и съветският режим превръщат хората в бройки, някои от които само можем да изчисляваме, други – да пресъздаваме доста точно. На нас, като учени, се пада задачата да издирим тези бройки и да ги поставим в перспектива. На нас, като човеци, се пада задачата да превърнем бройките отново в хора. Ако не сме в състояние да го сторим, значи, Хитлер и Сталин са оформили не само нашия свят, но и нашата човешка природа.“ (Снайджер 2014: 382)

Отхвърляйки „политиката на неизбежността“ и „политиката на вечността“ и заставайки на страната на „политиката на отговорността“, Снайджер избира определен подход към работата на историка. Тъй като в историята няма нищо неизбежно и онова, което се случва, зависи единствено и само от човешки решения, историкът е длъжен да допринася за това решенията, вземани в настоящето, да бъдат по-умни, по-зрели и по-отговорни. Това той може да прави само като създава максимално правдоподобна и точна картина на миналото и като се противопоставя на всички заблуди и манипулации. Тези две неща от своя страна са възможни първо, ако историкът е в състояние да възсъздава миналото на базата фактите, осмислени в

светлината на адекватни и рефлектирани идеи, и второ, когато собствените му убеждения имат за своя основа ценностите на хуманизма, свободата и уважението към човешкото достойнство.

Библиография

Кар, Е. Х. *Що е история?* Изд. „СОНМ“, София 2002 (прев. Снежинка Иванова, Десислава Недялкова).

Снайджер, Т. *Пътят към несвободата. Русия, Европа, Америка*. Изд. „Обсидиан“ София 2018 (прев. Кольо Коев).

Снайджер, Т. *Кървави поля. Европа между Хитлер и Сталин*. Изд. „Рива“ София 2014 (прев. Аглика Маркова).

Тодоров, Х. „История, историчност, историзъм“. В: Ивайло Знеполски (съст.) *История, разказ памет*. Изд. Дом на науките за човека и обществото, София 2001, с. 79-98.

Тодоров, Х. *Очерци по философия на историята*. Изд. „Св. Климент Охридски, София 1996.

Фукуяма, Ф. *Краят на историята и последният човек*. Изд. „Обсидиан“, София 2006.

Maria Schnitter, Prof. PhD, DSc
Ritual of Taking the Vows in the Jewish and Christian Tradition – one Attempt for Archeology of the Performative
mschnitt@uni-plovdiv.net

Мария Шнитер

ПОЛАГАНЕТО НА КЛЕТВА В ЮДЕЙСКАТА И ХРИСТИЯНСКАТА ТРАДИЦИЯ – ЕДИН ОПИТ ЗА АРХЕОЛОГИЯ НА ПЕРФОРМАТИВА

Key words: Torah, Talmud, Kol Nidre, Judaism, Christianity, Vows, Performative

Abstract: The text offers a short analysis of the history, ritual forms and social effects of swearing an oath in the traditions of Judaism and Christianity based on materials from the Torah, Talmud and the New Testament. It attempts to extract the invariable logical model of the formula of the vow. It traces the transformations in understanding and interpreting the vow during the transition from Judaism to Christianity as well as their cultural, social and religious results.

Вавилонският Талмуд¹, често наричан и „словото на живия Бог“, е огромна колекция от коментари върху юдейския Закон, предавана устно векове наред преди да намери своята неокончателна писмена фиксация около началото на VI в. Трактатите в него засягат практически всички възможни аспекти на всекидневното тълкуване и приложение на правилата за живот, формулирани в Тората. Високият авторитет на талмудическите коментари може да се илюстрира със следния анекдот:

Група талмудисти спорят с един равин, който е убеден, че неговото тълкуване е не само правилно, но и директно вдъхновено от Бога. „Ако аз съм прав, казва равинът, реката ще потече назад“; реката потича назад, но талмудистите заявяват, че те не приемат свидетелства от реки; „ако съм прав, планината ще потрепери“, настоява равинът. Планината се разтриса, но опонентите му отказват да приемат свидетелства от планини. „Ако съм прав, Бог ще накара тази сграда да се разруши!“ - продължава да настоява равинът. Стените започват да се накланят, застрашавайки да затрупат спорещите, и спират под странен ъгъл. Тогава талмудистите формулират правилото – Бог вече е казал своето слово веднъж завинаги в Закона, тълкуването на Тората е човешко право и отговорност...

Едва ли има друга книга, в която „теорията“ на Закона да се среща така фронтално с „практиката“ на всекидневието. От съществуването на Бога, през естеството на човешката душа, сложни дебати относно смисъла на антомичното ни устройство, нормите на бита и

¹ Тук ползвам стандартното издание на Tractate Shevuos, Talmud Bavli, Art-Scroll Edition, Brooklyn, 1994. Благодаря на Адам Селигман за оказаната помощ при тълкуването на текстовете.

социалния ред, хигиената, юриспруденцията, брака и развода, сънищата, отношенията към животните, та до очаквания Месия и Страшния съд – всички теми, които вълнуват мислещите хора, са намерили място в Талмуда. Векове наред един коментар поражда друг, едно мнение се засреща с друго и този диалог между мислителите от вчера и днес продължава и продължава.

Модерната европейска наука в най-добрия случай игнорира възможностите за по-дълбоко разбиране на философията и менталитета на евреите в периода след разрушаването на Храма, предложени от Талмуда. Наследеното от средните векове подозрително недоверие към друговерците ескалира до неприкрита неприязън в периода на Реформацията. Съчетано с трудния достъп до качествени критични издания, а често – и с липсата на езикова компетентност от страна на „християнските“ изследователи, всичко това прави проникването в света на тази забележителна книга проблематично дори днес, във времето на „секуларната наука“.

Тук ще се опитам да дам един пример за употребата на Талмуда като извор на данни при изследването на феномен, познат и присъщ на човешкото общуване от дълбока древност. Става дума за полагането на клетва – един акт на поемане на ангажимент, свързан обичайно с произнасянето на специална формула с перформативен смисъл. Струва ми се, че проследяването на трансформациите в разбирането и тълкуването на клетвата при прехода от юдаизъм към християнство, както и следващите от това културни, социални и религиозни резултати, може да послужи като модел за един възможен по-адекватен и убедителен прочит както на променящия се исторически контекст, така и на човешкото поведение в него.

Едва ли е случайно, че Вавилонският талмуд съдържа цели четири трактата, посветени на полагането на клетва². Тук ще обърнем внимание на речевия акт на заклеването, описан в първия от тях – Shevuos. Клетвата е разбрана в този случай на първо място като тържествено и доброволно лишаване от нещо, най-често материално, свързано с описанието на обстоятелствата, в които съответният обет е валиден. (Напр. Заклеващият се може да даде обет да не яде хляб, произнасяйки формулата *„този хляб е забранен за мен“* или синонимното *„този хляб е [също] като предвидената за Храма жертва“*). Условие за валидност на клетвата е, че забраненият чрез нея предмет (хлябът) не може да бъде сред и без това забранените от Закона за консумация или употреба неща. Обикновено се добавят и някакви обстоятелства, при които дадената клетва придобива или респ. губи валидността си.

² Shevuos, посветен на полагането на клетва чрез устна декларация (терминът *shevuach* обикновено се превежда като ‘клетва’ в най-общ смисъл), Nedarim (разликата между тях е трудно обяснима и преводима, затова терминът *neder* обикновено остава непреведен), Nazir, който се занимава предимно с обетите за ритуална чистота на назореите, и Sotah, засягащ някои специфични случаи на нарушаване на положена клетва от жени.

Разгледано през призмата на Остиновата теория на речевите актове, даването на обещание, описано в Талмуда, може да се опише в следната проста схема:

- А - говорител (полагащ клетвата);
- В - слушател (приемащ клетвата/или негов упълномощен представител);
- D* - ритуален контекст;
- Е - свидетели, гарантиращи обществената валидност на даденото обещание,

при което маркираният с * елемент е опционален.

Важен аспект на старозаветната традиция в случая е задължителното произнасяне на клетвеното обещание публично, което единствено му придава валидност. Това е една от характеристиките на юдейското разбиране на света, която ще бъде съществено трансформирана в християнски контекст. Както за поемането на обета, така и за освобождаването от него, е необходимо ритуалното присъствие на трима възрастни мъже (които образуват т.нар. „съд“ или колегиум; нека отбележа, че по същия начин се „верифицират“ дори природни феномени – напр. краят на Шабата се обявява тогава, когато трима възрастни мъже потвърдят, че виждат първите три звезди в небето).

Доколкото поетото по този начин обещание е форма на комуникация само между хора, неговата задължителност се намира в зависимост от серия фактори, често подлежащи на промяна. Веднъж годишно, преди вечерната служба на Йом Кипур³, която започва с падането на мрака, се изпълнява ритуалът Hatarat nedarim (унищожаване, буквално „зануляване“ на клетвите). Чрез него всички дадени обещания през изтичащата ритуална година (след предишния Йом Кипур) се обезсилват. Това отново се случва според ритуалните изисквания на традиционния юдейски „съд“ – в присъствието на колегията, състояща се от трима възрастни мъже, които тържествено трикратно обявяват пред събраното в синагогата множество, че Денят на опрощението е започнал и всички – и тези, които се смятат за праведни, и признатите грешници – могат да пристъпят пред Бога с молитвите си. След произнасянето на тази формула започва същностната част на ритуала – Кол Нидре, дала името на цялата вечерна служба.⁴ Ето нейния текст, чийто оригинал и до днес се пее на арамейски:

Всички обети, и забрани, и клетви, и отричания, и посвещения, и оттегляния, и усмирявания, и всички обещания, подобни на тях, които можем да принесем, или да се закълнем, или да се посветим, или да си забраним, от предишния Ден на

³ Йом Кипур е най-важният празник в годишния календарен цикъл на юдаизма, известен и като „Ден на изкуплението“, „Съден ден“ или „Ден на опрощението“.

⁴ Кол Нидре е може би най-познатата и популярна еврейска мелодия; в своята преработка за оркестър на Макс Брух тя принадлежи към любимия репертоар на много изпълнители. Малцина неевреи обаче имат представа за нейното съдържание и ритуална функция. Виж по-подробно у De Vries, 1990, 90-102

*Изкуплението до този Ден на Изкуплението и ... от този Ден на Изкуплението до Съдния ден, който ще дойде за наше благо.... каем се заради тях и ги отхвърляме. Всички те да бъдат отменени, отхвърлени, анулирани, недействителни, изгубили сила и без съдържание. Нашите обети не са обещания; нашите забрани не са забрани, и нашите клетви не са клетви...*⁵

Ритуалът Hatarat nedarim е един от обичайните поводи не само в Средновековието, но и до днес към евреите да се отправят обвинения, че дадената от тях дума няма тежест и че те не заслужават доверие дори от сънародниците си, нежели от чужденците (гоим). (Шарах, 84-95; De Vries, 98-102).⁶

Защото за християните даването на клетва има доста по-различен смисъл. Ако се върнем към описаната по-горе схема на речевия акт и я приложим към християнски текстове, ще получим следното:

- А - говорител (полагащ клетвата);
- В* - слушател (приемаш клетвата/или негов упълномощен представител);
- С - трансцендентен „свидетел“, легитимиращ достоверността на перлокутивния акт и санкциониращ нарушаването му;
- D* - ритуален контекст;
- E* - свидетели, гарантиращи обществената валидност на даденото обещание.

Маркираните с * елементи и тук са опционални.⁷

⁵ Преводът е мой, от руски, английски и немски; заслужава да се обърне внимание на иновацията от началото на 12. век, когато раби Меир бен Шмуел променя оригиналната фраза „от предишния Ден на Изкуплението до днес“, добавяйки „... и до (бъдещия) Съден ден“, т.е. променя насочеността на перформатива от минало към бъдеще време. Днес тази „нова версия“ се ползва от ашкеназките общности, но частично се отхвърля от сефарадските.

⁶ Разбира се, тълкувателите на Тората и Талмуда отхвърлят тези обвинения, като се позовават на обвързващата сила на Закона (срв. напр. Лев. 19:11-12 – „не крадете, не лъжете и не се мамете един друг. Не се кълнете лъжливо в Мое име, и не осквернявай името на твоя Бог...“) и излагат сложни аргументи за разликата между самоналожената клетва и клетвеното изказване пред съд, напр. Според един сравнително късен коментатор, Йозеф Каро, „една клетва е обвързваща, дори ако когато я изричаме, не произнасяме Божието име... Няма значение на какъв език се кълнем и дали самата дума „заклевам се“ е произнесена, или някаква дума със сходно значение, като „Амин“, или дори просто „Да“, по повод казаното от някой друг; няма значение дори дали този друг е евреин или не“ (подч. мое, МШ, цит. по De Vries, 100). Без да влизаме в този многовековен дебат, ще обърнем внимание, че традиционно се смята, че заповедите в Тората се отнасят до регулиране на отношенията ВЪТРЕ в юдейската общност и не са валидни по отношение на неевреите. Универсалистски изказвания като това на Каро (роден на границата между 15. и 16. век в Толедо и работил в българския Никопол) са по-скоро изключение.

⁷ Опционалността на тези елементи е важна и те са вътрешно свързани: разбира се. полагането на клетва в тържествените условия на ритуала (D), например при монашеската схема, придава особена „тежест“ на поетите ангажименти, особено по отношение на социума (E); но липсата на ритуален контекст не намалява задължителността на клетвеното обещание.

Както се вижда веднага, в по-късната християнска версия най-съществено е добавянето на елемента С. Християнинът се кълне пред Бога и това прави присъствието както на свидетелите, така и на ритуалния контекст незадължителни.⁸ Не че евреинът не полага своята клетва „пред Бога“, но неспазването на дадената дума в този случай се мисли по-скоро като допусната грешка (която може да бъде обяснена и извинена по реда на ритуала)⁹, а не – както е в „християнския случай“ – като грях, чието изкупване е по-сложно и като цяло трудно за елиминиране.

Полагането на клетва извън „талмудическия модел“ представлява пример за перформатив с „двойна“ насоченост. Ако го разгледаме откъм неговите „условия за успешност“, ще се изненадаме до каква степен липсата на „приета конвенционална процедура“ и точно определени „лица и обстоятелства“ при заклеването се компенсира от наличието на „мисли, чувства и намерения“ от страна на лицето, полагащо клетвата, да се държи „по въпросния начин след това“ (Остин, 25). Изглежда, че в каквито и обстоятелства човек да е дал своята клетва или обет, водещо за „успеха“ на неговото изказване е вътрешното му отношение към казаното (истинността или неистинността на казаното), както и последващото му поведение. Като всичко това е вярно в условията на интериоризирана представа за наличието на омнипрезентен трансцендентен коректив, независимо дали става дума за бог в контекста на една християнска мирогледна норма, или за друг вид универсален авторитет, присъщ на модерното секуларно мислене.

Ще илюстрираме това предварително заключение с пример. Когато произнася думите „Заклевам се от утре никога да не пия“ (1) или „Обещавам завинаги да ти бъда верен“ (2), говорещият може да се намира в най-разнообразни жизнени обстоятелства. Изказването може да бъде направено пред/за други хора (2), но може да бъде и в самотата на някое главоболно утро (1). Обстоятелствата могат да бъдат дори на принуда – когато в условия на заплаха (за живота и здравето – собственото или на важни за нас хора), даваме обещание, съдържанието на което ни най-малко не ни харесва.¹⁰

⁸ Специфичен уникален случай на клетва е тази, давана от самия Бог. Порашт липса на „по-висока инстанция“, в чието име на се закълне, Богът лава своите обещания в собственото си име, логически феномен, който е коментиран от ап. Павел в Евр. 6:13-17 така: „Бог, когато даваше обещание на Авраама, понеже нямаше никого по-горен, в когото да се закълне, закле се в Себе Си... Човеците се кълнат в по-горен от себе си, и клетвата за потвърждение туря край на всяко противоречие помежду им. Затова Бог, като особено искаше да покаже към наследниците на обещанието неизменната си воля, си послужи с клетва“. Съществено в случая е подчертаването на „неизменната воля“ на Бога, т.е. устойчивостта на даденото обещание, което трябва да бъде „подпечатано“ чрез клетвата.

⁹ Този ритуал е подробно описан още в Тората (Лев. 5:4-13) и многократно коментиран в по-късните нормативни текстове.

¹⁰ Класически пример е обещанието, дадено от бащата в „Красавицата и звяра“ – за да спаси живота си, той се заклева да изпрати в замък на чудовището една от дъщерите си: колкото и да е нежелано,

В случая (1), когато клетвата се дава без свидетели, тя остава споделена единствено между говорещия и Бога, което ни най-малко не отменя нейната обвързваща сила. Перформативната същност на клетвените слова е дълбоко осъзната и традиционно експлоатирана в познатите ни културни традиции като ефективен регулатор на социалните отношения. Ритуално даденото обещание има силата да конструира нови реалности и така да организира обществото в съответствие с приетите за релевантни етични норми. Едва ли е случайно, че Христос изрично предпазва учениците си от даването на клетви.¹¹

Отстъплението на религията като макрорамка на представата за света в модерната епоха съвсем не отменя важността на клетвата като механизъм за социална регулация. Ще отбележим само, че дори в състояние на демонстративен атеизъм човек изглежда изпитва необходимост да се позове на някакъв свръхмерен авторитет, когато се кълне „истинно“; всички сме чували тържественото „*заклевам се в децата си, че...*“

Съпоставката между старозаветния и новозаветния „модел“ на заклеване, които тук маркирах съвсем повърхностно, безспорно може да продължи, като е необходимо да се анализират както съответните библейски и талмудически контексти, така и техните употреби в реалните всекидневни практики и в интеракциите на различните религиозни общности в миналото и днес. Ще завърша обаче дотук с обобщението, че едновременно съществуване на пословиците „дадена дума – хвърлен камък“ и „дума дупка не прави“ изглежда ни насочва към едно доста по-гъвкаво разбиране относно силата на перформативното слово да твори реалност, отколкото сме свикнали да мислим.

обещанието остава обвързващо и неговата задължителност не се подлага на съмнение от никоя от страните в комуникацията. Ще напомним и историята на цар Ирод, които се заклева, че ще изпълни желанието на Саломе, и е принуден въпреки неохотата си да ѝ поднесе главата на Йоан Кръстител: „...затова той с клетва ѝ обеща да даде, каквото и да поиска..И натъжи се царят, но заради клетвата и сътрапезниците си заповяда да ѝ я дадат“ (Мт 14: 7-9).

Тази логическа схема (с позитивна или негативна натовареност) може да се открие на много места в митологията, фолклора и в свещените текстове на различни религии и обикновено трае ролята на „завръзка“ и отправна точка в последваща поредица от събития.

¹¹ В известния пасаж от Нагорната проповед Христос настоява „да се не кълнете никак: ни в небето, защото е престол Божий; ни в земята, защото е подножие на нозете Му; ни в Йерусалим, защото е град на великия Цар; ни в главата си се кълни, защото не можеш направи ни един косъм бял или черен. Но думата ви да бъде: да, да; не, не; а каквото е повече от това, то е от лукавия“ (Мт 5:34-37).

Библиография

Остин, Д. *Как с думи се вършат неща*. С., ИК К&Х, 1996.

Шарах, И. *Еврейска история, юдейска религия: бремето на 3000 години*. С., ИК „Огледало“, 2003.

De Vries, S. Ph. *Jüdische Riten und Symbole*. Rowohlt Verl. 1990.

Tractate Shevuos, *Talmud Bavli*, Art-Scroll Edition, Brooklyn, 1994.

ТЕЛЕСНОСТТА В ГРАНИЧНАТА СИТУАЦИЯ НА БОГОЧОВЕЧНОСТ

Keywords: corporal nature, God-man, human body, anthropological grounds, high spiritual being.

Abstract: The study offers an insight into the anthropological grounds for the God-man body in one of the most prominent philosophers of western philosophy, Aurelius Augustinus. In the context of his philosophical teachings, the compatibility is explored and problematized of the extreme and the infinite, the existential and the high spiritual being, which is not limited to any physical matter, and the same as defined within the limits of body.

(...)

И Христос напуснал града и видял, че край пътя седял млад мъж и ридаел.

И Той отишъл при него, докоснал косите му и рекъл: - Защо ридаш?

Младият мъж го погледнал, познал го и казал:

-Та аз бях мъртъв и ти ме възкреси. Как да не ридая?¹

Сякаш действително неизмеримата трагедия на човека е вградена в неговото тяло. И като че ли именно телесността е почвата, от която никнат „цветята на злото“, и нейна е конституцията, даваща основание за отглеждането в пределите на плътта, както на насладата и удоволствието, така и на болката и отчаянието, но в чиито цветове винаги зрее смъртта. Телесността е и най-овъншностения битиен израз на страдателната природа, от която е съставен човека. И колкото повече съм тук, сиреч със своята телесност, толкова повече има какво да го няма, тоест толкова повече материя подлежи на тление.

Човекът по дефиниция присъства в битието единствено чрез своята телесност, така както и отсъства от последното само чрез нея. Телесността прави действително човешкото съществуване, но тя крие в потенциата си и възможността за своето отсъствие. И този потенциал винаги неумолимо бива постиган в хода на времето. Именно този е проблемът, който се оголва не само в притчата от поемата на Уайлд, ала и по пътя на всяко философско дирене: защо Бог създава нещо, което, в крайна сметка, се оказва проблематично: от една страна, тялото е онзи елемент от човека, който удържа последния в битие, и чрез него се проиграват екзистенциалните му валенции; от друга – чрез тялото човекът е устремен към

¹ Oscar Wilde, *THE DOER OF GOOD*.

смъртта, а радостта и страданието, болката и удоволствието са само нейни симптоми. Поради това бясно завличане от битийните събласти към смъртта, асирийския цар Сарданапал превърнал смъртта в печат за неприкосновеност върху това, което е имал в живота, заповядвайки на гробницата му да бъде изписано: *Сега съм мъртъв, но притежавам онова, което страстта ми погълна и унищожи приживе.*² Ала това – за съжаление – привидно утешение бива разоръжено от факта, че нещата престават да съществуват по еднакъв начин: от две неща – пише Августин – които престават да съществуват по еднакъв начин, едното не е по значително, а другото по-тленно³. Смъртта уеднаквява всичко и всички. Изглежда, че Бог, който е съвършен, е сътворил по свой образ нещо мимолетно и недотам съвършено, нещо, което подлежи на развала, и в този ред на мисли – нещо, което не може да удържи в цялост собствения Му образ, а напротив – непрестанно размива Неговите очертания, докато накрая не ги обезличи в смъртта. Дори иззети от последната по чуден начин и отново вбитиевени в тъкмо този свят, човек отново бива завихрен около катадневните грижи за плътта и отново помръква неусетно в оттичането си към небитието. Ала ако в раждането и умирането, удоволствието и болката се състои действително заложената нескончаема съдба и разплодваща се цел на творението, то едва ли поради същата Бог ще се въплъти, ще стане човек, ще умре като такъв и ще възкръсне същия, сиреч в плът. Понеже тук не става въпрос за някой езически бог, а за Троицата, която е единия и абсолютен Бог. И тъкмо в лицето на Сина въплътеното Слово става човек, без това да нарушава божеството му. И Бог придобива плът, без това да отнеме от човековостта ѝ. Така Словото става пълнокръвен човек, ала същевременно в божествената си форма на Син запазва единосьщието си с Отца и Духа, сиреч остава и напълно Бог. Това е базисното християнско учение, което се формулира – макар и не толкова прецизно – още през първите два събора⁴, и върху което Августин развива своето учение за въплътеното Слово. И ключът, чрез който може да бъде осмислена телесността във философията на Августин, в най-голяма пълнота, е, когато в самата пълнота на Бога в лицето на Сина, чрез Когото тя става съпричастна на божествеността, бива съотнасяна и промисляна. Разбира се, телесността на Христа според Августин не трябва да се проблематизира без да бъде заскобявана, първо, през конкретната и персонална история на Августин; второ – тя

² Sardanapallus, последният асирийски цар (IX в. пр. н.е.), вж. в Августин, *За Божия град*, т. 1, София, 2013, с. 168.

³ Срв. Августин, *За Божия град*, т. 1, София, 2013, с. 47

⁴ В учение за Сина Божий от Никейския символ отците от втория събор добавят няколко пояснителни слова, имащи за цел ясно да изразят православното учение за телесната природа на Богочовека, в отговор на някои еретични учения; прибавените слова са: *заради нас човеците и заради нашето спасение слезе от небесата и Се въплъти от Светия Дух и Дева Мария и стана Човек; бе разпнат за нас при Понтия Пилата и страда и бе погребан и възкръсна в третия ден според Писанията; и възлезе на небесата; и седи отдясно на Отца и пак ще дойде със слава да съди живи и мъртви и царството Му не ще има край.*

трябва да бъде удържана в културно-историческия контекст, понеже маркирането и подчертаването на един или друг аспект от даден проблем е отговор на въпросите, които са обусловени, както от личните търсения на Августин, така и от въпросите, които са поставяни в конкретното време, през което е живял. По този повод самият Августин пише:

*Такива теми (за Бога и божественото устройство на света) често пребивават в нашите мисли, посветени на любовта към разискването на истината, то те (хората) изискват от нас по закона на милосърдието **да им кажем това, което сме успели да открием**. Не понеже съм постигнал истината, или че всички те вече са свършени (както казва Апостол Павел, **“Колко много трябва още Аз, който лежа много под твоите крака, да считам че не съм разбрал!”**); но, съгласно моята мярка, ако забравя нещата, които са назад, и се пресегна към нещата, които предстоят, и да упорствам към наградата на високото призвание, **от мен се изисква да разкрия толкова много от пътя, колкото съм изминал, и точката до която съм достигнал, докато курсът продължава да ме води към края**⁵.*

Така, За Августин, търсенето на отговори на конкретни въпроси, които поражда божественото, е строго зависимо от любовта към разискването на истината и степента, в която ти се разкрива във времето.

Въплъщение, срещу какво?

Очевидно въплъщението на Словото в плът носи някакъв смисъл, придаден на цялата човешка природа, тъй като цялата човешка природа е приета от Словото. Христос е дошъл в този свят не да освободи човека от телесното, а за да освободи тялото от тленността. Следователно заличаването на греховете от Христос не е отмахване на човешката телесност, а отличаване на последната от плътските пороци. Но с оглед на какво е спасено тялото?

Действително човешкото тяло в антропологията на Августин има принадена стойност, поради това че е носител на човешката душа. Това означава, че човешката природа преди всичко се характеризира с душата. Дефиницията за човекът според Августин е „разумна душа, имаща тяло“ (*anima rationalis habens corpus*), или разумна душа, ползваща се от смъртно и земно тяло (*mortali atque terreno utens corpore*). Макар тялото да е същностно за човека, душата е тази, която го конституира. Костите и ноктите – пише Августин⁶ – не са хора, душата е човекът, който е в тяло, и именно тя придава човешки облик на тялото. Разумната душа⁷ прави

⁵ Saint Augustine, *On The Trinity*, Book I, chapter 17.

⁶ Вж. Августин, За Божия град, София, 2008, т.2, с. 222.

⁷ Според Августин глупавата душа губи в някаква степен вида си и именно в глупостта се състои нейното падение.

тялото човешко тяло, а не неговата маса, защото душата е носител на вида, благодарение на който заедността на тялото и душата се именува 'човек'⁸. Разумната душа е субектът и в нея е взора, с който тя съзира истината чрез самата себе си, а не чрез тялото⁹. Затова тялото е изключено от богообразността¹⁰. То има в някакъв смисъл Божия образ само дотолкова, доколкото има неговия отблясък посредством богообразната душа¹¹. Това не означава обаче, че само по себе си тялото не е добро. А то е добро, защото неговият Творец твори само добри неща и в него по необходимост има даден ред, определена хармония между отделните му части, неотделима от носещото я тяло. И тази хармония не е от душата, макар тя да удържа последната в единство, а от самото тяло, което пък е субект на съразмерността на тялото. Така че душата не е негова съразмерност, ала последната е неговия живот¹², така както животът на душата е Бог, *понеже тялото живее от душата ми, а душата ми от Тебе живее*¹³. С тази разлика, разбира се, че докато душата дава живот на тялото, за да присъства в живота, то Бог няма как да е в такава зависимост от душата, т.е. не чрез душата е някъде, понеже Бог е навсякъде. Проблемът обаче при Августин – по отношение на човешката природа – не се състои в дуалността тяло-душа, или в по-нисшата субстанция на тялото от тази на душата, а в целта, от която са се отклонили като заедност. В следствие от греха – душата вместо да подчинява външния човек (homo exterior), като субстанциално по-съвършена – вътрешният човек (homo interior) започва да се екстериоризира, разединявайки сетивото на душата – ума, чрез който последната съзерцава Бога – в сетивата на тялото, разхвърлящи се сред нещата, във всевъзможната строителна материя на творението, и тогава:

*Божият образ е само в онази част, която размишлява за истината, а не в онази, която е погълната от телесните неща и дела. И колкото повече душата се стреми към онова, което е вечно, толкова по истинен става Божият образ*¹⁴.

Любовното съзерцание на вътрешната красота е заменено с плътската похот на очите. Но ако цялата душа се отдаде да съзерцава истината, то цялата ще бъде образ Божи. (...)И колкото повече душата се стреми към онова, което е вечно, толкова по истинен става

⁸ Срв. Августин, *За безсмъртието на душата*, вж. в Малки трактати, Сифия, 2001, с. 60.

⁹ Срв. *За безсмъртието на душата*, с. 57.

¹⁰ Вж. Рихард Хайцман, *Философия на средновековието*, София, 2002, с.105.

¹¹ Августин е силно повлиян от Амвросиевата екзегеза. По отношение на небогообразността на плътта, той следва неговото тълкуване на библейския израз „по Божи образ и подобие“, като Амвросий тълкува това място така: „Вярно ли е, че плътта е сътворена „по Божи образ“? В такъв случай има ли у Бог пръст, щом плътта е създаде от пръст? Бог телесен ли е, сиреч слаб и подвластен като плътта на страданията?... Плътта в такъв случай не може да е сътворена по Божия образ, но това все пак е вярно за нашите души.“ (Ambrose, Exam. 6. 8. 44 -45) , вж. Carl W. Griffin and David L. Paulsen, *Augustine and the Corporeality of God*, Brigham Young University.

¹² Срв. *За безсмъртието на душата*, с. 64.

¹³ Августин, *Изповеди*, София, 2006, с. 242.

¹⁴ *On The Trinity*, XII, 10.

*Божият образ*¹⁵ Следователно душата трябва да интериоризира стремежите на тялото според вътрешния човек. Ала понеже в лицето на първия човек душата е направила своя свободен избор и тялото на същия е упражнило това право, правото на спасение е било в свободната воля на Бог. Следователно, според Августин, въплъщението на Словото не е имало друга причина, освен да спаси от греха човешката природа, като се въплъти, и целият Христос става „вътрешен човек”: *Велик Лекар е дошъл от небето, защото и тежко болен е легнал на земята. А този болен е човешкия род*¹⁶.

Според Августин въплъщението в плът е необходимо, защото именно мястото на падение(то) трябва да стане място на спасение(то). Интересно е обаче защо – след като Августин изключва богообразността на тялото – Христос се въплъщава тъкмо в такова небогообразно тяло, от една страна; от друга – Христос идва да спаси не само душата – понеже като нематериална субстанция тя е неразрушима и нетленна, *безсмъртна е човешката душа*¹⁷ – като Свой образ, ала също и един негов необраз, служещ на душата. Какво добавя тялото към душата, след като то не е образ Божий? Още повече – защо Бог възкресява тялото (Си) и защо е обещано възкресение в плът? Инструмент за какво ще е във вечността?

Според Августин очите на плътта нито сега могат да видят Бога, нито тогава ще могат, понеже *всичко, което може да се види с плътските ни очи, трябва да е на точно определено място, не цялото навсякъде*¹⁸, а Бог не е ограничен от място и време. От това положение обаче е следователен въпроса: *Могъл ли е Исус да даде на плътта си да види Отца със своите плътски очи или не е могъл?*¹⁹. Ако не е могъл, значи Бог не е всемогъщ; ако е могъл, значи сътворените неща нямат устойчивост в понятията си, следователно Бог твори неща, които не са истинни в неговото слово, понеже подлежат в самото си понятие, в самото „Бъди” на Словото на същностна промяна, т.е на нещо различно от техните „семенни основания”, които са вбитиевени от Бога. Ако този дар е бил отреден само за очите на Христос, защо да е бил дарен само на плътските му очи, а не и на останалите сетива:

*Звук ли ще бъде Бог, ако може да се възприеме и със слуха ни? Аромат ли ще е, ако може да се възприеме с обонянието? Да не би да е някаква течност, та да може и да се пие; или ще бъде телесна маса – за да я докоснем?*²⁰

¹⁵ Пак там.

¹⁶ Sermo. 175, 1 (PL 38, 945), Вж. в Яцек Салий, *Беседи със св. Августин*, София 2007, с.62

¹⁷ Августин, *Разговори със себе си*, вж. в Августин, *Избрани произведения*, София, 2008. с. 57

¹⁸ Августин, *Избрани писма до Жени*, София, 2012, Писмо 92, с. 116.

¹⁹ *Избрани писма до Жени*, с. 119.

²⁰ *Избрани писма до Жени*, с. 120

Така че този, които мисли, че телесното у Христос е видяло Бога, не води аскетичен вътрешен живот, а целият е в плътта: *Та къде другаде ще се засели така упорито и постоянно, ако не там, откъдето смята, че ще види Бога*²¹.

Освен това, най-ценното в човешката природа не е способността за възприемане на сетивни неща – защото това го могат и животните, дори някои имат много по-добро зрение от хората – а способността да се отсъжда за тях²².

Следователно Христос като човек е можел да види Бога не съобразно материята си, а съобразно семенното си основание на Неговото тяло, което е от Дух Свети, сиреч чрез сетивното на разумната душа – умът. .

Понеже – пише Августин²³ – тялото, от което душата няма да изпитва никаква тежест, тъй като вече няма да търси блаженството си чрез него, а ще го приема от Бога и от самата себе си. Августин всъщност не дава конкретен отговор. Но някакво обяснение може да се намери в твърдението му, че всичко съществуващо е необходимо, независимо какво е по същност, защото и най- незначителното и нисшо благо е добро, тъй като е дадено от Бог: *върховният образ е върховно благо, затова най-малкият образ е най-малкото благо*²⁴. Така че, ако всяка телесна твар, която е притежавана от любеща Бога душа, ще бъде все пак своеобразно красива и добра, защото се състои от форма и вид²⁵. Така човешкото тяло е благо за човека по причастност на душата. От друга страна, едно възможно обяснение в духа на Августиновото учение *За Реда* ще е: за да се отличи подобие на душата, тя трябва да е подобна на фона на нещо, което е безподобно (в случая тялото). Така, за да бъде тя „лице в лице“, трябва да притежава нещо, на фона на което тя да е лице, а това е нелицето, сиреч тялото. Ала това не е отговор, а само някакви обяснения. Следователно отговорът на въпроса „за какво ще служи“ ще е: за нищо, понеже *плътта не принася никаква полза*(Иоан 6:59)²⁶, но! тя е част от цялото благосъстояние на сътвореното от Твореца, понеже и душата няма да бъде повече инструмент на Бога, тъй като божественото ще е постигнато и „лице с лице“ (1 Кор. 2:14) ще съзерцава Бога.

Тук, в света, както тялото е инструмент на душата, така и душата е инструмент на Бога. А като инструмент на Бога тялото на Христа се е подчинявало на Бога чрез душата. Поради това Христовите душа и тяло са утвърдени като единно битие в Бога.

²¹ Пак там.

²² Срв. Августин, *За истинната религия*, с. 104.

²³ Августин, *За истинната религия*, вж. в Августин, *Малки трактати*, с. 126.

²⁴ *За истинната религия*, с. 92.

²⁵ Срв. Августин, *Малки трактати*, с. 94.

²⁶ Вж. Августин, *За порицанието и благодатта*, с. 39.

От друга страна обаче, ако с обезоръжаването на смъртта след Христовото изкупление последната е просто отнемане на онази „кожена дреха“, която тежее на душата и прави човек видим и осезаем, а Христово тяло е било видимо и осезаемо за праведни и за грешни, а след възкресението е възкръснал в духовно тяло („Сее се тяло душевно, възкръсва тяло духовно“ (1 Кор. 15:54). – твърдение, което защитава Августин, то къде е неговото материално тяло, как със същото тяло е преодолел заключената врата (Иоан 20:19) и с какво тяло се е явил на своите ученици? Понеже, когато Христос се явил на своите ученици, те се смутили и уплашили, като мислели, че виждат дух. И той им рекъл: „Защо се смущавате?(...) Погледнете ръцете Ми и нозете Ми, че съм аз същият; попитайте ме и вижте, защото дух няма мяса и кости, както виждате, че аз имам. И като рече това, показва им ръцете и нозете Си. Но понеже те от радост още не вярваха и се чудеха, Той рече: Имате ли тук нещо за ядене? И дадоха Му част от печена риба и меден сок. И взе та яде пред тях.“ (Лука 24:38-43).

Според Августин това безсилно за разума положение може да се осмисли само чрез вярата, като добавя, първо, че когато мислим за божествените положения на неговото тяло след възкресението, не трябва да забравяме, че видимото и осезаемо тяло на Христос не е било травматично и за девицата, която го е родила, така че, ако предположим това в мисълта си, няма нищо чудно, че възкръсналият Христос със същото тяло е преминал през заключени врати, понеже на тялото, в което е самата божественост, не може да противостои никаква материя, т.е създаденото не може да ограничи неговия Създател²⁷; второ – в тълкуване към псалм петдесет²⁸ Августин пише, че след възкресението тялото ще бъде в съвършено здраве – думите плът и кръв, с които се означава тлението, няма да присъстват във възкръсналото тяло; нито последното ще има нужда от храна и вода, понеже самият Бог ще бъде храна и питие, тъй като само Бог възстановява и не намалява²⁹. Още повече – в посланието до Коринтяни (6:13) е казано, че храната е за стомаха и стомахът е за храната, ала Бог ще ги унищожи, следователно: как, защо и къде възкръсналият Христос е поел храната, която е поискал от учениците си? Или е изял възкресена риба, т.е духовното тяло на рибата? Но животните според Августин не подлежат на възкресение. Ала хората подлежат на вяра. Накрая – как от невидимо за телесните очи – защото е духовно – Христово тяло е станало видимо и осезаемо за неговите ученици? Понеже Августин пише, че ще го видим само оттам, където ще сме подобни на Него³⁰. Според Аристотел³¹ цветът е причина за видимостта, а за последната е необходима светлината. Ала като прозрачна (каквито са също водата и стъклото) светлината е видима не

²⁷ *Проповед 191*, вж. в Аврелий Августин, *Избрани произведения*, с. 191.

²⁸ *Тълкувание към псалм 50/Беседа пред народа*, вж. в Августин, *Избрани произведения*, с. 132.

²⁹ Пак там.

³⁰ Вж. *Избрани писма до Жени*, с. 118.

³¹ Вж. Аристотел, *Физиогномика за душата*, София, 2006, кн.VII, с. 114-125.

сама по себе си, а под въздействието на външен цвят³². И понеже Христос възкръсва в неземния блясък и божествената слава, Той е позволил да го видят очите на тези, в чийто цветове се е разкрила божествената светлина. Затова неговите ученици са го видели според цветовете на вярата си. Така за Августин това е акт, който е насочен към доверието на неговите ученици и прославата Му сред тях, и не показва нужда от храна, а способност, която му е дадена от божествената благодат, за да засвидетелства тяхното доверие³³.

В този ред на мисли за Августин изкуплението на греха се извършва чрез Христовото тяло. Входът за изкуплението води към смъртта. Смъртта е същевременно изход и в(ъз)ход. За Августин във възсъединението човекът се съединява с ново, духовно тяло, понеже Христос възприема човека и неговото тяло, затова и спасява всичко, което приема. Но Августин няма ясна и еднозначна концепция защо е това тяло на човека, след като не е богообразно, и след като човек няма да извършва никакви движения с него. То дори ще е изгубило способността си да умира. Човек ще е отрешен веднъж завинаги.

Предвид това можем да заключим, че в антропологията на Августин телесността на Христа е спасителния инструмент, чрез който Бог спасява своя образ – душата – а чрез последната – и нейното благо, сиреч тялото, което е сътворено от Бога като част от човека, ала не богообразна.

В този ред на мисли, тежее – действително – неоплатоническото минало на Августиновата душа и това си проличава в отношението му към човешкото тяло. Известна забрава на това минало може да се види в отношението му към телесността на Христа.

³² Пак там.

³³ Срв. De civ. Dei, XIII 22, вж. в Тома от Аквино, Сума на теологията III, с. 811.

ЗНАНИЕ, ДИАЛЕКТИКА, ПРАКСИС

Key words: dialectics, definition, predication, essence, essential predication, accidental predication, theory, practical ideal, *idea*, *eidos*, *genos*, *eudaimonia*, *autarkeia*, *atharaxia*, *apatheia*, *ponos*, *arête*.

Abstract: The text aims at focusing on certain aspects of two very important theoretical models developed in ancient Greek philosophy, which treated everyday life as a crucial philosophical problem pertaining to the issue of the sense and final goal of human existence. The author's intention is to show that the organization and management of everyday life as based on philosophical reflection in general, and on dialectical reasoning more precisely, was a *locus communis* in the highly practically oriented ancient Greek philosophy from Pythagoras onwards.

One of the philosophical paradigms the article deals with is Pythagoreanism with its instructions on how to shape and follow a way of life that would make it possible for a member of the Pythagorean society (seen as a specific form of communal, shared existence) to achieve the state of individual perfection and salvation of the soul.

By trying to point out the emphasis the Sophists of the 5 c. BC started placing on everyday life as a theoretical problem (having in mind its huge practical importance, of course), the author of the text comes to the example of Hippias. The same one who showed up at the Olympic Games wearing clothes, sandals and even a ring all made by himself. Something he did in an attempt to promote his concept of *autarkeia* by showing that the real *sophistes* (a man of knowledge) is able to live a fully independent everyday life being completely self-sufficient.

So we get to the main point of interest in this article, which concerns both the meaning and function of *autarkeia* and *arête* in the context of the early and authentic Cynic philosophy. The author's assertion would be that the Cynic conception of a specific *modus vivendi*, which will lead to the accomplishment of the practical ideal of *arête*, is actually a model based on deep dialectical reasoning and carefully drawn theoretical conclusions. In a few words, the Socratic skepticism towards both logical and epistemological status of definitions (accepted and developed further by Antisthenes who broadened his skeptical attitude towards predication in general) has lead the Cynics to the understanding that *arête* cannot be *conceptually* reached, but can only be pursued as an *idea*, i.e. as a solely *practically understandable* horizon. This is where the very name *Cynics* comes from, actually: it should denote those *people who all the time, every day and hour, sniff around like dogs chasing the arête*.

Скромното намерение на този текст е да представи на вниманието ви накратко няколко от значимите моменти на срещата и общението в Античността между всекидневието и всекидневното живеене като тема и проблем, и значи като предмет на практически ориентирана рефлексия, а с това в крайна сметка и на теоретичен дискурс, от една страна, на самия *modus vivendi* на някои от субектите, осъществявали активно такава рефлексия, от друга.

Скицирана с тези щрихи задачата на моя доклад ме поставя в ситуация, която е комфортна, благодатна и дори привилегирована, но същевременно представлява рисково и дори опасно начинание.

Така е, защото наистина е вярно, че за един много дълъг период от време през античността философската теория е в такава висока степен заинтригувана от темата за всекидневното живеене като полето, на което се постига целта и се осъществява смисълът на човешкия живот, че, както е добре известно, в епохата на елинистическите школи, та чак до късни римски времена, практиката и практическата проблематика изграждат безспорния център на всяко едно приемано за смислено философско търсене.

Но заедно с това е вярно и друго – че стъпвайки на тази добре проучена почва, човек лесно може да изпадне до нивото на тривиалното и безинтересно говорене.

Надявайки се моят случай да не бъде такъв, ще си позволя да предложа на вниманието ви две фигури на античното мислене, в очертанията на които се наблюдава интересна и исторически значима философска рефлексия върху всекидневието и включването му в теоретични парадигми както като тема и проблем, така и като аргумент.

Първата от тези фигури е свързана с културния феномен на софистиката. Достатъчно добре известно е, че във възникналия и развил се през 5-ти век преди Христа, интелектуален по своята природа климат, постепенно се обособява една устойчива тенденция към фокусиране на теоретичния интерес върху антропологическата проблематика, а респективно и върху въпросите от практически характер. Всъщност, по – коректно ще е да се каже, че към този период трябва да бъде отнесена появата изобщо в древноелински контекст на темата за човека като предмет на философска рефлексия. Дотолкова, доколкото самите параметри на „човешкото“ се оформят по онова време като един от основните и най - важни проблеми. Поне в мисленето на мнозина от онези, които разбирали себе си като *σοφισταί*, и то като *σοφισταί* в един нов, по - различен от традиционния, смисъл, но заедно с това и в оригиналния, както ще се опитам да покажа.

Бързият възход на интереса към въпросите за същината и границите на знанието и на езика, за връзката между тях, а също и към темата за добрия и за щастливия живот, за произхода на моралните норми и законите /съответно и към въпроса за тяхната валидност/, довежда в средата на петия век пр. Хр. до избистрянето на нещо като *locus*, а защо не и *sensus communis*, съгласно който тази точно е сферата от проблеми, която заслужава най – сериозно внимание. Еволюция, довела при някои от най - известните софисти до пълен отказ от заниманията с космология и философия на природата. Какъвто е и случаят на Сократ, както е пределно добре известно.

Тъй като не бих искал да ставам отегчителен с рисуването на тривиални скици, се обръщам сега към нещо от епохата, което ще използвам и като преход към втория по – детайлно разгърнат дял на моето експозе.

Една от най – екстравагантните фигури от класическия период на софистиката е тази на Хипий. Макар и данните за неговия живот и за същината на идеите му да са оскъдни, увековечаването му от страна на Платон, било то и в гротескна форма, е несъмнено свидетелство за голямата слава на този софист. Особено много за нея допринасял воденият от Хипий начин на живот, който дал някои от стандартните сюжети в сбирките с истории за странностите на философите и дори станал популярен мотив от фолклора на големите градски центрове през елинистическата епоха.

Нека си припомним широко известния разказ, в който се говори за нестандартния *лайфстайл* на Хипий. Става дума за историята с явяването му на едно от събитията в календара на олимпийските игри в облекло и с украшения, произведени изцяло от самия него. Според историята прочутият вече по онова време софист бил изработил сам дори пръстена, който носел на ръката си.

С този свой демонстративен жест Хипий очевидно се е стремял да докаже нагледно, че истинският *софист* /човекът на знанието и разбирането/ е притежател на всевъзможни знания, или още по-точно казано, на всяко едно знание, за което можем да се сетим.

Но това притежаване на знание не е самоцелно. Неговото демонстриране функционира всъщност като аргумент в подкрепа на практическия идеал на *αὐτάρκεια* – та, на самодостатъчността, защото доказва, че той е постижим, че е напълно реалистичен като проект, а не е някаква илюзорна приумица, която може да бъде защитавана само на думи. Сиреч, смисълът на Хипиевата показна акция е в това да бъде манифестирано, че истинският софист е способен както да теоретизира по всякакви теми и да дебатира изкусно по тях, така и да задоволява насъщните си нужди, т.е. да намира решение и на задачите, произтичащи от факта на неговия *βίος*, на всекидневния му живот. А дори и да си изработи сам луксозен предмет.

С други думи, идеята е, че знаещият в различните **теоретични** области, софистът е както полимат, така и *πολυτεχνίτης* (ако си позволя игрови паралел между класическия и съвременния гръцки), тоест че е притежател /а и трябва да е такъв, стига да се стреми към постигането на пълна самостоятелност/ и на онзи род знания, които били определяни тогава като *τέχναι*. И които Аристотел по - късно ще включи в понятието *πολιτικά ἐπιστήμαι*.

Но дали една такава интерпретация изчерпва идеята, с която Хипий е осъществил своето триумфално олимпийско явяване?

Мисля, че със спектакъла си прославилият се още приживе ретор, поет, математик, автор на исторически съчинения и астроном е искал да предложи на публиката и един друг [ἐπίδεξις](#). А именно, да насочи вниманието ѝ към темата за това, по **какъв начин** са били придобити от него знанията и уменията, позволили му сам да произведе своите дрехи, сандали и пръстен.

Всички онези от присъстващите, които са познавали Хипий или са знаели за него, са знаели и това, че той прекарва огромна част от времето си в изнасяне на речи, беседи, диспути и самотни занимания с математически и други теоретични проблеми. Тоест, за всички тези хора е било ясно, че Хипий не е получил нужните за изработката на споменатите вещи знания и умения от някого, от някой **умел и изкусен** в съответния занаят, както и че е много слабо вероятно да ги е придобил в резултат на самостоятелно натрупан с времето опит с този тип дейности. А как тогава? Такъв ще да е бил естествено възникналият у мнозина въпрос.

Точно този, който софистът се е и надявал да си зададат, та да може неговата стратегия да успее и да проблесне единственият възможен отговор: **с мислене**. Ще рече, Хипий е желаел да покаже, че е постигнал видимия реален резултат, **измисляйки ги как да станат работите**. Както сме свикнали да казваме ние. А това ще рече: посредством проумяване принципа на производство, или казано иначе, по пътя на интелектуалното проникване в **теорията** на дадения занаят и в неговия метод. Наблюдение и размишление. Преди всичко размишление, би подчертал Хипий, може би.

Така е постигната още една много важна цел. С помощта на *demonstratio pura* се доказва, че софистът е знаещ, или направо мъдър, защото е *разбиращ*, и значи способен да **из - мисли** решението на всеки един проблем, независимо от неговата специфика.

С което се получава и последното от внушенията, преследвани от Хипий с неговата многопластова стратегия: че знанието е знание, когато е съчетано с разбиране, т.е. когато е логос и [σοφία](#), и че всъщност е едно единствено и единно. Последното е сърцевината на теоретична теза, която, както знаем, е била една от най – дискутираните и оспорвани в рамките на тогавашния философски дебат.

Но да повторя: Със своя [ἐπίδεξις](#) (понятието трябва да се възприема тук в цялото си семантично богатство.) Хипий поставя изричен акцент върху онагледяването на тезата, че софистът сам стига до знанието /схващано като **проумяване на – и разбиране от** - природата на всяко едно нещо, на всяка една работа πρᾶγμα въобще/. Сам, а не като се учи при друго, не получавайки знанията по пътя на инструкцията. Което гарантира вече неговата, на софиста, абсолютна *αὐτάρκεια*. Защото съвършената *αὐτάρκεια* гарантира, че софистът, който я притежава не само не зависи при задоволяването на всекидневните си нужди от услугите на

онези, които са знаещи в полето на *πολιτικαί ἐπιστῆμαι*, но дори и не се нуждае от техния съвет, за да стане сам знаещ и в тази област.

Споменаването на понятието *αὐτάρκεια* ми позволява да премина плавно към втората от фигурите, на които съм решил да се спра. А именно към едно от теченията със сократически профил и дълга биография от елинистическата епоха и гръко-римския свят, за което няма как да не стане дума тогава, когато се говори за взаимоотношенията между философска теория и житейски практики.

В античната традиция от малко по – късно време родоначалието на киническата философия бива отнасяно към Антистен. Съгласно поддържания от стоическия канон наратив родословието на Стоата е следното: Антистен е ученик на Сократ и учител на Диоген от Синопа, той – на Кратет, а последният – на Зенон от Китион, основателя на школата на Портика.

В най - ново време, ще рече през деветнайсетия и дваисетия век, утвърждаваната от античните извори пряка биографична и идейна връзка между Антистен и Диоген Кучето става предмет на критическо преразглеждане и, като резултат, на почти консенсусно отхвърляне на нейната автентичност. Убеждение, което на свой ред стана впоследствие и продължава да бъде обект на критика.

Независимо от това как ще бъде отговорено на този въпрос, едва ли може да бъде поставено под съмнение наличието на близко родство между Антистен и Диоген от Синопа, не само що се отнася до тематичния хоризонт и методологията /които прочее са общи за всички онези, обявявали себе си по онова време за наследници на Сократ/, но и до концептуалните мотиви и предлаганите на тяхната основа решения. А също и до избора на понятийно – терминологична екипировка.

Антистен и неговият кръг от ученици остават в историята на европейското мислене със своите целенасочени и, доколкото е възможно да се направи реконструкция, детайлни разработки в областта на диалектиката и логиката. В центъра на тези опити стои задачата да се търси решение на завещаните от Сократ проблеми: тези на дефиницията и респективно на типа предикация, свързан с нея.

Обикновено специалистите, които поддържат възгледа за съществените и несъвместими дори отлики между Антистен и неговите последователи, от една страна, и Диоген и учениците му, от друга, подчертават едно разминаване между двете линии, което приемат за много съществено. За разлика от Антистен, посочват такива изследователи /като Дъдли например в неговата монография *A History of Cynicism*/, Диоген от Синопа не се е впускар в каквито и да било диалектически и логически търсения и изработване на процедури, в каквито и да било опити за откриване дефиницията за *ἀρετή*, например, или за *εὐδαιμονία*.

Нещо повече, продължават поддръжниците на тази теза, Диоген се е отнасял открито негативно към дискурсивните занимания по принцип и в крайна сметка към всеки един опит за теоретизация по практически теми. Единствените иначе, които и според него заслужават вниманието и интелектуалното усилие на мислещия върху живота си човек.

Като стандартно потвърждение за това, че нагласата на Диоген е била тъкмо такава, биват интерпретирани античните свидетелства, в които се цитират негови изказвания относно безполезността на диалектическите операции, насочени към пропозиционалното разгръщане същината /τὸ τί ἐστι/ на дадено понятие, функциониращо като етическа категория. Представяно, както знаем, от Сократ за собствената задача на философията.

На фона на такива и подобни по смисъл изречения на Диоген от Синопа по адрес на Антистен разбирането, съгласно което първият погрешно е бил смятан за ученик и наследник на втория, си спечелва като че ли неоспоримо предимство. Тъй като изразеното от Диоген отношение говори дори за враждебност към Антистен и неговите хора.

В подкрепа на същото това разбиране са и референциите на Аристотел от „Μεταφυσικά“, където слушателите и привърженици на Антистен са назовани с името Ἀντισθενῆνιοι, без да се прави някаква връзка между тях и Диоген, и при тотално отсъствие на термина Κυνικοί.

Споменатите примери се приемат от мнозина като достатъчно основание за това Диоген да бъде идентифициран като първия в реда на киническата традиция. Оригиналното, природно своеобразие на която се състои в пълния отказ от теоретични занимания и в радикален завой в посоката на чисто практически ориентирани предписания, които не са съпроводени от каквато и да било концептуална, теоретична и особено диалектически промислена и изведена аргументация.

И все пак, между логико – лингвистичните изследвания на Антистен и избрания от Диоген от Синопа начин на живот съществува пряка връзка на интелектуална приемственост, която съвсем не е трудно да бъде забелязана.

Ще се опитам да я артикулирам в най – общите ѝ очертания, тъй като нейното наличие изявява една важна за разбирането на киническия *modus vivendi* зависимост между теория и практически избор. А заедно с това извежда на преден план и някои от най – значимите елементи във философията на атинянина Антистен.

Работата е там, че опитите на същия този човек и на неговия кръг от ученици и сътрудници /съставен по подобие на Сократовия/ да се работи в посока намирането на дефиниция /ὁρισμός/, която да функционира като отговор на въпроса „що е добродетел“, а оттам и на побрано в дефиниция понятие за същността на *живота в блаженство на духа* - [*εὐδαιμονία*](#), се извършват с мотивация, която всъщност е противоположна на очакваната. Искам

да кажа, че Антистен тръгва от една предварителна нагласа, внушавана подтекстуално, а може би понякога и експлицитно от самия Сократ, която по – скоро включва предположението за невъзможността такива дефиниции да съществуват, отколкото презумпцията, че са възможни и че ще бъдат достигнати по пътя на диалектическото търсене. Достатъчно добре запознат с тези намеци на Сократ, Антистен се заема отдадено и напълно съвестно със завещаното от покойния продължаване на изследванията, но и с ясното съзнание, че е много вероятно усилията му да не го отведат до позитивни резултати.

Както и става наистина. Нека припомним. В изследванията си Антистен стига до извода, че разкриването същината на даден предмет, т.е. дефинирането му, се оказва в крайна сметка невъзможно, тъй като, най – напред, всяка една предикация, която представлява изказване за някоя от неговите характеристики, посочва **при - знак**, нещо **при - също**, без обаче да засяга природата или същността му, т.е. без да има отношение към отговора на въпроса *τί ἐστι*, към въпроса за това **що за нещо** е дефиниендумът, а не **какво нещо** е той */ποιόν/*. Ето защо, заключава философът, опитите за дефиниране неизбежно остават на плоскостта на **описанието** и на практика, образно казано, обикалят, кръжат около същината на онова, което е предмет на разглеждане, или, ако щете дори я **о – определят**, но не и разкриват.

Добре известна е критиката, на която Антистен подлага опитите за дефиниране на нещо с аргумента, че те в крайна сметка представляват неизбежно обясняване смисъла на една дума с помощта на други, отвеждащо в крайна сметка до тавтология.

Прочее, тази идея на Антистен препраща към разграничението, което Умберто Еко прави на места между *енциклопедия* и *речник*.

Важното в тези разсъждения за целите на моето изложение е следното: на основата на такива анализи, и бидейки убедени във величието на Сократ, Антистен и последователите му стигат до извода, че е невъзможно да се сполучи в опитите за откриване на дефиниция и значи на понятие за добродетел */ἀρετή/*, а също така, че възможността за установяването на такава невъзможност е била подсказвана системно от техния учител и кумир Сократ. Това заключение по никакъв начин не води след себе си само че отказ от убедеността в съществуването на добродетелта и в нейния диалектически изводим статут на *най-логичен* практически идеал. Извод, който позволява да бъдат обяснени както прословутото въздържане на Сократ от окончателни определения, така и завещаната от него заръка да не се спира с търсенето на отговорите.

Следвайки тази интерпретативна логика, можем да си обясним както свидетелствата, според които Антистен е твърдял, че добродетелта трябва да бъде дирена в действието, в делата, в практиката, а не в диалектическите упражнения, така и онези, според които той бил

уверен, че добродетелта (*ἀρετή*) подлежи на преподаване и научаване. Второто от двете положения е особено интересно, отнесено към Антистен, тъй като предполага отношение към добродетелта като към знание и при това знание за това **що е** добродетел, а не само *каква* е тя. И тук се появява сериозен проблем, тъй като предложената от мен по-горе интерпретация влиза в противоречие с едно такова разбиране.

Но мисля, че изход от затруднението има и той е следният: в основата и на двата тезиса е залегнал следният теоретичен извод: правилното и непрестанно изследване и издирване на добродетелта се открива в самия *праксис*, в постъпките, ръководени от **идеята** за *ἀρετή* (съществуването на която идея е интересубективно споделима реалност и не може да бъде отречено) като ориентир /и може би хоризонт на *праксиса*/, а не от дефиниция, и понятие за нея. Тъкмо възприемането на такъв *ἔθος*, тъкмо живеенето в съгласие с него е както път на търсещия към добродетелта, но /заради отнесеността си към идеята за нея/ добродетелен път, така и пътепоказател за останалите. От което непосредствено следва, че такъв един *modus vivendi* представлява сам по себе си преподаване на добродетел.

Сега, струва ми се, можем да видим избора на Диоген и неговото отношение към Антистен в нова светлина. Отказът на философа от Синопа да върви към диалектико – теоретично разгръщане същността на добродетелта се корени собствено в теоретично достигнатото от Антистен с помощта на диалектиката убеждение, че същата не е в състояние да предостави търсените понятия и дефиниции, поради което единственият разумен избор на търсещия ум остава нейното изоставяне в полза на отдаването на чисто практическото, на практикуването на живот, ориентир за който остава **идеята** за *ἀρετή*.

Този именно е теоретичният мотив, подтикнал Диоген да се откаже от всяка теория и от празното според него блъскане в стените на диалектиката и езика най – вероятно. Тези именно достижения на мисълта на Антистен са и причината Диоген искрено да му се възхищава. Което ще даде и основание за възникването на традицията, свързваща го с атинянина.

Откъде се взема тогава острата, парлива критика на киника към същия? Оттам според мен, че, доколкото биографичните данни за Антистен позволяват да се правят някакви заключения в тази насока, след получаването на теоретични резултати с такова огромно значение за практиката, той не променя начина си на живот, а продължава да води обикновеното, стандартно за един добре осигурен гражданин съществуване.

Този избор на Антистен не разбира и презира Диоген, тъй като в неговото разбиране за философията на същия, достигнатите от него умозаклучения би трябвало да отвеждат до радикално отрицание на обичайните всекидневни форми на живеене.

И в тази точка пътищата на двамата се разделят съдбовно. Защото Диоген Кучето интерпретира философските изводи на Анτισтен в светлина, която го кара да поеме в посоката, утвърдила го като оригиналния модел на киническия *manner of life*. Какъвто той остава завинаги.

И така, надявам се, успях да покажа, че определянето на Диоген от Синопа като твърде различен от Анτισтен и дори като негов идеен противник, е неоснователно. Главната ми цел при изграждането на този дял от текста се състоеше в нещо друго все пак. В това да открия факта, че принципното зачеркване на теоретичния план и на диалектическия дискурс, извършено от прочутия киник, както и предприетото от него радикално обръщане към практиката, почиват върху детайлно и скрупулъзно промислени теоретични основания.

Но, за да бъде разбрана пълноценно създадената от Диоген програма за конструиране на *maniere de vivre*, ръководен от *εὖρος*, който на свой ред е насочван от **идеята** за добродетелта - *ἀρετή*, трябва да бъде взет предвид и другият кардинален концептуален източник на това негово начинание.

Имам предвид емблематичната за киниците и стоиците теория за така наречените *ἀδιάφορα*. С този термин те означават потенциалните и обичайни цели в човешкия живот, които не могат да бъдат характеризирани нито като нещо добро, нито като нещо лошо **сами по себе си**, и които, поради това, трябва да бъдат разглеждани като неутрални, отнесени към доброто /благото/ и злото.

Както е предостатъчно известно, към категорията *ἀδιάφορα* / понятието и терминът възникват в сократическите кръгове/, Диоген и неговите непосредствени и индиректни последователи / чак до късните стоици/ причисляват много от обектите на желание и на стремеж за притежание, които нереклексивно настроеният човек обикновено приема за естествени и несъмнени блага. В този клас попадат, според убеждението на Диоген и на цялата линия от мислители след него, хубостта, социалното положение, богатството, луксът, удобствата, уважението на другите, почестите, славата, високите политически постове и т. н., и т.н. Важно е да се подчертае, че в реда на изброяваните инстанции били включвани дори дълголетието и здравето.

В следващите редове ще представя съвсем накратко произхода на тази теория, който отново може да бъде открит в заниманията с диалектика в сократическите кръгове от първо поколение, и по – точно, в една от трактовките на проблема за дефиницията като плътно свързан с темата за предикацията от **есенциален** тип, означавана с термина (*καθ'αὐτὸ λέγεται*).

За да бъде нещо признато за благо, а оттук и определено като достойно да бъде предмет на желание и стремеж, същото трябва да бъде **характеризирано** като благо /добро/ само по

себе си /καθ'αὐτό/. Тоест изисква се диалектически да бъде установено, че изследваният предмет е нещо благо по самата си природа /същина, същност/.

В контекста на ползващата се вече по онова време с техническа легитимност в сократическите среди употреба на термина καθ'αὐτό λέγεται , този тип предикация се разглежда като онзи от двата възможни изобщо модуса на предикация /καθ'αὐτό и καθ' ἄλλο /, който, за разлика от втория, не представлява описание на логическия подлог, ще рече, негово определяне откъм **при** – **знаците** му, откъм това **какъв е** /да си спомним за Антистен/, а засяга отговора на въпроса **що за нещо е той** - τί ἐστι. В рамките на така изглеждащата теоретична схема на това условие отговарят само две категории понятия – видът /εἶδος/ и родът /γένος/.

Но като се има предвид, че във въпросната философска среда вече е било утвърдено разбирането, в логиката на което предмет на дефиниране няма как да бъдат сингулярните инстанции, а само общото, сиреч означаваното с общи термини /general terms/, тоест понятията, както и факта, че обект на /практически мотивиран/ интерес са били именно разни abstracta от порядъка на ἀρετή, не е трудно да се разбере как родът /γένος/ се сдобива с признанието на единствения предикат, изказван за дефиниендума καθ'αὐτό. В традицията на **същите** дистинкции и разсъждения Аристотел канонизира родовото понятие като основата на всяка една дефиниция.

Както може би стана ясно междувременно, казаното току-що не важи за Антистен, който, или поне аз така мисля, не е приемал за оправдано разграничаването на λέγεται καθ'αὐτό от λέγεται καθ' ἄλλο , в следствие на което е стигнал до извода за всяко едно предикация като по необходимост описващо и никога дефиниращо.

С оглед на предложената реконструкция теоретичният фон на концепцията за така наречените ἀδιάφορα при Диоген и по – нататък във веригата на приемствеността позволява да бъде разбран през призмата на следващите разсъждения.

При анализ в опита да бъде дефиниран /разкрит откъм природата, откъм същността си/ нито един от обектите на теоретичен интерес, смятани за естествени блага - богатство, социално положение, почести и т. н. не разкрива себе си като част от **рода** на благото.

Или, казано на логико - семантичен език, благото /доброто/ не се предика като родово понятие за нито едно от въпросните понятия, защото смисълът им не подлежи на разкриване през понятието *благо*. Откъдето следва и това, че никое от тях не може да бъде прието за благо καθ'αὐτό, само по себе си.

Тъй като същите аргументи важат с еднаква сила и ако бъдат приложени към отношението между понятието „зло“ и въпросните категории, съвсем естествено се налага

изводът, че означаваното с тях заема някаква среда между същностно благото и неговата същностна противоположност – лошото, злото. Поради което стоящото по средата получава най – подходящото за него име – **адиафорон**.

Оттук остава само една стъпка до извода, че онова, което не е нито благо, нито зло само по себе си, не може да предизвиква естествено влечение /тъй като такова може да възникне и съществува единствено по отношение на нещо, които е същностно, природно благо, благо *καθ'αυτό*. Адекватното отношение към средния род трябва да е това на безразличието – **ἀδιάφορα**.

По друг начин стоят нещата с понятията *εὐδαιμονία* и *ἀρετή*. И при двете самата семантична редукция отвежда до елементите **ευ** и **αгатос**. Факт, който се интерпретира от Диоген като сигурен довод в подкрепа на тезата, че доброто /благото/ е родът на блаженството на духа и на добродетелта. Откъдето следва, че и двете са блага сами по себе си, в същината си, и значи, естествен притегателен пункт за разумния, за знаещия и разбиращия.

Така се оформя парадигмата на киническия начин на живот. Той има цел и целта му е състоянието на *εὐδαιμονία*, на духовно добруване, на пребиваване в блаженство на духа. Какъв трябва да е методът, по който се стига да такъв *habitus*? Никакъв друг, освен този на добродетелта - *ἀρετή*, защото самото нейно име означава принадлежността ѝ към рода на благото. За разлика от всички останали кандидати за връзка по същност с него.

Вече беше посочено, че Диоген /в съгласие с Антистен/ разбира добродетелния живот /*βίος*/ като непрекъснато, т.е. всекидневно и дори ежечасно, ежеминутно и неуморно търсене на добродетелта. Това са живот и всекидневие, отдадени на действието, насочвано от *идеята* за *ἀρετή*. В логоса на този *βίος κυνικός* няма място за влечение към нищо от онова, което принадлежи на логическия клас *ἀδιάφορα*. Безразличието към всичко от този род /като тройна ментална нагласа, наричана *ἀδιαφορία* / би трябвало да доведе човека до хабитуса, определян като *ἀπάθεια*. От своя страна *ἀπάθεια* – та е пребиваване в покой и блаженство, т.е. в състояние на *εὐδαιμονία*.

Но ако нещата стоят по такъв начин, възниква въпросът: няма ли тук някакво противоречие? Защото изглежда така, сякаш че достигането на този *хексис* /състоянието на *ἀπάθεια*, и значи на *εὐδαιμονία*/ е възможно единствено чрез придържане към принципа на *ἀδιαφορία* – та? Но къде е тогава особеното място, запазено за всекидневното търсене и преследване на *ἀρετή*? Не се ли оказва, че добродетелта чисто и просто е в *ἀδιαφορία-та*, или, че направо е равнозначна на безразличието към попадащото в категорията *ἀδιάφορα*, че съвпада с този *attitude*? Освен в посочения пункт, проблемът е и там, че, ако приемем това

тълкуване, става много трудно да разберем защо и Диоген, и цялата традиция на киническата философия придават такава важност на фигури на *πρᾶξις*-а като *ἄσκησις*, *πόνος* и *μάχη*.

Отговаряйки пред вас на тези въпроси, ще предложа едно решение, което се отклонява в не малка степен от стандартния разказ за кинизма.

И така, противоречие няма, защото най – напред и *ἀπάθεια* – та не е нещо добро /благо/ сама по себе си, и за нея благо не е родово понятие. Ето защо тя се приема от Диоген като необходимо условие в живота, устремен към добродетел /*ἀρετή*/, а значи и към *εὐδαιμονία*, но не и като същността на това състояние, като онова, в което се изразява блаженството на духа.

От само себе си се разбира, че същото важи в пълна степен и за *ἀδιαφορία* – диалектиката доказва, че и при нея *доброто* не е *γένος*, *благо* не е нейната родовая същност. Откъдето може да се заключи, че в рамките на тази теория безразличието към всички *ἀδιάφορα* е било схващано инструментално, като кондиция, водеща до *ἀπάθεια*, която на свой ред е условие, както видяхме, необходимо за постигането на *ἀρετή*.

Единственото, в което се състои *εὐδαιμονία*та е **добродетелта** – *ἀρετή*, в самото име на която, както вече се каза, присъства името на благо. Тази интерпретация позволява да бъде разбрано пълноценно, защо според киническия възглед *εὐδαιμονία*-та се поставя като цел, но не защото е в усещането и съзнанието за блаженство и добруване на духа, а защото е *хабитусът*, в който духът **настина** е добър и съществува като такъв, *хабитусът* на живота в *ἀρετή*. *Εὐδαιμονία*-та, значи, не е чувството на покой и блаженство, не и някакво статично състояние. Тя е действие. А оттук следва ясно и следното – животът в *ἀρετή* е както методът за достигане до *εὐδαιμονία*, така и самата *εὐδαιμονία*.

И затова, макар и от самото начало да е бил наясно, че с думата *ἀρετή* бива означавано нещо, за което не съществува дефиниция и значи понятие, Диоген виждал целия смисъл и задачата си в това да търси, да души неуморно, подобно на куче /оттам и прозвището, което му било дадено, а сетне и на школата/, с неугасващата надежда, че ще попадне на следите на добродетелния живот. А самата гонитба, както вече беше посочено, извежда човека към живота в *ἀρετή*.

За целта трябва да си винаги нащрек само че, за да не изпуснеш дирята. Ето откъде идва отношението на киниците към всекидневието и всекидневния *Lebensart* като към аскеза /*ἄσκησις*/, която трябва да бъде практикувана по възможност непрекъснато.

Трябва да се отговори и на още един важен въпрос. Каква логика налага живота в крайна нищета? Особеност, станала запазена марка на кинизма, но критикувана в по – късни периоди дори от някои стоици, независимо от факта, че в канона на стоицизма Диоген остава до края образецът на съвършения мъдрец. Отговорът е в идеята за *αὐτάρκεια*. Следващият като куче

добродетелта не бива да бъде зависим от никого и от нищо, ако не иска да изпусне следата. А всяка зависимост отклонява, отправя встрани.

И, за разлика от Хипий, киникът избира не да решава със знание проблемите на всекидневните си насъщни нужди, обръщайки им по този начин внимание, а да ги negliжира, да остава безразличен към тях. Защото всички те попадат в класа *ἀδιάφορα*.

Появява се и такова питане: защо му е на киника да търси трудности, мъчности, бreme? Гръцкото съответствие за тези български думи е *πόνος*, термин, натоварван от киниците с много съществени функции. Сведенията са единодушни относно това, че и Диоген от Синопа, и всички в неговата линия се стремели към начин на живот, който да е труден, мъчен, и ги изправя пред нови, и нови изпитания. Разбира се, самата крайна бедност на киническото съществуване е достатъчно тежко изпитание. Но според запазените разкази от античността Диоген завещал и примера на човек, опитвал се да обременява допълнително дните си с тежки задачи от всякакъв характер. Казвал, че го прави, за да върви по стъпките на Херакъл - героя, който до самия исторически край на киническата философия остава нейният идол.

Обяснението може да бъде открито в концепцията на киниците за централното място на аскезата. Дните, прекарвани в трудности, всекидневната борба */μάχη/* с всякакви отежняващи, обременяващи живеенето обстоятелства, тренира духа и всъщност трябва да го укрепи в удържането на безразличието – *ἀδιαφορία*.

Но има и още нещо, което, струва ми се, е от първостепенно значение в киническата теория за смисъла на *праксиса*: животът в *ἀρετή* / а това означава животът в *εὐδαιμονία* / е съществуване в режим на активно действие - търсене, а не на покой и спокойствие в някой пристан, в някое прибежище. Както е при епикурейците например /Градината на Епикур/.

Напротив, киническият *modus vivendi* */κινικός βίος/* е живот в търсене на трудности и преमेждия, защото е живот на подвига, подвижнически живот. Тази интерпретация помага да бъде проумяно пълноценно и прочутото изречение на Антистен: по –скоро бих умрял, отколкото да изпитам удоволствие. / Прочее думата *πόνος* се е възприемала и във всекидневния език като понятието, противоположно по смисъл на понятията *ἡδονή* и *λύπη*/

Антистен възкликва така, защото наладата */ἡδονή/* е *υ* – доволствие, и значи доволство, желание да се каже „стига, стига ми, доволно!“ Докато животът на киника трябва да бъде непрестанно следване на добродетелта чак до самия край. Или до края, до ръба на света, ако се налага.

Последните думи препращат към една от впечатляващите фигури на киническата философия от първи-втори век след Христа. Говоря за Дион Хрисостом, един от най – известните киници от римската епоха, но и въобще.

Последният малък дял на моя доклад е посветен на него и на необичайното сцепление, осъществило се в житейския му път между „живия живот“ и принципите на киническата философия. Освен това биографията на Дион представлява великолепен пример за следване на киническия *manière de vivre*, наложено както от свободния избор, така и от съдбата.

Роденият в град Пруса, провинция Витиния, Дион бил все още сравнително млад, когато станал известен и високо ценен ретор. Заниманията му на това поприще го отвели в Рим, където неговата кариера се развивала великолепно и той се сближил с някои от най – влиятелните хора в империята, сред които и Флавий Сабин, племенник на Тит. В този период от живота си Дион бил особено активен като оратор, произнасяйки речи по най – различни важни поводи и теми от политическия и социален живот в държавата. Славата му растяла и той получил прозвището Хрисостом. Но с помощта на своето изкуство се опитвал да провежда паралелно и амбициозна кампания, основана на внимателно разработена теория, според която римската държава и общество трябва да тръгнат в посока на целенасочено и програмно осъществявана елинизация. Извършването на едно такова културно инженерство ораторът от Витиния оправдавал с идеята за връщане към класическия модел в литературата и изкуствата, но и към етическите принципи и моралната практика в предалександрова Елада.

Разбира се, предлаганата от него политика спечелила подкрепата на хора като Флавий Сабин и с идеята огромните източни части на империята, в които несъмнено се намирали най – големите и важни градски центрове извън самия Рим, да бъдат по –плътено приобщени и интегрирани.

Нещата се развивали много добре за Дион до 82 - а година след Христа, когато покровителят му Флавий Сабин бил обвинен в подготовката на заговор срещу Домециан и екзекутиран. Самият ретор бил изпратен от императора в изгнание заради близките си контакти с осъдения на смърт.

Още преди да напусне Рим, Дион започнал да говори за себе си като за киник по убеждение и дух, но дългогодишното изгнание го поставило в условия, които направили неговото съществуване действително киническо.

През всичките тези години Дион работил каква ли не работа, от най – различно естество, прехранвал се много трудно на моменти, живял като просяк на улицата заедно с избягали роби и престъпници, пропътувал огромни разстояния.

Едно от най – интересните решения в живота му било това да се отправи към земите около Дунав в днешните Румъния и България, за да стане очевидец на войната с гетите. Впечатленията си изложил в своето съчинение „Гетика“. След няколко години Дион отново се върнал по тези места, за да наблюдава с очите си развитието на военната кампания на Траян и

да види, по собствените му думи: „ как едни се бият за власт, а други - за свободата на отечеството си.“

Разказвам всичко това, за да обърна внимание на факта, че ако и животът в нищета, несигурност и опасности да е бил резултат както от съзнателния избор на един киник, така и наложена от силата на обстоятелствата принуда, то авантюристичните начинания и странствания на Дион Хрисостом от този период на живота му са целенасочена реализация на киническия модел, задаващ търсенето на трудности, тоест на живот, устремен към означаваното с термина *λόγος*, и съответно към подвига.

Един от най - интересните разкази на самия Дион е за това как през годините на крайно бедно съществуване той станал философ, ще рече, философстващ субект по причини, дошли от вън, а не от самия него. По думите му, мнозина в онези дни го мислели просто за вагабонт и отрепка, но някои, дори сред неграмотните и напълно необразовани хора, с които споделял дните си на бездомник и скитник, често му казвали, че им прилича на философ и на мъдрец, след което започвали да го молят да им обясни „природата на доброто и злото“. И така, за да удовлетвори тези молби, той, киникът, отказал се от всякакво ненужно философстване, от излишните борби с мисълта и думите, трябвало да стане философ и в крайна сметка да теоретизира върху темите и проблемите на човешкия *πρᾶξις*.

Но, забележете, казва Дион, че не аз представях себе си за философ и *σοφός*, а хората, които искаха съвет от мен, ме приемаха за такъв и ме наричаха така. Тук закачката и нейните теоретично - концептуални измерения едва ли имат нужда от коментар.

Важно е да се посочи и това, че Дион изрично определя себе си като *αὐτοϋρῶς τῆς σοφίας*, като самоук и направил сам себе си философ. Този жест е свързан с идеята за *αὐτάρκεια* и ни връща назад чак до Хипий.

В крайна сметка съдбата на Дион претърпяла пълен обрат и той станал един от най - приближените на император Траян люде. В тези свои късни години Дион Хрисостом работил активно върху най – големия си теоретичен проект. Не този за елинизацията на империята, а друг, във фокуса на който стояло решаването на проблема с мизерията и огромните маси от крайно бедни и бездомни хора, кръстосващи пределите на римската държава. Този амбициозен и свръх мащабен план включвал подробно разработена програма за снабдяване на „почтената беднота“ /изразът е на Дион/ със средства за производство или с малки суми, достатъчни за започването на самостоятелна трудова дейност.

В самия край бих искал да добавя един само още мъничък щрих към историята на киническото движение, засягащ мястото му в културната, но и в социалнополитическата история на античния свят.

Поетът Лукиан е този, който отделя значително място на сатирата, насочена срещу съвременните нему киници. За да бъде разбрана острата му позиция спрямо тях, трябва да се отбележи, че по онова време киническата философия преживявала невидан до тогава бум на популярност и атрактивност, обясняван от историците с икономическите и социално – икономически процеси на обедняване, засегнали значителна част от населението. Тенденция, извела на преден план образа на киника като удобна дегизировка, предоставяща възможността да представиш своето окаяно положение и просешкия си живот за достойния живот на философ.

Всъщност, с такива думи приблизително говори за нарасналата популярност на киниците в тогавашното общество и Лукиан. Навсякъде, казва той, са се навъдили негодници и лентяи, които представят себе си за кинически философи, обикалят напред – назад и мамят хората, като изпросват от тях пари, а понякога ги и ограбват.

Едни такива шарлатани, продължава поетът, са се установили в Тракия, в града Филипополис, и се подиграват с наивността на местните, които масово ги мислят за мъдреци и са склонни да търсят съвета им срещу пари. Групата на тези измамници се състои от трима мъже - избягали роби - и една жена.

Библиография

- Aristoteles' *Metaphysik*, Erster Halbband: Buecher I(A)-VI(E); Zweiter Halbband: Buecher II (Z)-XIV(N).
Neubearbeitung der Uebersetzung von Hermann Bonitz Mit Einleitung und Kommentar
herausgegeben von HORST SEIDL Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Chist –Felix
Meiner Verlag , Hamburg.
- Donald R. Dudley, *A History of Cynicism*, Second Edition Foreword and Bibliography by Miriam Griffin,
03.31.2011.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1962-1981.
- Platon, *Oevres Completes*. T.III-V. Paris. "Les Belles Lettres", 1938-1940.
- Zeller, Eduard. *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, Longmans Green, and Co., London, 1880.

POLITICA SACRA

Mijn hert altijd heeft verlanghen
Naer u die alderliefste mijn.

Pierre de la Rue, *Canti*, 1503/4

Keywords: European political thought, Christianity, power, aristocratic ethical code, violence, Flemish art.

Abstract: This paper is part of a larger study on the development of political thought in Europe from the fifteenth to the twentieth century. The subject of the fragment presented here is the intellectual and emotional world of the ruling aristocratic class and its effort to unify and turn into reality its intense, almost obsessive, relationship to religion. The text explores the dichotomy of the world-view of the late-medieval men of power and their striving to bring together the two worlds they consider to be real: the earthly and the heavenly. The coexistence of the absolute requirements of the Christian faith and the impulses of political reality creates a special imagery of the power, made visible in the art of so-called Flemish primitives. The shock of violence and the idea of divine sovereignty, encoded in the paintings of artists like Rogier van der Weyden, Jan van Eyck or Hans Memling, reveals a worldview that will undergo a painful transformation in the time of Reformation and the early modern period.

На колене, те били изобразявани на колене – пред Мадоната и Младенеца от другата страна на картината. В изображението има съответствие и интимност, въплъщението на историята на Христос станала толкова реална, колкото и остриите черти на лицата на канцлери и крале във върха на своята власт. Власт: това е, което този вид картини, тази близост, трябва да изрази. Ръцете твърдо съединени в молитва и цялото същество на човека, отдадено на свещената сцена на абсолютна любов от другата страна. Това е позата, преживяването, което ги квалифицира и прави достойни за властта, и в свят, в който молитвата е ежедневно, почти почасово действие, образи като този ориентират човека и съзнанието му за самия себе си и за действията му в света като към абсолютен център.

Те не се доближават. Човекът на властта остава встрани, в своя ъгъл на сцената, а между тях се простира символичната пропаст на света, илюстриран от очертанията на град (планина, река) в далечината, свят, станал по-хубав и чист от присъствието на *Onze Lieve Vrouw*.¹

В сцената има съответствие на богатството – позлатените дрехи и фината тъкан покриващи политическия човек, отразяващи мантията на Мадоната, но целта на всичко това – на властта, ранга и силата – е да подготви за истинското богатство и истинската любов отвъд. Божественото присъствие е там и точно този факт изисквал позата на коленичене и идеята на служение. За другите това остава невидимо, но за човека вътре в картината видението определя видимия свят и всичко останало.²

Донякъде можем да разберем защо това е така. Можем да подходим скептично към тази настройка и да мислим за тялото, желанието и смъртта на хората около нас в студения натуралистичен начин на крайното физическо същество, но това не би могло да обясни нищо и всъщност никога не мислим истински така за себе си по този чисто материалистичен начин. Не и освен в пристъп на емоционално само-отхвърляне. Реалността на тялото винаги е свързана с едно възприятие, дадено дълго преди да може да бъде осъзнато и поставено под въпрос във възрастта на зрелостта. Това не е нещо, върху което може лесно да се рефлектира, защото толкова много от осъзнаването на нашето физическото присъствие и контролиране на тялото се извършват несъзнателно и предсъзнателно от нашите майки и близки. Именно там, в този контакт, се решава всичко. А как биха могли те, които са ни въвели в именуването и разбирането на всичко, да знаят повече за това кои и какво са всъщност отвъд естествените им усещания за собствените си тела и процесите в тях?

Представите за реалност на тялото, неговия живот и възможности, както и за реалността на по-фините притежания в нас – сърцето, волята, ума – се създават и предават далеч преди рефлексията и понятието за тях. В този смисъл може лесно да се разбере обаянието и мъчителната искреност на вярата в безсмъртието на душата и възкресението на Христос. Това не е мисловна концепция или резултат от преднамереното усилие да се повярва в една история, ритуал, традиция. Става дума за много по-физическа и по-реална идея, усещана като докосване и спасителна прегръдка. Примитивните общества на народите, които навлизат в Римския свят, за да го унищожат, нямат особена чувствителност към извисените концепции за религиите на Изтока. Те приемат Христос, защото това, което научават за

¹ „Нашата любима дама“ на средновековен фламандски език. Текстът на известната полифонична композиция в посвещението гласи: „Сърцето ми винаги е копняло за теб, най-любима от всички....“

² Референцията тук е към „Мадоната на канцлера Ролан“ на Ян Ван Айк от около 1435 г. сега в Лувъра, но се отнася до цяла поредица от изображения през епохата: от Гентския олтар, завършен заедно с брат му Хуберт Ван Айк през 1432 г. (Катедрала Сент Баво, Гент) до картините на Рогир ван дер Вейден, Ханс Мемлинг, Дирк Боутс и др.

неговата история, е реално за тях и им разказва истини за реалността на душата и тялото, любовта и безсмъртието, които те под някаква форма вече знаят. За тях възкресението е действителен, физичен факт. Християнството – не вярва, а опит от себе си – предлага неща, които те са безкрайно готови да разберат: любов, състрадание и пряко, лично възкресение за себе си във формата, в която са сега.

В свят, в който магия и власт са едно и също нещо (Majesty) е съвсем естествено това преживяване да се смята за толкова важно. Това не означава, че всичко в доктрината се приема наистина или че думите в молитвите са прилагани, така както би трябвало, но това централно виждане за лична връзка с божественото и за присъствието на един любящ Бог за всеки от тях – във вътрешната им самота и съмнения – остава. И в тази интимност на мисъл, молитва и видение, средновековния човек започва да вижда и мисли себе си по нов начин. Той преосмисля и пресъздава себе си в мисълта за тази близост. Оттук и изключителния фокус върху визуалното представяне на страданията на Христос – бликналата кръв, изпънатите в конвулсия ръце, отпуснатата ниско глава. Вярващият се разпознава в образа на Христовото тяло и телата на светците. Те показват смисъла на плътта, нейната съдба, нейната действителност: една реалност на болка и неимоверно страдание, но също и на възкресение и освещаване.

Така важността на ритуала на евхаристията става лесно разбираем. В него коленичещите мъже на властта можели да се доближат до визията на непорочна красота. Те не могат да се докоснат или да бъдат докоснати от нея, но двата свята все пак се срещат, и акта на тази среща – извършван отново на колене – се случва в църквата чрез директното докосване до тялото и кръвта на Христос. Това е, което прави съответствието възможно и запазва обещанието за равенство и близост на земния човек с Девицата и нейното дете на небето. Човек се чувствал осветен от това видение, пречистен от молитвата.

Крале, канцлери и херцози не винаги са представяни по този начин. Съществуват и друг вид картини, други изображения: портрети за бъдещи съпруги и нови владения, илюстрации в свещени книги или гоблени с ловни и митологични сцени, но когато става дума за религия, образът, лицето, позите се взимат с най-голяма сериозност. Кралят можел да бъде показван като равен само на светци и мъченици като фигури на върховно религиозно служение. Никой друг не му бил равен и не можел да стои близо, защото нещо в самата концепция – саморазбирането на властта – я приема като свещен дълг и отговорност.

Канторовиц, Хьозинха и други обясняват това много добре и голяма част от социалния код, който те описват съответства на този образ на крале и рицарски ордени като защитници на божествения престол и присъствие на земята. За тях това е истинско присъствие и

признаването му като факт се възприема като основна квалификация за най-високите нива на властта. Знанието за него е същинския знак за благородна кръв и мисия.

Така те коленичили – вътрешно, непрекъснато – пред божественото видение вътре в тях и точно споделянето на знанието за присъствието на този престол и на този, който седи на него, правят рицарските ордени това, което са. Властващият се моли пред видението в центъра и се бори да поеме колкото се може повече задължения във външния свят и в света извън интимния кръг на благодатта. Колениченето и видението го облагородявали.

Властта, богатството и прерогативите на правораздаването са част от реалността навън. Те не са нещо ценно само за себе си; истинското съкровище е там в центъра, но между хората и света далеч от него, те са свободни да властват и притежават.³ Те не се чувстват отговорни пред по-ниските класи, периферията, защото не били и не могли да очакват да бъдат разбрани от тях. Рицарят се считал за отговорен пред своите равнопоставени – не по кръв, а по видение, съзнание, мисия.

Към този идея за властта и за тялото – красивото човешко тяло на Мадоната и Младенеца, представящи божествеността на човека и човечността на Бога – политическата мисъл на времето добавя едно дълбоко безпокойство от насилието и войната. Християнството променя лесния начин, по който те са практикувани дотогава. Това, разбира се, винаги е било ритуално насилие със своите табути и форми на пречистване, съществуващи от незапомнени времена. И все пак, с настъпването на зрелостта на късно-средновековната цивилизация и истинското проникване на християнското мислене, отношението към насилието и неговата частична противоположност – страданието (*Passio*) – става изключително комплексно.

Невъзможно е да се избяга от образите на страдание и смърт в олтарните изображения на епохата. Насилието е навсякъде и така би трябвало да бъде, след като точно мъченичеството и екстремността на страданието – причинено от властващи на земята и прието заради една идея – прави възможно тяхното присъствие в църквата. Вярващият се моли пред жертви, пред събор от измъчени мъже и жени с абсолютно морален избор и точно това страдание ги превръща в посредници между световите, носители на любов, лично спасение и изцеление.

За хората на властта, които държат мечовете изобразявани толкова ярко, самия акт на насилие става странно отстранен. Рицарските идеали могат да се разглеждат като форми на ритуализиране и сублимиране на насилието.⁴ За да може то да съществува и да бъде морално

³ Йохан Хьойзинха, *Залезът на Средновековието* (София: Панорама, 2002), 104-105.

⁴ Този аристократичен код е толкова силен, че остава почти непокътнат до Втората световна война. Виж Норберт Елиас за „satisfaktionsfähige Gessellschaft“ в *The Germans* (New York: Columbia University Press, 1969), мемоарите на Жан Д'Ормесон за аристократичен мироглед във Франция в *Au plaisir de Dieu* (Paris: Gallimard, 1980) или изключителния роман на Джузепе Ди Лампедуза за края на аристокрацията в Южна Италия в *Гепардът* (София: Унискорп, 2007).

приемливо, трябва да се спазват правила и най-строг ред. Така се осигурява признаването на предстоящото действие и взаимно приемане на резултата. Актът на насилието се предприема най-сериозно и с трезв ум, защото трябва да се протече пред очите на един състрадателен Бог. Именно тези тържествени ритуали за поемане на отговорност дават възможност „да се пролее кръв без вина“, разглеждана като идеал за административно правосъдие.⁵

Съществува и друг, личен елемент във възприемането на актовете на насилие и изобразяването им в тялото на Христос, висящо голо на кръста. Неговото тяло било възприемано като колективното тяло на човечеството и по този начин директно като „моето собствено“. Раните по него били рани, които някой ден рицарят щял да види върху самия себе си. И тази визия на човешката слабост и ранимост, макар и трансформирани чрез възкресението, става част от понятието за насилие и конфликт. Такива рани не се нанасят леко. Ако все пак това се случва, човек се чувства зле, сякаш е нанесъл рани на собственото си безсмъртно тяло и един ден бил длъжен да ги изстрада сам.

Вярващият бил готов да бъде мъченик и в известен смисъл като християнин той вече бил станал такъв. Той знаел, че страданието, макар и ужасно, е трансформация, преображение и път, който води отвъд видимите прояви на болката. И все пак, той съзнателно се отдавал на най-безсмислено насилие и Средновековието е пълно с истории за жестоки конфликти, ужасни войни и изстребления. На всеки крал-свещец се падат поне десет, които не могат дори да се приближат до това описание, но идеята за това остава, ако не в самия владетел, то в хората около него, които често се изправят, за да кажат истината. Така реалността ставала невъзможната почва на човешките желания, мисли и страхове. Човек коленичел и се молел, убивал и грабел, без да може да се спре и въведе ред в себе си. Цял един свят разделял човека на властта от красивото видение и в този свят властващия правел – и това не би могло да бъде другояче – всичко, което било скрито вътре в него и трябвало да се прояви навън: страсти, желания, илюзии. Човек оставал далеч от себе си.

Но от време на време той се спирал, завръщал се и си спомнял и в акта на покаяние влагал цялата сила, която преди това насочвал срещу света. Молитвата го изгоряла с пламък, който болял, но също така и очиствал, и който понякога го издигнал до едно видение на майчинска любов, красота и мир, които оставали с него завинаги. Нищо чудно, че това е, което искал да види изобразено в картина, защото пред него, въпреки цялата си власт, той бил дете, което има нужда от прегръдка.

⁵ Ернст Канторовиц, *Двете тела на краля* (София: Лик, 2004), 102.

ПРАКТИКО-ЛОГИЧЕСКИ ФУНКЦИИ НА ПРЕДВАРИТЕЛНИЯ ДАР¹

Keywords: gift, preliminary gift, molecular performative, privation, fractal experience, practical logic

Abstract: The article explores the practical logical functions in the practice of Kula as described by Marcel Mauss. The practice of preliminary giving is analyzed here as a molecule consisting of separate atomic actions. The analysis of the practical logic of this case of preliminary giving shows that a possible strategy that deprived persons may use to overcome their fractured experience is to use a performative given as a preliminary gift. The problematic of preliminary giving is further elaborated by revealing the differences between preliminary giving in Mauss and the preliminary return gift in Deyan Deyanov. The theorizations of Pierre Bourdieu on the social construction of the male and the female body in *Masculine Domination* are used in a thought experiment with a literary case taken from Virginia Woolf's *To the Lighthouse*. In the 'laboratory' conditions created by the thought experiment, an inceptive approbation is done of the article's main claim.

В една своя статия във в. „Култура“ от 1997 г., коментираща книгата на Ивайло Дичев *Да дадеш без да загубиш* Деян Деянов, предлагайки „още една гледна точка към вече видяното от Дичев“ (ср. Деянов 1997а), дава свое решение за излаз от кризата на модерността. Накратко, неговата визия се състои в следното: ние, като наследници на модерността, се изживяваме не като виновни към нашите вече „мъртви мъртъвци“, а като натоварени с вината от последиците от свободата на разума им и можем да им се отблагодарим единствено чрез изкупуване на това виновно наследство. Връщането към етиката на дара ще преобърне „износването на света, ще придаде нова сила на моралните кодове“ (Дичев 1997), ще ни даде възможност за придобиване на нови форми, в които да преживяваме и мислим времето (Деянов 1997а) единствено при условие, че асистираме при новото раждане на трансцендентен дарител, от който вече - като наследници на модерността - сме лишени. Преобръщането на тройствената структура на дара - даването на дар, който предшества първоначалния, е стратегията, според Деянов, която ние, лишените, можем да използваме, за да получим².

По-късно, през 2008 г. в статията *Хайдегер и Бурдийо: предпредикатност и практическа логика*, в бележка под линия Деянов подема отново проблематиката за лишеността, но в контекста на Хайдегеровите привативни феномени от региона на

¹ Статията е разработена по научноизследователски проект на тема: „Нямам никой, към когото да се обърна! – социоаналитични измерения на уязвимостта“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ (с договор № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г.).

² Теоретичното развитие на възможността за стратегически игри с времето в практиката дар и връзката му с проблематиката на молекулярната перформативност е програмно представена от Деянов в статията „Логика на молекулярните перформативи и нормализация“ (ср. Деянов 2004: 39-63).

наличността³ - а именно - лишеността като неподръчност на оръдието: „ ... това, че тебеширът е лишен от свойствата си, които биха ми позволили да пиша върху дъската ще провокира *обвинение* към този, който ме е снабдил, прекалената тежест на чука – *молба* да ми се даде полек” (ср. Деянов 2008: 33, подч. мое - М.Т.), за да изкаже тезата, че именно „лишеността като отрицание провокира перформативни изказвания” (срв. пак там), но не само в региона на наличността, а и в този на себеразбирането на Dasein (Деянов 2012), доколкото ситуациите, в които агентът е с „отклонена”, „двойнствена”, „отрицателна” и т.н. разклатена положителна идентичност⁴, са практически ситуации на фракталност на неговия опит. Точно в тези ситуации изплуват хайдегеровите привативни феномени от региона на себеразбирането на Dasein - „... бягството, страха, скуката, носталгията, мълчанието, съня, болестта и т.н. ...”⁵ (ср. Събева 2010: 146), образуващи междина, в която агентът не прави това, което трябва да прави, не говори това, което трябва да говори, не заема позицията, която му се полага - т.е. не е това, което е/трябва да е. От тук именно и чувството за самонетъждественост, неудовлетвореност, лишеност, на пребиваване „сякаш между екзистенциалните полюси на собственото и несобственото битие” (ср. Събева 2010: 146). Преодоляването на тази лишеност, „отрицанието на отрицанието като лишеност” е, следвайки Деянов, употребата на перформатив, който ще доведе до промяна - тук и сега постигнато наново публично институиране на Аза, установяване наново - пре-утвърждаване - на идентичност, при което агентът да „остане това, което е”, да „престане да бъде онова, което е бил”, да „стане отново онова, което е престанал да бъде” (ср. Деянов 2012), т.е. перформативът ще отвори възможността за действие и слово⁶.

³ В анализа на „особения статус на Хайдегеровите привативни феномени”, Светлана Събева представя разграничението между двата региона на привативност при Хайдегер - от една страна в региона на наличността, лишеността се явява като неподръчност на липсващото оръдие, а от друга страна - в региона на себеразбирането на Dasein - във феномени като „бягството, страха, скуката, носталгията, мълчанието, съня, болестта и т.н., пребиваващи сякаш между екзистенциалните полюси на собственото и несобственото битие” (ср. Събева 2010: 146).

⁴ Всички подобни рубрики, са част от разработваната от Деянов аналитика на „фракталните идентичности” (ср. Деянов 2004: 46-49; Деянов 2012).

⁵ Срв. описания от Дж. Ахмед емпиричен случай на „парализиращ парадокс” (Ахмед 2003), в който пребивават агентите, оказали се с двойнствена идентичност - т.е. агентите, които безусловно (ср. Деянов 2004: 48:49) се идентифицират с противоположните идентичности, придадени им в един и същ момент от две еднакво авторитетни за тях официални инстанции. Функция от тази двойнственост, т.е. самонетъждественост е „парализата” на действията и дискурса им за самите себе си, т.е. невъзможността им да действат и говорят „правилно”, обречеността им да бъдат без-дейни и не-говорещи, неми, за самите себе си. А мълчанието, като „съществена възможност на приказването” (ср. Хайдегер 2005: 132), както знаем от Хайдегер е привативен феномен. Всъщност такъв се оказва и без-действието - не само в областта на наличността на нещата като функция от фракталността им - тяхната неподръчност, но и в областта на екзистенциалната аналитика на Dasein . Нима скуката, бягството, страха не са всъщност феноменни прояви на практическата не-възможност за действие, на лишеността от възможност за действие.

⁶ В анализа на сферата на човешките дела, Хана Арент нарича именно перформативите - прощаване и обещаване - „лекарствата на действието” (ср. Арент 2001: 197-207).

Представените по-горе две тези на Деянов намират своето единство и основание в схващането проблематиката на практическата логика на дара да се мисли като логика на молекулярните перформативи (Деянов 2012), т.е. в твърдението, че „теорията на дара няма как да загърби нито подсказаната от Бурдийо перформативна логика на актовете на именуване, нито трите функции на официалния дискурс, нито проблема за молекулярните перформативи” (ср. Деянов 2004: 51; Деянов 2012), доколкото в противоположност на всичко онова, което става „под формата на дар”, „по самата си форма” дарообменът е пре/утвърждаване на идентичности на вече именувани агенти (Деянов 2012).

В контекста на казаното по-горе, мога да формулирам тезата: *възможна стратегия на лишените за излаз от междината на пречупения опит е употребата на перформатив - даден като предварителен дар.*

Представянето и развитието на тази теза ще започне с анализ на част от *Есе върху дара* на Марсел Мос, където според мен тя е имплицитно присъстваща, като целта ще бъде експликацията ѝ в представения по-горе теоретичен контекст, като същевременно самият теоретичен контекст ще бъде обогатен и задълбочен. Теоретизациите на Пиер Бурдийо върху социалната конструираност на мъжкото и женското тяло от *Мъжкото господство* ще бъдат използвани в мисловен експеримент с литературен казус от романа на Вирджиния Улф *Към фара*. В създадените чрез мисловния експеримент „лабораторни” условия ще бъде направена първа апробация на твърдението на статията.

1. Практико-логическите функции на предварителния дар в практиката „кула”, описана от Марсел Мос.

В *Есе върху дара* Мос представя така наречената „класическа форма” на дара, посочвайки основните ѝ специфики. Изучавайки начина на живот, ритуалите и обичаите на множество архаични племена и общности, стъпвайки на внушителен обем от емпирични факти, той достига до извода, че механизмът, чрез който се установяват и изпълняват имуществени, юридически, семейни, междуплеменни, междукланови и т.н. договорености, което значи и осъществяване на социалната връзка и активност между индивидите и групите, става под формата на дар - т.е. в предмодерните общества в основата на всеки тип социална връзка, взаимодействие и активност, стои дарът. Мос експлицира и дебело подчертава една негова черта - „дълбока, но изолирана: доброволния[т], така да се каже, привидно свободният и безвъзмезден, но въпреки това принудителен и заинтересован характер на тези престации.

....” (ср. Мос 2001: 49). В контекста на така очертаната двойственост, амбивалентност на дарообмена, са посочени и трите атома в молекулата на социалното отношение, което той установява и чрез практикуването си възпроизвежда - задължението да се дава, да се приема и да се връща дар⁷.

Огромният емпиричен материал, с който разполага и работи, позволява на Мос да забележи и посочи множество характеристики на дара, някои от които по-късно са задълбочено развивани в практико-логичен план от други автори⁸ - като фактът, че дарът търпи структурно преобръщане в съпоставката модерност - предмодерност (ср. Бурдийо 1997: 156; ср. Деянов 1997: 9); фактът, че ответният дар трябва да бъде както различен, така и отложен във времето (ср. Бурдийо 1997: 144-146; ср. Бурдийо 2005: 183-187); за функциите на времевия интервал в практиката на дара (ср. пак там; ср. Деянов 2004: 51); както и различни стратегии за практикуването му - като възможността за даване на междинни дарове, наречени от Мос „своеобразни лихви”, които не освобождават длъжника от задължението да се даде ответният дар, а само отлагат даването му във времето; и не на последно място - интересуващата ме възможност за предварително даряване като стратегия за осъществяване на възможно най-подходящото и изгодно съдружие, а с това самото и за постигане на „личностната кой-идентичност“ (Deyanov, Sabeva, Petkov 2013; 2015). Мос посочва важноста на търсеното съдружие за големите морски пътувания, практикувани от някои племена от крайбрежните райони на Меланезия, понеже именно чрез тях се осъществява мащабната междуплеменна и вътреплеменна търговия, наричана „кула” (ср. Мос 2001: 79). В най-тържественния ѝ вид, който авторът описва в подробности, ползвайки - по собствените му думи - записки на Малиновски, тя се практикува почти само от вождове, „с нужното великодушие”, по „благороден начин, привидно безкористен и скромнен” (ср. Мос 2001: 80), носейки характера и спецификите на „своеобразен голям потлач”⁹ (пак там), превръщайки партньорите в съдружието в съперници по щедрост, великодушие, независимост и свобода. В основния си вид представената от Мос „благородна кула” възпроизвежда класическата форма на

⁷ Тук няма да представям в детайли теорията на дара, развита от Мос в *Есе ...-то*, нито нейното критическо обсъждане от имащи отношение към интересуващата ме проблематика на практическата логика теоретици на дара като Леви-Строс, Бурдийо и др.

⁸ По-подробно за това - Макавеева 2001.

⁹ В определението „тотална престация от агонистичен тип” (Мос 2001) Мос представя в съгъстен вид характерните особености на тази специфична практика на дар. Той е тотален, защото в него - с посредничеството на вожд - се включва цялото племе с целокупната си собственост и продукция. Но най-специфичното и отличителното в него е принципът на съперничество и антагонизъм, стоящ в основата му и превръщайки участниците в съперници в битка по наддаване, придобиваща подчертан агонистичен оттенък за вождовете - участници в двубой, нередко граничещ с разхищение и унищожение на огромно количество материални и символни блага и ценности, с единствена цел установяване на йерархия, неравнопоставеност, асиметрия, властово отношение, демонстрация на превъзходство.

дарообмен - даване, приемане и връщане на дарове, но с една типична подробност - специфичната практика, превърнала се в правило, **да се моли за първия дар**, обект на даването - първия атом от молекулата на дарообмена. За този встъпителен подарък, наречен „вага“, който веднъж даден, учредява съдружието, „*молят* с всички сили с „*моления*“; за този първи дар бъдещият, още необвързан партньор може да бъде *ухажван* и да му се предлага встъпителна серия от подаръци.” (ср. Мос 2001: 85; подч. мое - М.Т.). Не е сигурно дали „моленията“ ще бъдат приети, но „да приемеш някои от тези приношения, означава да дадеш *знак за желанието си да влезеш в играта*. ... значи *действително се ангажираш да дадеш вага, желаният встъпителен подарък*” (ср. пак там; подч. мое - М.Т.). И нататък Мос е изключително детайлен в описанието - с приемането на моленията „ставате партньори само наполовина. Само тържественото предаване (на встъпителния подарък - вага, вметката моя - М.Т.) обвързва окончателно” (ср. пак там).

Мисля, че следващият анализ на така описаната от Мос практика на дар ще подкрепи предложената по-горе теза, че стратегията на лишените за излаз от междината на пречупения опит е употребата на перформатив, даден като предварителен дар.

Неслучайно Мос казва, че осъществяването чрез кула съдружие „определено е една от целите в живота” (срв. Мос, 2001: 84), доколкото установява „своеобразен клан на партньорите” (срв. Мос, 2001:85), т.е. има дистинктивни функции - участниците в него формират своеобразен публично разпознат и признат елит, в който се постига „най-богатия обмен на най-скъпоценните неща, които естествено принадлежат на най-богатите хора” (срв. Мос, 2001: 86). Достъпът до това се дава тогава, когато - като във всеки дар, особено агонистичен - към желаещият да встъпи в съдружие бъде отправено предизвикателство чрез първоначалния встъпителен подарък вага, което предизвикателство - като във всеки дар - е същевременно и оказване на чест, жест към личността на другия, за който се приема, че е в състояние да защити себе си, т.е. името си, с други думи - да се отблагодари по подобаващ начин. Вага е едновременно предизвикателство и публично оповестено признание¹⁰ на „равенството по чест” (срв. Бурдийо, 2005: 186-187). От тук и стремежът той да бъде получен на всяка цена, в условията на конкуренция и съперничество с другите желаещи - „за него молят с всички сили” (срв. Мос, 2001: 85). Пребиваването „сякаш между собственото и несобственото битие” (срв. Събева, 2010: 146) разкрива пречупения опит на идентичността, която към момента не е това, което, според самата себе си е, доколкото не е получила публично

¹⁰ Това е подчертано и от Бурдийо - „В действителност размяната на почести, както всяка друга размяна (на думи, на дарове), се дефинира като такава в опозиция с едностранното насилие при агресията, т.е. като имплицираща възможността за продължение, за връщане на жеста, за достоен отговор, за ответен дар, за реплика, доколкото в този вид размяна се заключава *признанието* на партньора, на когото в дадения случай е *признато равенството по чест*.” (срв. Бурдийо, 2005: 186-187, подч. мое -чцм М.Т.).

признание чрез вага. Мос многократно посочва типичната за анализираното от него общество стратегия за действие в тези условия на лишеност - молбата, дадена като предварителен дар, т.е. употребата на перформатив в условия на лишеност. Това е ситуация, в която се утвърждава истинността на самата модализация на перформатива (срв. Деянов 2008: 27-28) - молбата - явяваща се самата практико-логическа форма на практиката на дара в този първоначален цикъл на социалното взаимодействие. Ако в следващите етапи от молекулярното взаимодействие „под формата на дар“ (Деянов)¹¹ се осъществява съдружие и търговия, то тук, преди самото взаимодействие, в междината на лишеността от публично признание, чрез молбата се осъществява анализираната практика - тя е „самата практико-логическата форма“ на предварителното даряване. Тук си заслужава да се отбележи и нещо друго - разгледаният от Мос предварителен дар не само е по формата си молба, но и самият дар - неговото предметно, вещно измерение е наречено „моление“. „В този свят, в който всичко е смесено“ разлика между действието (моленето) и предмета (дара) не съществува. Затова Мос използва отглаголното съществително „моление“, представящо едновременното утаяване на глагола в съществителното и на съществителното в глагола. В реалността на „тоталните социални факти“ молбата се отправя чрез и като дар, а с дара се приема и моленето¹².

Представената от Мос специфика на предварителния дар като практика и предметност доведе до ревизиране на направено преди време мое твърдение (срв. Макавеева, 2001: 21). Бях на мнение, че критиката, която Деянов отправя към теоретиците на дара, че времево предшестващо е дар, а това, което го следва - ответен дар, т.е. че не е задължително времевият вектор да е насочен от дар към ответен дар, следователно, че е възможно стратегическо преобръщане в структурата на дара, в резултат на което е възможно ответният дар да предшества дара, е описано още от Мос - в представената по-горе практика кула (срв. пак там). Очевидно това не е така. Очевидно, противно на това, което мислех, двамата теоретизират върху **различни** стратегически употреби на предварителното даряване, проявяващи се в различни перформативни модалности и имащи съответно различни практико-логически форми. Предварителното даряване на Мос¹³ **не е** предварителното **ответно** даряване на

¹¹ Деянов многократно подчертава разликата между случващото се „под формата на дара“ и „по формата на дара“, „самата форма на дара“. (срв. Деянов, 2004: 50).

¹² Тук само ще вметна, че „моленията“ при Мос са още едно основание разработването на проблематиката на перформативността да премине отвъд, да трансгресира дискурсивния ѝ вариант, разглеждан от Остин (вж. Остин, 1996), и да включи като своя част една област на обективизирана във вещите и инкорпорирана в телата перформативност.

¹³ Което според мен е молба по практико-логическата си форма и при която се утвърждава истинността на самата модализация на перформатива

Деянов¹⁴. При Мос предварителният дар в кула е от съвършено различен порядък от ответния дар, дори носят различни имена, сочещи според Мос „правното положение, до което води приемането им“ - т.е. социалният статус. Идентичността на предварително даряващия - т.е. на молещия - е различна от тази на човека, който връща дар, след като е получил желаната встъпителен подарък. При Деянов (срв. Деянов, 1997; 2004: 51; 2011) предварителният ответен дар се мисли по-скоро с акцент върху модализираното, върху съдържанието на перформативното изказване - т.е. по-скоро като обещание, заклеване да служиш вярно, обвинение, целящи пре-утвърждаване на вече придадена идентичност, отколкото като молба, утвърждаваща самата модализация (срв. Деянов, 2002: 20-21). Предварително засвидетелстваната лоялност от страна на васала (срв. пак там) не само спестява на сюзерена задължението, заставлящо го непрекъснато да пре-потвърждава своята власт, но е опит за преутвърждаване и на собствената идентичност на лоялен поданик на самия васал. Предварителното засвидетелстване на лоялност действително преобръща тройствената структура на дарообмена, доколкото като същностно ответен, дарът бива стратегически изтеглен напред във времето, бива даден предварително като обещание на даряващия да стане **отново** онова, което е бил, и което сега не е. В този случай Деянов експлицира процес на пре-утвърждаване на идентичности, за разлика от Мос, в чийто контекст молбата цели не пре-утвърждаване, а **първоначално** придаване на положителна идентичност.

Удържайки казаното мога да обобща, че от посочените два различни казуса се извеждат две различни стратегии за употреба на предварителното даряване - от една страна тази, описана от Мос, в която като предварителен дар се използва перформатив, чиято употреба утвърждава вида улокутивна валидност. От друга страна - описаната от Деянов практика на предварително ответно даряване, която, доколкото е стратегия за пре-утвърждаване на идентичност, стратегически изтегля напред същностно ответния дар¹⁵, който е такъв - същностно ответен, т.е. следващ дара - доколкото с утвърждаването на илокутивната сила се утвърждава съдържанието на перформатива. И така, като извод от анализа на двата различни емпирични казуса на Мос и Деянов може да се посочи, че при предварителното даряване се използват перформативи, утвърждаващи модализацията, вида илокутивна валидност, а при предварителното ответно даряване - перформативи, в които с утвърждаването на модализацията се утвърждава и самото модализирано.

¹⁴ Което се мисли с акцент върху модализираното, върху съдържанието на перформативното изказване - т.е. по-скоро като обещание, заклеване да служиш вярно, обвинение и др. (ср. Деянов, 2004: 17), т.е. в друга перформативна модалност - не като молба.

¹⁵ С което преобръща тройствената структура на дарообмена и насочва времевия вектор не от дар към ответен дар, а обратно - от ответен към първоначален дар.

Неслучайно описанието на Мос на начина, по който се практикува кула е толкова детайлно. То всъщност показва самата практическа логика на протичане на практиката на дар, показвайки как отделните атоми-действия се захващат един за друг, образувайки цялостната молекула на социалното взаимоотношение¹⁶. Приемането на предварителния дар не гарантира, според Мос, даването на желания встъпителен подарък, доколкото с примането на моленията, обменящите „стават партньори само наполовина“ (срв. Мос, 2001: 85). Вижда се, как тук се отваря един от деяновите допълнителни времеви интервали (срв. Деянов, 2004: 51) - преди даването на първия дар - който също изпълнява описаната от Бурдийо функция - да превърне гарантираната от приемането на предварителния дар сигурност, че съдружието ще се осъществи, в несигурност (срв. Бурдийо, 1997:145). Откъде произтича обаче случването на необходимостта - осъществяването на съдружието - и то не по необходимост¹⁷? Ако се върнем отново към детайлите на Мос, ще видим, че приемането на молбата води до даване на обещание - „да приемеш някои от тези приношения, означава да дадеш *знак за желанието си* да влезеш в играта. ... значи *действително се ангажираш* да дадеш вага, желания встъпителен подарък“ (срв. Мос, 2001:85; подч. мое - М.Т.). Приемането на моленията е само *знак* за желание да се даде, *поемане* на ангажимент към другия, което в контекста на амбивалентността и агонизма на дара, означава и приемане на предизвикателство към собствената личност, към доброто ѝ име, към идентичността на вожд, разпознат и признат за достоен за съдружие и поради това молен „с всички сили“, „ухажван“, „изкушаван“ за него. Приемането на молбата е всъщност даване на обещание - „като лекарство срещу непредсказуемостта, срещу хаотичната несигурност на бъдещето“ (срв. Арент, 1997: 198) - че ще о-стане това, което е в очите на всички, че ще удържи идентичността си, че ще защити името си. С приемането на моленията, започва времето на обещанието. А неговата специфика като перформативна форма, както от Деянов знаем, подобно на обвинението¹⁸, е че с утвърждаването на модализацията се утвърждава и самото модализирано - това, което се обещава. Следователно - поетият с обещанието ангажимент е публичен ангажимент към самия себе си¹⁹ за удържане, преутвърждаване на собствената идентичност, поставена под въпрос, оставена висяща от самия обещаващ във времето на обещанието, което ще свърши тогава, когато зададеният към доброто име въпрос - (отворената от перформатива междина на лишеността - времето на обещанието) бъде отречен чрез извършване на единственото,

¹⁶ А за практическия анализатор именно това е от особен интерес.

¹⁷ Относно проблематиката за практическата необходимост, която се случва по един не-необходим начин вж. Вацов, 2003.

¹⁸ И за разлика от молбата и заповедта.

¹⁹ Или ако използваме израза на Р. Пожарлиев - „... самоотговорността, която думите носят със себе си ...“ (срв. Пожарлиев, 1998: 144).

разпознавано и признавано за правилно от практико-логическа гледна точка - затова и необходимо - действие, а именно даването на въспителния подарък (което е и действие по преутвърждаване на името - отново перформатив)²⁰, с което практико-логическата необходимост се случва отново по не-необходим начин.

2. Мълчаливата молба на мистър Рамзи²¹

„Който мълчи в приказването един с друг, може по-истински „да дава да се разбира“, т.е. да изгражда разбирането, отколкото онзи, който не престава да говори. ... За да може да мълчи, Бъденето-ето-на трябва да има нещо да каже, което значи, че то трябва да разполага с истинска и богата разкритост на самото себе си.”

„Битие и време”, Хайдегер

В тази част, развитието на представената по-горе теза, че възможна стратегия на лишените за излаз от междината на пречупения опит е употребата на перформатив, даден като предварителен дар, ще протече през анализ на сцена от началото на последната част от романа *Към фара* на Вирджиния Улф, представяща кратката среща между два емблематични, от гледна точка на представяния тук теоретичен контекст, художествени персонажа - Лили Брискоу и мистър Рамзи.

Зад баналността на проведения разговор романистката очертава многопластовия от емоционална и социална гледна точка контекст на сблъсъка на две ярки и силни (в слабостта си) личности. Удържането на експлицираната от Бурдийо в *Мъжкото господство* „парадоксалност” на възпроизводството на мъжката доминация - социалната, следователно неприродна, но привидяна като такава в резултат на преобръщането на отношението между причини и следствия, построеност на мъжкия и женския поглед към света, утвърждаващ

²⁰ „... актът на честта се конституира в пълна мяра само чрез отговора, заключващ в себе си признаването на равностойността по чест, т.е. признаването на предизвикателството като акт на честта, и на извършителя му като човек на честта” (срв. Бурдийо, 2005: 187).

²¹ Ориентирането ми към избора тъкмо на романа на В. Улф като емпирия на настоящия текст е в значителна степен инспирирано от лекцията „Съблазняване, либидни типове и *illuso*”, семинара „Улф и Бурдийо: „Към фара” и противоречията на наследяването” и дебата „„Към фара” като проблем на социоанализата - ограниченията на Бурдийо”, проведени под ръководството на Св. Събева в рамките на Летния стаж по практическа логика и етнометодология за учебната 2010/2011 година на тема „Противоречията на наследяването: социоанализа и психоанализа” - Пловдив, 8-13 септември 2011 г..

високата позиция на първия, социално изграден като принципно противоположен на втория (вж. Бурдийо 2002), разкрива социалните условия, функция от които е емоционалната натовареност на срещата между тези - осъзнаващи нетъждествеността си с идеалите за истински мъж и истинска жена, и следователно пребиваващи „между екзистенциалните полюси на собственото и неспособеното битие” (ср. Събева 2010 :146) пречупени хабитуси.

От тази гледна точка продуктивно за провеждания тук анализ в контекста на лишеността, модулирана в привативната форма на мълчанието на Dasein като “разкритост на самото себе си” (ср. Хайдегер 2005: 132), би било прилагането на следвания от Бурдийо в *Женското виждане за мъжкото виждане* (Бурдийо 2002) подход, съсредоточаващ погледа на анализатора както върху „мъжкия опит за господство в неговите противоречия” (ср. Бурдийо 2002: 86), така и върху женския опит на „страстите на хабитуса под господство” (ср. Бурдийо 2002: 52). Именно в този пречупен опит се отваря междината на самонетъждествеността, в която изплуват уловените и от Бурдийо в *Мъжкото господство* феноменни прояви на битието в лишеност. На страната на женския опит на „хабитуса под господство” (Бурдийо) това са „телесни вълнения” като виновността, срама, свенливостта, страстите на едно „защитаващо се тяло”, едновременно съучастващо, но и противопоставящо се на интериоризираната и инкорпорирана господстваща преценка, чрез „видимите прояви” на невъзможността му за действие и слово - „изчервяване, словестно затруднение, несръчност, треперене, безсилен яд или бяс” (ср. Бурдийо 2002: 52). Доколкото андроцентричният принцип на организация на отношенията и разпределение на труда в обществото не е природен, а социален продукт, то социалната работа по хабитуализацията и инкорпорацията му, т.е. „възмъжаването на мъжкото тяло”, превръщането на мъжа в истински мъж, е определена от Бурдийо като „необятна и безкрайна задача”, която не се постига веднъж завинаги, а се доказва публично, пред очите на всички чрез всяко действие, решение, движение, поза, поглед или стремеж - във всеки един момент. От тази гледна точка универсално наложената представа за легитимността на мъжкото господство тегне и върху самите мъже, превръщайки ги „потайно в жертви”, заключени в „осъществяването на неосъществимия идеал”, който те са приучени да прилагат към самите себе си (ср. Бурдийо 2002: 64) и от гледна точка на който са социално предразположени да се самовъзприемат и самооценяват. Именно това постоянно прилагано към себе си изискване да бъдат на висотата на собствената си представа за самите себе си, осъзнаването на това, което „си дължат”, е източникът на „страхотната мъжка уязвимост”, причината за „вътрешни конфликти и разцепване на Аз-а” (ср. Бурдийо 2002: 86-87), т.е. онова, което собствено пречупва опита на мъжа, превръщайки го по принцип в битие-в-лишеност. Тези

„противоречия“ в мъжкия опит²² са обречени да останат извън света, създаден от мъжете, за мъжете и за пред мъжете - т.е. заключени в сферата на частното, личното, ниското, с други думи в женското, извън света, извън публичността, извън дискурса - в мълчанието като „съществена възможност на приказването“ (ср. Хайдегер 2005: 132).

Тук ще направя следната уговорка. Бурдийо анализира социално обусловената „неспокойна и снизходителна трезвост“ (ср. Бурдийо 2002: 86-87) на представения „на заден план“ от Вирджиния Улф в *Към фара* женски поглед, социално подготвен да улавя „онова своего рода отчаяно усилие ... , което всеки мъж трябва да прави, за да бъде на висотата на детската си идея за мъж“ (ср. Бурдийо 2002: 86-87), през сцената, в която „прекрасния мъжки и бащински персонаж“ мистър Рамзи е уловен на „местопрестъплението на вдетиняването“ (ср. пак там, подч. мое - М.Т.). За разлика от него, моят анализ ще се обърне към една друга проява на противоречие от привативното битие на този персонаж. Визираното от мен „местопрестъпление“ (Бурдийо) е сцената в началото на последната трета част на романа, представяща кратката утринна среща преди планираната експедиция до фара, която се разиграва между опитващата се да завърши след толкова години картината си Лили Брискоу и мистър Рамзи.

Зад баналността на разменените реплики и подхванатите теми, видяни през погледа на неомъжената художничка, Вирджиния Улф описва в детайли „ужаса и неприличността“²³ на ситуацията, в която „този велик мъж, който драматизираше всичко, най-вече себе си“ (ср. Улф 2008: 178) поставя както Лили Брискоу, така и самия себе си. Неговото „безгранично[то] самосъжаление“, „напрегнатата до пръсване неволя“, „възрастта“, „слабохарактерността“, „безутешността“ (ср. пак там), нереализираното *libido sciendi*²⁴ (все свидетелства за пречупеността, фрактални феномени на самонетъждествеността) - т.е. разбирането, че не е това, което трябва, т.е. социо-логически е необходимо да бъде, го правят жертва²⁵ на „собственото му неутолимо желание, без да съзнава до какво се свеждаше то, да се приближава до жени и да ги принуждава независимо как - толкова голяма беше неговата потребност - да му дадат онова, от което се нуждаеше най-много: *съчувствие*“ (ср. Улф 2008: 177, подч. мое - М.Т.).

Осъзнаващ, че не е на висотата на собственото си изискване, че е социално не-съответен, мистър Рамзи е принуден да пребивава в междината на привативността, принуден е

²² Така видими за формирания под господството на андроцентризма като подчинен, и поради това особено чувствителен в улавянето им женски поглед (ср. Бурдийо 2002: 86-87).

²³ „Беше ужасно, беше неприлично.“ (ср. Улф 2008: 178).

²⁴ Според Бурдийо *libido sciendi* е форма на проявление на присъщото за мъжете *libido dominandi* (Бурдийо 2002).

²⁵ Жертва в социален, а от там и в емоционален план.

да отрече отрицанието, което собствената му лишеност носи в себе си. Или - което е същото - да търси помощ отвън за преодоляването ѝ, действайки съвсем по аналогия с практическото поведение на агента, който, сблъсквайки се с прекалената тежест на чука, *моли* да му се даде по-лек (ср. Деянов 2008: 33). С други думи той практически е принуден²⁶ да употребява перформативи - молба или заповед²⁷, за да преодолее слабостта си, да излезе от междината на лишеността чрез получаване на помощ, която веднъж дадена, възпроизвежда функциите на анализирания в дисертацията първоначален дар „вага“ на Мос, а именно: да доведе до наново проведено институиране на целостта на Аз-а, утвърждавайки неговата разклатена в момента положителна идентичност.

Преди анализа на начина, по който мистър Рамзи използва стратегически²⁸ употребата на перформатив, нека се опитаме - чрез Бурдийо - да прозрем социално наложените ограничения пред получаването на тази специфична женска помощ.

Социалната идентичност на „истинският мъж“, конструирана изцяло като контра-пункт на всичко женско, изключва емоционалната и физическа слабост, т.е. отрича както нуждата, търсенето, така и получаването на помощ, доколкото мъжът - според социално-наложената дефиниция - е този, който, помага, подкрепя, закриля, пази, води и защитава другите - т.е. същностно другите, различните - жените и децата. Искането на помощ е недопустимо в и до публичността, т.е. до андроцентрично устроения свят на мъжете, в чиито принципи биват възпитавани и наследниците. Именно поради това същността зад тривиалните реплики - това, което Dasein „има да каже“, като условие на мълчанието си (в смисъла на Хайдегер) -, се открива не в пряката реч, не в дискурса, а в непреката реч, явяваща мислите и чувствата, т.е. в привативната формула на мълчанието, като „модус на приказването“ на едно Dasein, разполагащо с „истинска и богата разкритост на самото себе си“ (Хайдегер) - модус на приказването, който „по-истински да дава да се разбира“ това, за което говоренето мълчи.

Така, осъзнаващ и борещ се със собственото си „крушение“, мистър Рамзи бяга²⁹ от публичността (света на мъжете) в частното, привативно пространство на женския свят („приближавайки се до жени“), защото само там той може да получи помощ, а останеното в мълчание - „разбираемост“. Доколкото е формиран под господство - т.е. обречен да пребивава

²⁶ До колкото не е в състояние да се справи сам.

²⁷ В зависимост от това как, като какво ще се разбере илюкутивната сила на неексплицитния (вж. Остин 1996), т.е. мълчаливия перформатив.

²⁸ Доколкото, от една страна, употребата на перформатив в условия на лишеност е стратегическо действие по нейното преодоляване в резултат на практическата необходимост, но и доколкото, от друга страна, мистър Рамзи стратегически разработва (в резултат на социо-логическата необходимост, наложена от доминацията на мъжкото господство) чрез разигран пред жените драматизъм реализирането на стратегията си. По този начин практическата стратегия - употреба на перформатив за излаз от лишеността - е социално-стратегически реализирана чрез театралничене.

²⁹ Бягството също е привативен феномен (ср. Събева 2010: 146).

в мълчание, премълчаващо това, което има да каже - женският хабитус е социално предразположен да „разбере“ в хайдегеров смисъл, премълчаното в един разговор, т.е. да про-види зад фасадата, да забележи пукнатините, фракталните моменти в опита на другия³⁰ и да улови проявяващите се чрез тялото феномени на тази пречупеност. Именно на тези специфично женски способности ще заложи мистър Рамзи. Те са в основата на съзнателно разработената като адаптирана към и отговаряща на социалните обусловености „социологическа“ (по Бурдийо от *Мъжкото господство*) стратегия за реализиране на основната практико-логическата стратегия, а именно **употребата на перформатив, даден като предварителен дар. Такава стратегия цели излизане от междината, отворена от „разцепването на Аз-а“ в резултат на несъвпадението между идеал и действителност.**

Отрицанието на отрицанието като лишеност (Деянов) може да се случи единствено в извън-публичното пространство. От една страна - само в мълчанието - като съществена възможност на говоренето. От друга - само пред жени - които, социално обречени само да слушат, могат да чуят, да разберат това, за което приказването мълчи, или - което е същото по Хайдегер - за което мълчанието говори.

Интериоризирал и инкорпорира, т.е. изцяло съотнесен и съотнасящ се спрямо господстващата представа за мъжката доминация, дори в тази двойно привативна ситуация - в мълчание и пред жени - мистър Рамзи е представен от Вирджиния Улф³¹ като удовлетворяващ „собственото си неудовлетворимо желание“ по социално наложения мъжки маниер. Той „с едното си присъствие“ (Улф), т.е. чрез тялото си, „*принуждава*“ жените „да му дадат това от което има най-голяма нужда“. Той действа като мъж, който макар и, но и именно доколкото е „повален“, е мъж и „изисква“ подчинение, удовлетворяване на желанието му.

Специфика в социалната реализация на мъжкия хабитус като *libido dominandi*, особено забележима и проявяваща се в действията на бащата, е усещаната като задължение възпитателна стратегия за „разбиване на илюзиите на децата“, за разкриване и осъзнаване на това, колко жесток е светът. Бурдийо експлицира сложността на това собствено мъжко, т.е. насилническо действие, което мъжете прилагат първо по отношение на самите себе си, с изискването смело да застанат пред лицето на суровата действителност, разбивайки първо собствените си илюзии и спасявайки по този начин - чрез насилие върху самите себе си - основното, мъжкото *illuso* (ср. Бурдийо 2002: 95).

³⁰ Именно поради това мисис Рамзи може, както посочва Бурдийо, „да се безпокои за съпруга си“, „веднага да усети опасност“ за него, доколкото „прекрасно *знае* (в смисъла на Бурдийо за „*знаещо незнание*“ – не знание, а знаене на телесно ниво, правилно усещане - подч. и вметката моя - М.Т.) чувствителната точка, в която съпругът ѝ може да бъде засегнат във всеки момент“ (ср. Бурдийо 2002: 95).

³¹ Чието отношение към мъжкостта е предадено изцяло - според Бурдийо - чрез възприятията и емоциите на персонажа на Лили Брискоу (Бурдийо 2002).

Адаптираната в социално отношение стратегия на мистър Рамзи е (чрез подчертано драматизиране и театралниране, прицелено и успяващо да го улучи, поради социалната му предразположеност да го види) в привличането на женското внимание върху личностните качества на доблестта, смелостта, достойнството и честта (все собствено мъжки добродетели), в това да стои начело на „изгубена кауза“, да бъде „крал в изгнание“. Функция от спасяването на основното *illud* чрез разбиване на собствените илюзии е чудовищната му нужда от съчувствие, от морална подкрепа, която - оказана не към окаяното му състояние, а към „трудността“ на екзистенциалната му ситуация - да потвърди пред и за самия него идентичността му на *истински мъж*, който върви *смело* по *трудния* си път.

Чрез акцента, от една страна, върху „трудността“ на усилието, а от друга, върху собственото „смело“, т.е. истински мъжко отношение към него, театрално поставен чрез драматизъм, изразен на телесно ниво посредством „непоносимите“ за Лили Брискоу погледи, пози, въздишки, мистър Рамзи прокарва, т.е. създава очевидността за пряката практико-логическа изводимост на мъжествеността си от тях. Така той се опитва да институира наново, да утвърди разклатената си положителна идентичност. Несъмнено това действие е перформатив по практико-логическата си форма, утвърждаващ модализацията на илокутивната валидност, възприеман в зависимост от спецификите в предразположеността на конкретния поглед за това как, като какво да го види³², в случая - като молба или като заповед.

Една „истинска жена“ възприема „мълчаливата повеля“, идваща от тялото не като заповед, а като молба на този, който тук и сега в склонните към състрадателност женски очи е очевидно слаб, не-можещ и нуждаещ се - едно „милостиво същество“, което „има нужда от милост“ (ср. Бурдийо 2002: 95), а не от подчинение³³. Напълно завършен образец на „истинската жена“ несъмнено е мисис Рамзи, която се самоидентифицира по абсолютен и безусловен начин с наложената ѝ подценена социална идентичност, развивайки като функция от това фиксираните като типично женски добродетели на любезност, подчинение, преданост, себеотрицание (ср. Бурдийо 2002: 73), допълнени от типично женските чувства на любов, възхищение и уважение към мъжа до нея (ср. Бурдийо 2002: 52). Молбата на падналия мъж, изказана чрез тялото и в мълчанието на жестовете, погледите, позите, т.е. *разпознатото* като молба поведение на едно мъжко тяло, говорещо чрез самото себе си на социално предразположеното да „приема метафорите буквално“ женско тяло, не би могла да остане неудовлетворена от „истинската“, т.е. от чувстващата и съ-чувстващата жена, усещаща се

³² Поради това, че, доколкото е оставен в мълчание, това е неексплицитен перформатив по Остин.

³³ Жените са способни, т.е. социално предразположени, да дават, да помагат с нещо малко и нищожно, несъществено и незначително на онези, който трябва и винаги помагат - на мъжете. Съчувствието и моралната подкрепа, която могат да дадат, искат да дадат и непосредствено дават, се обективира в реплики като „О, мистър Рамзи, скъпи мистър Рамзи ...“

поканена, включена по този начин в един емоционален дарообмен от самия мъж, който в своята моментна слабост моли нея - по дефиниция слабата - за единственото нещо, от което има нужда, за да стане отново себе си, и което само тя може да му даде, а именно съчувствието към „един крал-изгнанник“, моралната подкрепа към „един водач, застанал начело на безнадеждна експедиция“, към „един войн, който ще умре, но прав“.

В този смисъл, водена от готовността си да дава³⁴, мисис Рамзи вижда не изискващо, а молещо тяло, вижда молба в мълчанието на мъжа си, двойствено мълчание, дадено стратегически и възприето като предварителен дар, целящ получаването на първоначалния подарък - съчувствието. Даряването на съчувствие се възприема от жената едновременно и като вземане, като получаване на контра-дар³⁵, изразяващ се в социално-логически гарантираното усещане на благодарност за това, че ѝ е предоставена възможност да даде³⁶. Социално обусловеното удоволствие от това **даване-получаване**, превръща действието по даване на съчувствие в алтруистично действие, направено заради самото него - без очакване за ответ (каквото по дефиниция е всеки дар) и без мисъл за получаване на същинския ответен дар, а именно признателността. Този ответен дар, доколкото отново е неизказан, оставен в мълчание и поради това невидим публично, бива всъщност отложен, у-свояван и при-свояван във времето от жените (отново социално предразположени да привидят даването му), които именно така влизат „с пълномощно“, както би казал Бурдийо в света на мъжките игри, т.е. в игрите на честта, на достойнството, на самодоказването, на успеха - онези, за чието осъществяване макар и без изказано признание способстват и жените на тези мъже. Именно в мълчанието е спецификата и залогът на това сложно и невидимо отношение на дарообмен, в който мъжкото *libido* в и чрез направеното и оставеното в неизказаност става отново това, което трябва да е, а именно *libido dominandi* дори в лишеността си; *libido*, което в дискурса, т.е. публично, винаги може да отрече³⁷ съществуването на оставеното в мълчание, да отрече, че не винаги е било доминиращо.

Но защо, бидейки жена, Лили Брискоу отказва да даде това, което всяка жена трябва и иска да даде?

³⁴ „Мисис Рамзи беше давала. Давала, давала, давала и беше умряла, оставяйки след себе си *всичко това*.“ (ср. Улф 2008: 175, подч. мое - М.Т.)

³⁵ Точно както и майчината любов е едновременно даване-вземане.

³⁶ В. Улф описва това изпитвано „против всякакъв разум“ удоволствие в детайли през погледа на Лили Брискоу - „сиянието, музиката, отстъпчивостта, които бе виждала в толкова много женски лица (това на мисис Рамзи например), когато при някакъв случай, като този, например, те грейваха - спомняше си израза върху лицето на мисис Рамзи, прехласнато в съчувствие, пламнало от удоволствие заради получената награда, която, противно на всякакъв разум, очевидно ги даряваше с най-върховно блаженство, което е способна да изпита човешката природа.“ (ср. Улф 2008: 176).

³⁷ Доколкото, както знаем от Бурдийо, думата на мъжа и бащата имат способността да действат перформативно, т.е. да създават реалността на това, което изричат (ср. Бурдийо 2002: 88-89).

Фактът, че остава неомъжена пречупва първично опита ѝ, отделяйки я от света на истинските, т.е. на омъжените жени - съпруги и майки. Доколкото не иска да приеме, т.е. да се самоидентифицира по безусловен начин с придадената отклонена идентичност на „стара мома“ (с всички произтичащи от това последствия по отношение на поведението и емоциите ѝ), но неможеща и да отхвърли тази социално наложена ѝ идентичност, тя, решавайки (специфично мъжко действие) да смени „променчивостта на живота с концентрацията върху творчеството“ (ср. Улф 2008: 185), обживява пречупения в социално отношение опит по специфично неин начин. В резултат от приетото насериозно и като призвание рисуване (типично за мъжете отношение към работата), тя натоварва с положително съдържание, идентифицирайки като отклонение от нормата за жена стил на живот. Именно така тя се самонаследява - посредством безусловната идентификация с призванието, придаващи утвърдителна идентичност на една не-истинска жена. Създавайки разумно и съзнателно за себе си и другите този лично неин, уникален свят, тя формира специфичен хабитус на жена с призвание, отдадена на таланта да рисува³⁸ - уникален хабитус, съчетаващ специфично мъжките черти на ангажираното отношение към професията с типично женската прозорливост на формирания под господство или в различието хабитус. Принципно изключена от мъжкия и вън-поставена от женския опит тя изгражда собствен свят, животът в който я обрича на самота и изолираност, но който ѝ дава свободата, т.е. независимостта, характерна за чужденеца³⁹, проявяваща се в способността да обективира както мъжкия, така и женския опит в неговата не/противоречивост. Многократно подчертаваната от Бурдийо трезвост на погледа ѝ⁴⁰ е резултат именно на тази вън-поставеност, от-чужденост и от двата стила на живот. Именно това ѝ позволява да „види“ - за разлика от жените и подобно на мъжете - като „ужасна“, като „неприлична“ ситуацията, в която „този велик мъж“ мистър Рамзи поставя и себе си, и нея, погрешно идентифицирайки я като жена, неразличаваща се от всяка друга, и позволявайки си в резултат на това недопустимото за един мъж действие - да прави това, което един мъж не трябва и не може да прави, при това с театрален драматизъм, т.е. съзнателно и нарочно, - публично и пред нейните не типично женски очи. А именно - да иска съчувствие, да демонстрира и парадирва със слабостта си. „Един мъж, който и да е мъж, би запушил пробойната на тези излияния, би турил край на тези ридания“ (ср. Улф 2008: 178, подч. мое - М.Т.). Доколкото не е нито мъж, нито истинска жена, тя не може нито да прекрати това поведение, нито да удовлетвори желанието, което го поражда. Бидейки себе си, тя може само да откаже да се подчини. Знаейки, за разлика от него, че е погрешен адресат на поведението

³⁸ А не на семейството.

³⁹ За чуждостта като социална позиция - Коев 1991, също Шютц 1999.

⁴⁰ В който Бурдийо припознава погледа на авторката на романа.

му, схванато не като мълчалива молба, автоматично включваща я в емоционален дарооблен, а като налагана чрез телесното му присъствие повеля към нея самата, т.е. към нейното тяло и то в императивна модалност, тя въпреки себе си, т.е. въпреки разума си, въпреки привидната хабитуализация на изградения стил на живот, остава преди всичко жена, инкорпорирала *подобавашото* спрямо публичната норма поведение, *чувствайки*, че се zlepоставя като жена, *срамувайки се* от поведението си, а няколко страници по-нататък - най-после *изпитвайки* онова типично за жените съчувствие, което вече няма на кого да бъде дадено.

Библиография

- Арент, Х. 2001. *Човешката ситуация*. София. Критика и хуманизъм.
- Ахмед, Дж. 2003. Име, преименуване и двойствена идентичност (българските турци по време на Възродителния процес 1984-1989 г.). В: *Социологически проблеми* 1-2.
- Бурдые, П. 1993. Мертвы хватает живого. Об отношениях между историей овеществленной и историей инкорпорированной. В: Бурдые, П. *Социология политики*: Пер. С фр. Н.А. Шматко /Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко/. М.: Socio-Logos, с. 266-321.
- Бурдийо, П. 1993а. Социално пространство и символна власт. В: *Казани неща*. София. УИ „Св. Климент Охридски“.
- Бурдийо, П. 1997. *Практическият разум. Върху теорията за дейността*. София. Критика и хуманизъм.
- Бурдийо, П., Шампань, П. 1997а. Отвътре изключените. *Социологически проблеми*, 1997/3.
- Бурдийо, П. 2001. Предварителни бележки върху социалното възприемане на тялото. *Критика и хуманизъм*, 2001/7.
- Бурдийо, П. 2002. *Мъжкото господство*. София, ЛИК.
- Бурдийо, П. 2005. Ритуалите на институиране. В: *Социологически проблеми*, 2005, 3-4
- Бурдийо, П. 2005а. Практическият усет. София. Фигура.
- Бурдийо, П. 2008. Противоречията на наследството. В: *Социологически проблеми* 2008/1-2, сс. 111-118.
- Вацов, Д., 2003. *Онтология на утвърждаването. Ницше като задача*. София, Изток-Запад.
- Деянов, Д. 1997. Публичността като залог за рефлексивната социология. В: *Бурдийо, П. Практическият разум. Върху теорията за дейността*. ИК Критика и хуманизъм
- Деянов, Д. 1997а. Завръщането на етиката на дара. В: *Култура*, 1997.
- Деянов, Д. 2002. Формална рационалност и всекидневие. В: *Социологически проблеми*, 2002/2-4.

- Деянов, Д. 2004. Логика на молекулярните перформативи и нормализация. В: *Критика и хуманизъм*, 2004/1, кн.17.
- Деянов, Д. 2008. Хайдегер и Бурдийо: предпредикатност и практическа логика. В: *Социологически проблеми*, 2008/1-2.
- Деянов, Д. 2012. *Практическата логика на дара: да се мисли с Бурдийо против Бурдийо*, (настоящият брой).
- Дичев, 1997. Да дадеш без да загубиш. В: *Култура*, 1997.
- Елиас, Н. 1999. Социология – формулирането на проблема на Конт. В: *Що е социология*. София. ЛИК.
- Коев, К. 1991. *Метаморфозите на чужденеца*. УИ „Св. Климент Охридски“, София
- Макавеева, М. 2001. *Дар и тяло*. (непубликувана дипломна работа).
- Мос, М. 2001. *Дарът*. София. Критика и хуманизъм.
- Остин, Д. 1996. *Как с думи се вършат неща*. София. Критика и хуманизъм.
- Пожарлиев, Р. 1998. Блез Паскал – езикът и дневникът. В: *Критика и хуманизъм*, 1998/5.
- Събева, С. 2010. *Пречупената социалност*. София, Изток-Запад.
- Улф, В. 2008. *Към фара*. ИК Колибри.
- Хайдегер, М. 2005. *Битие и време*. София, АИ Марин Дринов.
- Шютц, А. 1999. *Чужденецът*. ЛИК, София.
- Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov, T. 2013. *The psychopathology of everyday life as a problem before socioanalysis*. Ed. D. St. Stoyanov, Psychopathology: theory, perspectives and future approaches. Nova Science Publishers, New York.
- Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov T. 2015. *Bourdieu and Stanghellini: socioanalysis and phenomenological psychopathology*. In: Stoyanov, D. (ed.) *Towards a New Philosophy of Mental Health: Perspectives from Neuroscience and Humanities*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle (2015).

СОЦИОАНАЛИЗА НА ЕДНА ОТ МНОГОТО НИ РАЗХОДКИ СЪС СТРАДАНИЕТО

Key words: events with radiating power, walk, philosophy, socio-analysis, emotives, Who/What - Identity, abject, identity, indexicality.

Abstract: The text's goal is to shed some philosophical as well as socio-analytical light on the psychopathologies of everyday life. Special attention is paid to the relations of vulnerability between the agents and counteragents in what I would like to name daily routines: driving a car, communicating with others and fulfilling our daily obligations. There is a certain accent on the interpreter's role: on one hand, he could possess the necessary senses and concepts in order to detect the psychopathological aberrations of the everyday order, but on the other hand, these aberrations could be categorized as what Stangellini calls "events with radiating power", which the researcher (now spectator) uses in order avoid the discussions of trauma. In this text, three different situations are presented and analyzed. In the first one I examine the problem of Reddy's emotives and self-identification. In the second one, we are facing one very current ethnic problem between Bulgarians and Roma people, and in the third, we face the ambivalence of the act of investing by four young people (same age) in their fictional "Who-Identities" (Arendt).

Длъжен съм да обявя още тук, че наблюдаваните и осъдените(съвсем условно казано) от мен "случки" са реални. Оставам с надеждата, че фактът, че не разполагам със строги доказателства за тяхното случване ще бъде частично пренебрегнат от четящата аудитория, от една страна, благодарение на моралния закон вътре в мен, задължаващ ме, да бъда честен спрямо тях, случките и делото на социоанализата заедно със силното ми желание успешно да се самонаследя¹, от друга. Социоанализата е практика, която е съставена от три специфични дейности, а именно диагностика, изследване и лечение на всекидневните психопатологии(практически алогизми, емоционални неизправности у агентите, идеологически предубеждения и др.). Психопатологии като тези, са естествени следствия от граматиката на съвременното общество, в което моралните структури, границите на националната държава и оттам тези на личността са премахнати от нахлуването на множество дискурси, пряко засягащи не само мисленето ни, но и телесността ни. Необходимо е просто да се загледаме какво правят повечето индивиди тогава, когато съзнателно желаят да избегнат очен контакт с друг индивид, а именно невротичното, няколкократно кликване на големия бутон на смартфона, за да погледнат часовника. Практика не толкова на съзнателно отчуждение от другия, колкото

¹ Този процес няма да ме занимава тук.

временно абектиране на същия. Това мое подхлъзване, ни, отвежда до същината на задачата, а именно посочването на някои от симптомите на разрушената структура "Аз-друг".

1. В първия случай, който ще разгледам се разиграва следният сценарий: мъж и жена² на възраст между 60-70 години пресичат(незаконно) улица/булевард като часът е 10:30³ сутринта. Улицата - булевард⁴, е с много слаб трафик на автомобили и двамата решават да пресекат около сто метра преди пешеходната пътека. Това, което до момента бе спестено като факт, е че жената имаше сериозно двигателно или нервно заболяване, което дотолкова усложняваше придвижването и', че се налагаше някой да съпровожда. Те пресяха доста бавно⁵ като жената имаше симптоматични прекъсвания в придвижването си до тротоара и едно по-продължително, придружено от залявяване на тялото и приклякане, предвещаващо припадък, до който - благодарение на мъжа - не се стига. Както споменах по-рано, улицата, беше сравнително празна, особено, когато те решиха да пресекат. В момента, в който те стигаха на около 1,5м от тротоара⁶, приближи черна кола, чиято марка не си спомням. Разбира се, шофьорът, когато се оказа на около 10м от тях намали скоростта на автомобила, която допреди това беше леко превишена, за да може те да се озоват на тротоара невредими. След като те се качиха на бордюра и жената получи съответното смущение, шофьорът се обърна за кратко към тях и натисна продължително клаксона на волана. Мъжът и жената, по обективни причини не се обърнаха и след около 1,5мин. продължиха с обичайното темпо, а шофьорът продължи да шофира по посока "един от големите хранителни магазини в Пловдив". Това, което можем да кажем със сигурност е, че натискането на клаксона е емотив, тоест вторият от общо четирите белези на разрушената всекидневна сцена. Шофьорът е връхлетян от събитието "жена със заболяване, пресича незаконно булевард/улица, благодарение на емоционалната отдаденост на съпруга/брат си " и първоначално го възприема като типично, защото намалява скоростта на превозното средство тогава, когато дистанцията между него и двойката, е - така да се каже - правилна. Агентът, най-вероятно, престава да възприема случката като типична във времето, в което, те, са успели да преодолеят онези 1,5метра,

² Най-вероятно "съпруг-съпруга" или "брат-сестра".

³ Фактът, че посочвам точен час е проблематичен, защото е очевидно, че поставям някаква индексичност на случката. Подобни уточнения сигнализират, че е възможно в хода на изследването обективизиращият субект да престане да бъде такъв, какъвто трябва да бъде, а именно коректен към фактите. В случай, че се появят още индекси от такъв тип ще бъде поставяна бележка под линия, за да съм способен да се справя с емоциите, които изпитах във всяка една от случките. Те в никакъв случай не бива да влияят на изследването.

⁴ Повторението свидетелства, че трябва да посоча мястото, тоест отново имаме индекс - ул./бул. Македония, кв. Кючук Париж.

⁵ От една страна, индексът сигнализира, че обективизиращият субект е съпричастен с тяхното страдание и необходимост да пресекат преди пешеходната пътека, но от друга, е приписване(предпредикатно) на отклонена идентичност на страдащите - те, все пак, не бива да правят това, което са на път да направят.

⁶ Държа да се знае, че аз бях на отсрещния.

оставащи до тротоара. Той намаля, но те, не забързват крачка, тоест фоновите очаквания не съвпадат, от което агентът изпитва някаква негативна емоция⁷, която прераства в емотив - продължителното "бибиткане" и извъртане на главата по посока контрагентите, целящо - най-вероятно - ругаене. От друга страна, продължителното натискане на клаксона действа като придаване на отрицателни „Кой“- идентичности⁸ на мъжът и жената, тоест тук имаме някакво казване на нещо. Основната функция на звуковия сигнал от клаксона, е, да информира както останалите шофьори, така и пешеходците, че има проблемна ситуация на пътя. Илокутивната сила на този звук е "Внимание, огледай се/не преминавай и тн.", докато в този случай имаме нарушаване на закона⁹ за движение по пътищата и едно -иска ми се да го нарека - идеологическо заклеймяване на другия. В нашата ситуация, а именно българската, са включени колекции от практически алогизми, или идеологически противоречия¹⁰, които са следствия на патогенното спрягане на хабитуализираните афективности на агента и контрагента(Деянов, Събева, Петков). В случаят на "Неслучайно, неправилно пресичащите старци" имаме, шофьор, който вижда - така да се каже - една възможна за него бъдеща фаза. С други думи, той, или вижда това, което често¹¹ вижда, или онова, което не би искал да вижда. При всички положения(без да изпадаме в спрягане на още теории да българскостта), другите са огледало, в което "Кой-идентичността" на шофиращия се оглежда. Без значение, дали тълкуваме ситуацията социоаналитично или психоаналитично, в нея прозира една от многото метастази на деморализацията на обществото.

2. Вторият случай, който ще разгледам може да бъде определен като класически, защото включва обичайните заподозрени - българи и роми. Действието се развива в центъра град Хисар, около 18:35 часа, непосредствено пред минералните чешми. Хората, желаещи да се запасят с минерална-лечебна вода, нямат право да пълнят пластмасови бутилки над 6 литра директно от чучурите на чешмата, защото при напълване¹² е възможно да се огънат и респективно счупят. Разумните и съвестни хора най-често използват пластмасови

⁷ Ядосвайки се, той, възприема действията си като безмислени, тоест това е третият белег на разрушената всекидневна сцена..

⁸ Четвърти белег на разрушената всекидневна сцена

⁹ 1) Употребата на клаксона е забранена в населени места. 2) Не съществува опасна ситуация на пътя.

¹⁰ Рискувам да превърна аргументацията си в "теория на българскостта" и именно затова ще добавя само, че в общият ни контекст стоят благодарение на нас - разбира се - практики на временно изтласкване на моралния закон извън нас.

¹¹ Не е изключено да има родители със сходни проблеми, които за разлика от тези не могат - както обичаме да казваме - не могат да се гледат сами.

¹² Всеки може добре да си представи, че мнозинството от пълнещи граждани/туристи, предпочита да нагажда бутилката така, че да не се налага да я поддържа, защото подобна дейност ги принуждава да се наведат в неудобна, дори нездравословна позиция за кръста. Тук се появява една част от предпредикатния пълзел на хабитуализираната афективност - "Какво е това правило, което предпочита да се занимава със здравето на чучура, нежели със здравето на кръста ми/ни".

бутилки до бл., които да пресипват в по-големите, а малко по-хитрите¹³ (позитивно казано) си носят и маркучи. Разбира се, има и хора¹⁴, които от части не спазват това правило, защото водени - най-вероятно - от някаква вина предпочитат да напълнят не десет шишета по десет литра, ами от едно до три по по-бърз начин. Контрагента в случая е една жена от ромски произход, желаеща да си напълни вода по по-бързия начин, а агентите са две жени¹⁵ на различна възраст.

Контрагента се навежда към чешмата и настанява гърлото на десетлитровото шише под чучура така, че да не го счупи, тоест тя нагажда тялото си в неудобна позиция за стоене. След около две секунди възрастна жена, я, изблъсква настрани и се провежда следния разговор

16

:

A1: "Аааа... стига вече, аз няма да те чакам тука да ми наливаш с т'ва шише! Така не може, забранено е!" [обвинение в неспазване на закона и отнемане от времето на правилно пълнещите вида, предхождано от емотивите - изблъскване настрани и недоволството изразено чрез "Аааа"].

К: "Чакай сега, защо ме бутате? Само аз ли наливам така? Вижте останалите?" [Словесно изразяване на недоумението от бутането и приемане на обвинението чрез идентификация с другите неправилно пълнещи. К знае, че е част от колекцията на виновните]

A1: "Аз ти казвам, че няма да ми наливаш така вода." [Повторение, целящо да затвърди позицията на обвиняващия спрямо чешмата и оттам спрямо процеса на пълнене като привилегирована]... "Ето, виж ги момчетата¹⁷ как наливат вода - така се прави, а не като вас." [Индексиализация, целяща да потвърди позицията на А, последвано от обещание за идеологическо заклеяване.]... "Аз за какво плащам данъци на общината, за можете да чупите чешмите ли?" [A1 обвинява предпредикутно К, че не плаща данъци, ами само бездейства и оттам - разрушава онова, в което А инвестира.]... "Всичките сте такива, няма да се оправите." [Идеологическо заклеяване на другия, чрез деиндексиализиращ квантор.]

К: "Какво сме ние? Ша ми говориш малко по-спокойно, чухте ли бе госпожа? Че ша ти са" ... [Тук "К" не ясно какво точно има предвид, но най-вероятно е свързано с някаква клетва.]

A2: Няма да кълнеш, че ще ти избия зъбите ей... [Възприемане на предходното изказване като

¹³ Индекси на автора.

¹⁴ На мястото на тази дума, поставих "автори". Това е един интересен лапсус и същевременно асоциация, защото ние, хората сме автори на собственото си страдание. Ние хвърляме алогизмите като клечки в една нажежена среда като тази на "Аз и Другия".

¹⁵ Има няколко вероятни двойки по съседство.

¹⁶ Умишлено ще пропусна обидите, защото е повече от ясно, че те признак на лошо възпитание у агентите. А - възрастната жена; А2 - младата жена; К- контрагента; СМ - случаен минувач. Възможно е да съм изпуснал някаква секвенция от разговора, но същината съм я запометил.

¹⁷ Това съм аз и един приятел.

"нестана", но помислена клетва, последвано от заплаха за нанасяне на телесна повреда-емотив.]

К: Хайде малко по-спокойно, мълчи си там. ["К" казва на "А2" да прави онова, което е дошла да прави]

А1: Кой ша си мълчи? [Недоумение от незачитането на привилегироваността на тяхната българскост.]

А2: Олее, ша видите вие като напиша едно оплакване в общината. Няма повече да ви търпим. [Заплаха]

К: Аре пълни там и мълчи, че много знаеш. [Преминаване към следващия казващ]

А1: Оле това е безобразие¹⁸, давай да тръгваме.[Заклеймяване на разиграната сцена.]

К: Ей за пет шишета много бързаха... Еми тя възрастната жена не е добре и тва е. [Прекратяване на сцената с придаване на отклонена идентичност на възрастната жена]

СМ: Водата е лечебна и може да запаметява. Сега вместо да се зареждаме с положителна енергия от водата, тя помни лошото и няма да помага. Няма да ги слушаш такива, тя дъртата не беше хич добре.[Опит за възстановяване на нормалната видимост на ситуацията, последвана от словесна игра на деинтексикализация и индексикализация на поведението на възрастната жена.]

В случаят "Много шум за един чучур", се сблъскваме с хабитуализираните "Кой-идентичности" на спазващата закона българка и лошата ромка, където последната е идеологически заклеямена от А1 и А2 със същностно отрицателна идентичност.

3. Третият и последен случай съм го озаглавил "Границата свършва там, където стартира късия разказ". В тази ситуация участват няколко души¹⁹, но само двама разговарят. Тук няма да правя толкова анализ, колкото описание на онова, което моя колежка разказа на един логистичен специалист от САЩ щата Аризона. Съвсем накратко: аз работя във фирма за логистика, чието седалище е Чикаго Илинойс и работата ни се изразява, главно, в търсенето на товари от различни брокерски компании и предлагането им на шофьори. Рентабилно за фирмата, е, всеки един от нас да си "намери" брокер, с когото да работи всеки ден, за да може камионите да са винаги в движение и фирмата, респективно да просперира. Ние сме от "Outsource" седалището в Пловдив, за което е хубаво никой от тези брокери да не знае, въпреки че подобна практика съвсем легална²⁰. Целта на тази наша анонимност е да се запази имиджа на фирмата. Пред брокерите всеки един нас се представя с различно име, тоест

¹⁸ Изказването е по спомен на автора

¹⁹ Аз също съм там.

²⁰ Аз лично съм разговарял с представител на една от най-големите компании, чието седалище е в Индия.

съзнателно си самопредаваме нова "Кой-идентичност". В този ред на мисли колежката ми Михаела е Мишел²¹ пред брокерите, дори пред онзи, с когото работи всеки ден. Беше петък и Мишел, отново разговаряше със Стоян²², за товари какво ще правят през почивните дни. Колежката ми, му каза, че най-вероятно ще излиза с дългогодишният си приятел, за да се поразходят насам-натам... "Just an ordinary weekend"- каза тя. Истината, е че влюбената двойка щеше да ходи в София на рок концерт, което - разбира се - се случи. След като концерта приключи, те отидоха към колата си и я намериха със счупено странично стъкло и няколко откраднати - за тяхно щастие - неценни вещи.

В понеделник, тя ни разказа за случката, след което временно я изтласка, както прави всеки съвестно работещ индивид и пристъпи към дневните си работни задължения. В осем часа, тоест шестнадесет наше се обади, Стоян от Аризона, за да започнат - както обичаме да казваме - "To cover some trucks and greedy owner operators". Стоян, обаче изненада Мишел с въпроса какво е правила през седмицата и картината на ограбената кола се появи отново в съзнанието и '. Тя му разказа, че докато са се разхождали със нейния приятел в "Хофман Естейтс"²³, някой е разбил прозореца на колата им, но не е намерил нищо ценно, с което да ги ощети още повече. После тя му сподели, че ситуацията е била напрегната, защото са се занимавали с полицията и други подобни дейности. Стоян, и ' повярва и сподели, че е съпричастен на тяхната трагедия и на свой ред разказа сходна на нейната история. След това разговорът между тях продължи по обичайната скала на професионализма.

Михаела/Мишел, в този случай е виртуоз, защото съумява да откъсне част от кореспондиращият с реалността дискурс и да го вмъкне в разговор, който на свой ред се превръща в ординерен. За това помага и факта, че тя живее в квартал със същностно отрицателна идентичност, каквато "Хофман Естейтс" наистина притежава. Михаела, спряга в образа на скучната Мишел, живееща в лошия квартал от щата Илинойс, собственото си страдание, за да може да бъде честна спрямо Стоян и достойна наследница на каузата на фирмата. Мишел, въобще всички служители от офиса в град Пловдив, сме задължени да инвестираме истории в нашите фиктивни, телефонни идентичности. Разбира се, ако не работим с определен брокер по-често, отколкото с останалите му колеги и конкуренти, то няма да е нужно да инвестираме каквото и да било във фиктивната ни идентичност, освен готови отговори на елементарни, всекидневни въпроси. Уникалността на случая се дължи на самонаследяването на Михаела, която бидейки себе си(отговорен служител), се отказва частично от наследството си, за да го удържи и реинвестира в Мишел - съвестният диспечер.

²¹ Името е фиктивно като целта ми е единствено да покажа логиката на именуването.

²² Логиката на именуването е спазена. Целта на това именуване е съвсем хумористично.

²³ Един от кварталите със същностно отрицателна идентичност, в който фиктивно тя живее като Мишел.

Библиография:

Деянов, Д., Събева, С., Петков, Т. 2013. Психопатологията на всекидневния живот като проблем пред социоанализата (бълг. вариант на: Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov, T. 2013. The psychopathology of everyday life as a problem before socioanalysis. In: Stoyanov, D. (ed.), *Psychopathology: theory, perspectives and future approaches*. New York: Nova Science Publishers.).
В: Електронен архив на катедра „Социология и науки за човека“, ПУ.

Пенкова, С. 2018. (съст.) *Езикът на омразата – хейтърският дискурс и отношението към „Другия“*. Пловдив: СТУДИО 18.

НЯКОИ „ОПИТИ“ ВЪРХУ КОРЕЛАЦИЯТА МОЯТА СМЪРТ И СМЪРТТА НА ДРУГИЯ

Keywords: death, boundary of experience, domestication of death, social vulnerability

Abstract: The article has the goal to explore the problem of correlation between “my death” and “the death of the Other”, raising the question of the boundary of experience with death, i.e. of the potential for what can be designated as domestication of death, in the sense of its unveiling and understanding. For this purpose, through the philosophical writings of Martin Heidegger and Jack Derrida, the article problematizes different aspects of the mentioned correlation, and its effects on the problem of social vulnerability are discussed.

Да се пише за и да се промисля смъртта¹ в нейната чудовищна неяснота и многомерност неминуемо бих казала е не само трудноемка задача, а и такава, в която потапяйки се, може и да не изплуваш. Векове наред знайни и незнайни люде са дирили отговор на въпроса що е туй смъртта. Но за мнозина философи и в частност за самата мен, без да мога да дръзна да се нарека философ темата за смъртта е отправната точка, благодарение на която може да се случи едно същинско философстване, защото както казва Цицерон: *„Да философстваш не значи нищо друго, освен да се подготвяш за смъртта“*.

Може би философията като наука нямаше да бъде, ако в основата на нейните ориентири не стоеше човекът, разбира се. Ала не човекът просто като човек, белязан от соматичните и менталните си характеристики, а този, който е опосреден изпървом и в последна сметка, именно заради своята човешкост от обречеността си - животът, равняващ се на смърт.

По презумпция животът никога не може да бъде мислен без смъртта, тъй като дори в първоначалните му зачатъци или в идеята за неговото биване, той е орисан да не бъде, тоест не само че смъртта сякаш предшества живота, тя го задвижва. Тя е обвързана както с началото, така и с края. Както твърди Артур Шопенхауер в *„Парерга и Паралипомена“* *„Състоянието, в което ни връща смъртта е изначалното, т.е. то е най-собственото състояние на нашето същество, чиято първична сила се проявява в пораждането и поддържането на прекъсващия живот“* (Шопенхауер, 2009, 198).

¹ Текстът е разработен чрез работа и по научноизследователски проект на тема: *„Нямам никой, към когото да се обърна! – социоаналитични измерения на уязвимостта“*, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ (с договор № ДМ 20/4 от 20.12.2017 г.).

В този ред на мисли тук не става въпрос просто за обикновено запитване, чудене или удивление от къде започва всичко и как по-адекватно човек може да мисли себе си, да познава себе си. Не съмнението по мое скромно мнение е възлово за философията, както мнозина учени отбелязват, а обречеността на човешкото съществуване. Смъртта е тази, която ни кара да се питаме екзистенциално, есенциално и социално кой е човекът, какво е, къде е и на къде отива. А всички прежно упоменати въпроси имат пряка връзка с опита, който човек може да има по отношение на корелацията живот-смърт, моят живот, моята смърт, животът на другите, смъртта на другите.

Опитът винаги предполага някакво преживяване като опознаване на нещо, на някого, на самия себе си. Въпросът е до къде може да достигне опитът за смъртта? Дали може да се има опит за „моята смърт“, сиреч дали тя е възможна или е възможно да се има опит за „смъртта на другия“? Промислянето и обговарянето на тези въпроси още има за цел да подири някакви строги рамки, в които смъртта да се впише, тоест да се дефинира целокупно, впрочем мисля си, че въобще подобно начинание е обречено на крах. Целта ми е да се опитам да поразмишлявам върху „изпитването“ на смъртта, или в един друг смисъл начевам да поставя въпроса къде се намира границата на опита със смъртта, или ако искате възможността за опитомяването на смъртта, в смисъла на нейното разбулване, прозиране, разбиране. За тази цел реших да се взра в част от философските трудове на Мартин Хайдегер и Жак Дерида.

В „*Битие и време*“ немският философ Мартин Хайдегер твърди, че смъртта се разкрива като загуба, която живите изпитват, поради умирането на другите. Но подчертава, че узнаването като изпитване на умирането на другите е невъзможно, тъй като „*Никой не може да поеме вместо Другого неговото умирање*“ (Хайдегер, 2005, §47,185). Това иде да рече, че никой не може да поеме в себе си смъртта на другия. Затова единствената смърт, доколкото тя е, „*е по същество все моята*“ (пак там).

Смъртта е битийна възможност, която *Dasein*, когато и да е било трябва да поеме, но като възможност, предстоене, безотносително и същевременно крайно, тя е съотнесена към невъзможността. *Dasein* е захвърлено в най-собствената, безотносителна и неизпреваряема възможност. То е поверено на смъртта, хвърлено на смъртта му, което го довежда до страх, породен от едно разкриващо се битие, вървящо към своя край, към смъртта, тоест към собствената невъзможност. Поради което *Dasein* се опитва да прикрие най-собственото битие към смъртта, бягайки от нея. То има нужда да се погрижи за себе си в света, да побегне от смъртта, разтваряйки се в делничността, която винаги е обусловена от „*биването един с друг*“ – там където осъзнатостта за „*моята смърт*“, за „*моето умирање*“ може да се закрие, нивелира до случване. Защото смъртта се узнава като ежедневно, постоянно случваща се,

„като познато, вътре-светово случващо се събитие“ (Хайдегер, 2005, §51, 194). Събитие, поразяващо другите, другия, ала *„все още не мен“*. Смъртта на другия се използва като щит, за да закрие, отклони *„моята собствена такава“*, ала и за да закрие и *„собствено неговата“*:

„Закриващото отклонение пред смъртта владее делничността така упорито, че често в бъденето с другото, с най-близките се внушава тъкмо на умиращия, че щял да избегне смъртта и съвсем скоро щял да се върне в спокойната делничност на своя свят на грижите. Една такава обгриженост си въобразява, че с това утешава умиращия. По този начин му се помага напълно да забули най-собствената, безотносителна битийна възможност. Това важи колкото за умиращия, толкова и за утешаващия“ (Хайдегер, §51, 195).

Подобно изтласкващо успокоение, утешение не позволява да се появи смелостта да се страхуваш от смъртта, напротив то спомага смъртта да се преизтълкува като относителна, неясна определена сигурност, отсрочвана за някога по-късно случваща се, не за такава, възможна всеки един момент. Става ясно, че *Dasein* не се отнася истински към своя край. Но може ли дефакто то да се отнася крайно към своята крайност? Да допусне всецяло, че неговата най-собствена възможност е неизпревляема, че неговата най-собствена възможност в лицето на смъртта е най-собствената невъзможност?

За Хайдегер решението се намира в предварителното разкриване на екзистенцията като предстояща най-крайна възможност. Ако *Dasein* допусне смъртта за истинна, като *„все собствена“*, ерго *„все моя“* в нейната предварителност като едно пред-очакване, приемащо страха, без да търси погрижване в делничното битие, то най-крайната възможност-невъзможността, може да се разбули. Откриването на най-крайната възможност чрез предварителното допускане на страха от смъртта (защото *„битието към смъртта е по същество страх“*) разкрива на *Dasein* изгубеността в себе си и го довежда пред възможността *„изпървом, без да се опира на погрижващото обгрижване, да бъде самото себе си, но себе си в страстната, избила се от илюзиите на се-то, фактуалната, сигурната в самата себе си и страхуваща се свобода към смъртта“* (Хайдегер, 2005, §53, 204).

Без каквато и да е било претенция да разбирам всецяло екзистенциалната аналитика, която Хайдегер използва за да дефинира, сякаш обективно битието към смъртта, и по-конкретното възможната *„моя смърт“*, дръзвам да направя лека препратка към едно от есетата на Монтен, озаглавено *„За това, че да философстваш, значи да се учиш да умираш“*, в което авторът на *„Опиту“* приканва читателя да проумее, че смъртта трябва да се лиши от загадъчността ѝ:

„Нека се научим да посрещаме смъртта твърдо и готови за борба с нея.. И за да ѝ отнемем най-големия коз срещу нас, нека я лишим от нейната загадъчност, да говорим за нея, за да свикнем с нея!“(Монтен,1975, т.1, 172).

В Монтенов смисъл честите мисли за смъртта, готовността на човека да погине без съпротива, тъй като е прозрял и без това предначертания ход на живота, в чийто край се намира неговото отрицание, биха укрепили и дарили неговият дух със свобода.

Но все пак аз не разпознавам как въобще може да бъде възможна в буквален и в преносен смисъл *„моята смърт“*. Означава ли това, че предусещайки я, пред-очаквайки я, допускайки я без съпротива като неоспорима *„моя възможна невъзможност“*, мога да придобия опит за нея? Къде е самата граница за опитност, която мога да *„премина“* свободно, за да утвърдя смъртта единствено като *„моя“*? Не е ли това, както ми струва възможно най-голямата невъзможност, която съм *„способна“* да не опитам собствено?

В *„Апории“* Жак Дерида обстойно проблематизира темата за *„моята смърт“*, минавайки през и с Хайдегоровото битие към смъртта. Един от изводите, които прави философът е, че преживяването на собствената смърт е напълно невъзможно, тъй като *„човекът никога няма отношение към смъртта като такава, а има отношение само към поживянето, към кончината, към смъртта на другия“* (Дерида,1998, 105). Нещо повече, смъртта не може да бъде най-собственото за *Dasein*, поради факта, че тя е *„възможността на появяването като такава на невъзможността за появяване като такава“* (пак там). В този смисъл смъртта е белязана от апоритичност, тъй като никога не може да бъде понесена непосредствено като такава.

Или с други думи, преди *„моята смърт“*, колкото и тя да бъде предшествана от очакването, тоест от очакването на себе си в биването към смъртта, стои нещо което *„ме е преварило“*, *„изпреварило“*. Стои *„другия“*, смъртта на другия. По този начин неговата смърт е винаги първа. Това не означава, че *„аз“* мога да умра на мястото на другия, или да опитам смъртта на другия. Неговата смърт може да се разбира като вписана, отпечатана в *„мен“*, особено по отношение на траура, *„който установява моето отношение към мен самия и конституира его-востта на его-то“* (пак там).

Това по всяка вероятност е единственият опит за смъртта, който може да се има. Говорейки за смъртта на близки и обични за мен хора, или за смъртта на този или онзи човек, който познавам или далеч не познавам, аз всъщност утвърждавам, че тази или онази смърт е вписана вече в мен, защото аз все още съм и *„моята смърт“* все още не е, а това кара същата тази *„моя смърт“* да няма възможност да има моевост. Тя все още е онази енигма, недоумение, което иска да се саморазбере, ала не успява.

Що се касае до границата на опита със смъртта, считам, че такава не може да се премине. Може да има пристъпване, прихождение, дори доближаване към тази граница, но никога преминаване, както отбелязва Дерида. Затова смъртта остава винаги някаква тайна, в някои случаи предизвикваща любопитството на учения, в други страхът на очакващи я, в трети страданието и липсата на заварили я и прочие. Но в който и да е било случай, ние винаги се намираме само в отношение не към самата нея, а към нея като погиване, кончина, смърт на някой друг.

Другият като смърт е този, който провокира да се подири настроеност в спазматичното обръщане към себе си, в опитомяването на една загадка, чийто смисъл буди духа да се бунтува. Бунтува се, защото негодува, не я прозира, ала иска. *„Моята смърт“* е бунтуваща се смърт, защото тя е възможна, ала все тъй близка, повече далечна и най-вече безизходна.

„Моята смърт“ е смъртта на другия. Някъде там в празнотата на усещането за липса, за уязвимост, за мрачно виждане във вихъра на живота, белязан лично, драматично, спорадично от ступорите на мисълта, от срещата със смъртта на този друг, който вече не е тук.

Библиография

Дерида, Ж. 1998. *Апории*. София: ИК „Критика и хуманизъм“.

Монтен, М. 1975. *Опити*. т.1. София: ИК „Наука и изкуство“.

Хайдегер, М. 2005. *Битие и време*. София: АИ „Марин Дринов“.

Шопенхауер, А. 2009. *Парерга и Паралипомена*. София: ИК „КОТА“.

ЗА РАЗЛИКИТЕ МЕЖДУ ИНТРОСПЕКЦИЯ И РЕФЛЕКСИЯ

Keywords: introspection, reflection, consciousness, science, method, skepticism

Abstract: A common mistake in the treatment of introspection and reflection as methods of studying consciousness is treating them as interchangeable, due to the vagueness of the concepts themselves. After defining them, I undertake a detailed description of reflection's peculiarities, using one of its most developed forms – the phenomenological reflection. I expose its main features and try to answer the epistemological and ontological skepticism it evokes, drawing from contemporary cognitive science. Next I tackle the question whether phenomenology and science are incompatible and provide an argument for their compatibility under certain conditions. I conclude that introspection is an inquiry into inner experience with an unarmed eye, while reflection builds thinking instruments that make that inquiry more exact, deeper, and more effective.

1. Увод.

Този текст се роди като продължение на две дискусии, ангажирали вниманието ми през 2017 г. Едната се състоя в Антверпския университет в Белгия и най-важният участник там беше американският философ Ерик Швицгебел, известен скептик спрямо възможностите и ползите от интроспекцията като метод за изследването на съзнанието. Особено в тази конференция беше, че само Швицгебел се изказа срещу интроспекцията. Останалите около двадесет участници защитаваха (умерените) постижения на интроспекцията и привеждаха както аргументи, така и експериментални данни в нейна полза. Това укрепи убеждението ми, че интроспекцията е легитимен метод (макар и със своите ограничения) за изучаване на съзнанието.

Втората дискусия се състоя по време на конференцията за съзнанието, организирана от катедрата по философия в Софийския университет през 2016 г. Тогава обсъдих току-що излязлата книга на нашия колега Димитър Иванов (сега вече Елчинов) „Съзнание и поведение“. В резултат на аргументите ми в полза на интроспекцията някои колеги казаха, че са се разколебали в разбирането си за негодността на интроспекцията. Тези две събития ме накараха да продължа с темата, като потърся разликите между интроспекцията и подобни на нея методи, например рефлексията, защитавани от (предимно) континенталните философи на Европа като Декарт, Кант, Хусерл и много други.

Цели и структура на работата: след първоначалното дефиниране на двата метода ще покажа какви са най-разпространените възражения срещу тях. После ще се спра на една форма

на рефлексия, която намирам за най-развита: феноменологическата. След това ще огледам някои по-общи следствия, които последната използва, за да посочи отношението си към науката, и ще изложи аргументите си срещу тях. Целта е да се защитят както интроспекцията, така и феноменологическата рефлексия като правомерни методи – и частнонаучни, и философски – за изследване на съзнанието.

2. Дефиниции.

Някои автори отъждествяват напълно рефлексията с интроспекцията (най-често психолози, но и философи като Джордж Рей 1997). За да открия разликите между тези два метода, ще се позова на една форма на рефлексия, чието описание и анализ е най-развито: феноменологическата рефлексия, както се разбира от Хусерл. Първо, нека определим интроспекцията. Типичните дефиниции не отиват по-нататък от превода на латинската дума *introspicere* – гледам навътре. Интроспекцията е оглеждане на това, което става вътре в съзнанието на човека с цел то да се опише максимално точно и детайлно. В. Вунд казва по този повод: интроспекцията е изследване на собствените съзнателни мисли и чувства (Schultz, D. P. Schultz, S. E. 2012:88).

Но енциклопедия Британика (<https://www.britannica.com/topic/introspection>) дава съвсем друга цел на интроспекцията: да се открият законите, които управляват съзнанието. Това според мен е грешка и точно от това смесване на целите произтича и смесването на интроспекция и рефлексия. Интроспекцията има дескриптивни задачи, а рефлексията – нормативни, независимо че последните се постигат в резултат на анализ на дескрипции. Между другото, има няколко мита за интроспекцията, които водят началото си от американската историография на психологията (Costal 2006 634–654). Първият гласи, че интроспекцията е била доминиращ метод поне в определен период от развитието на психологията (има се предвид началото на XX в.). Това обаче не е така, доколкото интроспекционистката Вюрцбургска школа е популярна, но не и доминантна през този период. Вторият твърди, че дискредитирането на интроспекцията се дължи на бихевиориста Б. Уотсън. Това също подлежи на преразглеждане с оглед на сериозните критики, отправени към нея от един от нейните основатели, В. Вунд. Третият мит настоява, че съвременната психология напълно е изоставила интроспекцията поради неизлечимите дефицити на последната. Това също трудно може да се приеме, тъй като интроспективните методи получават нови имена: доклади за собствения опит, протоколи за мислене на глас, интервюта, както и част от процедурата при проучване с нови технологии за образно изследване - функционален магнитен резонанс.

3. Феноменологическата рефлексия

Въпросът е в това, че както казва Дейвид Сербоун (Cerbone 2015:7), налице е достатъчно дълга и осветена от времето традиция, която провъзгласява и феноменологията за ненадеждна, ирелевантна, безнадеждно объркана или направо невъзможна“. Според него, а и според мен, тази традиция се опира на отъждествяването на феноменологическия метод с интроспекцията. Самите феноменолози отказват да са дескриптивни психолози (въпреки едно изказване на Хусерл в „Логически изследвания“, което той по-късно коригира) и отричат, че методът им е интроспекция. Например, в манифеста си „Феноменологията като строга наука“ от 1911 г. Хусерл твърди, че правилното разбиране на феноменологичното изследване решително зависи от това, да не се смесват феноменологическата интуиция с интроспекцията, с вътрешния опит“ (Husserl 1965: 115). Неговият метод не е интроспекция, а рефлексия, както той самият настоява в „Идеи: общ увод в чистата феноменология и феноменологическата философия, 1872 г.. По-късно въпросното твърдение се появява в чист вид в първата книга на „Идеи“: „рефлексията е името на акт, който ни позволява да анализираме други преживявания, и името на общия метод на феноменологията“ (Husserl 1982:174).

Като предмет на рефлексията се посочва не описанието на потока на съзнанието, а същностите като нещо универсално и инвариантно, и строежът на психиката. Не се търсят фактуални данни, а същности, „същностно характерните структури на душата“ (Husserl 1982). Ако рефлексията възпроизвеждаше преживяването непроменено, тя щеше да е излишна.

Тук има определено сходство с Фреге, който казва, че логиката има за предмет ума, а не умовете. И двамата декларираат антинатурализъм – логическите закони и принципи не са психологически закони, нито някакъв друг вид емпирични генерализации. „Логиката детерминира психологията. За да може нещо да е психологическото състояние „мисълта, че р“, то трябва да има определена структура: това, което се мисли, трябва да е истина или неистина, истинността му да изключва истинността на не-р, да имплицира различни други неща и да може да бъде извлечено от други неща.“ (Cerbone 2015:9) Тези връзки на изключване, имплициране и извличане (заключаване) не са психологически връзки, но влияят върху психологическите, доколкото те изобщо са мисли, убеждения и т.н. Хусерл иска да подчертае „от самото начало, че чистата феноменология не е психология и нито случайни отграничавания на нейното поле, нито нейната терминология, а най-радикални същностни основания предотвратяват нейното включване в психологията.“ (Husserl 1982 : xviii).

Ще ме извините за азбучните неща, които ще кажа сега, но те ми трябва, за да илюстрирам два вида скепсис към феноменологическата рефлексия. Ето прост пример, подобен на даваните от Хусерл: държа пред себе си чашата си с кафе и я въртя – това е епизод от зрителен опит. Този опит поражда множество въпроси, които вървят в различни

направления: какво става между мен и чашата, което ми позволява да я виждам? А какво става в мозъка ми, което ми позволява да я виждам? Каква е връзката между виждането и вярването или знанието, че има чаша пред мен? По какъв начин първото дава основания на второто? Първите два въпроса засягат физиологията на сетивното възприятие, а третият и четвъртият са епистемологически. Нито един от тях не е предмет на рефлексията, затова да видим какво ще стане, ако ги оставим настрана? Рефлексията се фокусира върху епизода на опита сам по себе си. С това се редуцира сферата на интерес (изключваме или заскобяваме въпросите за съществуването и физиологичния генезис, както и за епистемологията). Това е първата стъпка на феноменологията. Не е ли това интроспекция?

Не, най-вече защото аз не се стремя да опиша този зрителен опит и не насочвам вниманието си навътре. Напротив, аз повече внимавам за чашата, т.е. насочвам ума си навън. С това търся как чашата ми е дадена в опита. Например, тя ми се дава частично: виждам само страната, обърната към мен. Затова, като въртя чашата, всеки момент от опита е качествено различен. Във всекидневната си дейност ние не забелязваме това експлицитно. (Затова рисуването в правилна перспектива е толкова трудно.) В този опит ние имаме еднаквост в многообразието: опитът ни дава един обект чрез променящи се серии от перспективи (това Хусерл нарича смътни представи – *adumbrations*). Ако рефлектирам още по-внимателно върху опита си, аз ще забележа, че тия перспективи следват плавно и по предсказуем начин: когато всяка страна на обекта идва на фокус, тя прави това по начин, който вече е предусетен в предишната гледка. Нищо не ме изненадва, когато видя обратната страна на чашата. Така се домогвам до една инвариантна структура на опита – неговата континуалност от епизод към епизод. Това не е нещо, което се „вижда“ при интроспекция.

4. Скепсисът към феноменологическата рефлексия

В изобразената по-горе картина се състои феноменологичното описание. Скептиците го поставят под въпрос. Първо, те отбелязват, че епизодът на опита става във времето: когато описанието е формулирано и докладвано, епизодът е отминал. От това следва, че трябва да се опираме на паметта, а това повдига въпроса, откъде знаем, че помним опита така, както той е бил? Сравнението е невъзможно, защото сегашната ми памет не може да се сравни с отминалия епизод. „Логическата възможност на погрешното запомняне е отворена независимо колко малък времеви интервал има между актуалния опит и последващото припомняне (Dennett 1992: 318)

Този първи вид скептицизъм към феноменологията може да се нарече епистемологически: ние имаме непосредствен опит, но не можем да знаем много за него,

защото насочването на вниманието към него, респективно запомнянето и припомнянето, го изкривява.

Вторият вид е онтологически скептицизъм: преходността е стандартен начин на описване на опита, но всъщност ние описваме вярванията си за него: дали нещо реално кореспондира на тези вярвания, е под въпрос. Нещо повече: като че ли няма значение дали нещо реално кореспондира на вярванията ни. Те са всичко, което можем да изразим и докладваме; ако изтрием това, за което са вярванията (смътния поток на съзнанието), последните няма да се променят и никой не би могъл да забележи разликата. Това е форма на абсолютен скептицизъм, не просто на скептицизъм спрямо феноменологията. Той не просто се съмнява във възможността да познаем опита, а в това, дали изобщо има нещо за познаване. Във философията на съзнанието резултатът от този вид скептицизъм е известен като елиминативизъм. Според своите привърженици, той е необходимо условие за научното изследване на съзнанието и по-точно, на мозъка, доколкото съзнание не съществува.

Дали някой от тези видове скептицизъм е релевантен към феноменологическия проект? Първото предизвикателство е свързано с въпроса дали описанието на опита е точно и правдиво. Опитът е дошъл и си е отишъл, а описанието остава. Вярно ли е то и как би могло да бъде такова? Тук опитът се третира като нещо, което не се вижда на радара на съзнанието, не е предмет на моето внимание като носител на този опит. Скептикът третира опита като нещо, което ми се случва и аз понасям, и след това се чуди как мога да го позная. Това е неправилна картина. Аз имам достъп до опита си, аз знам, аз осъзнавам, че го изпитвам, т.е. активно го преживявам. Няма строго разграничение между преживяването на даден опит и познанието му: да преживяваш опита си значи вече да го познаваш по някакъв начин (не е казано, че по най-добрия начин).

На въпроса как знаеш какъв беше опитът ти отговорът е: току-що го преживях и той не се случи зад гърба ми. Това, че е отминал, не е силен аргумент: събитията във физическия свят също отминават, но ние намираме за възможно да ги опишем. Не е силен аргумент и аргументът от грешка: че мога да греша не значи непременно, че не мога да опиша събитието. Скептикът е уязвим и за аргумента от самоопровержение: че осъзнаването на опита е винаги погрешно означава, че се признава наличието на такова осъзнаване, което лежи в основата на описанието.

Както твърдят някои съвременни феноменолози (например, Д. Сербоун), феноменологията не е особено заинтересована от въпроса за точността на описанието. Всъщност неточността от вида „детайл по детайл“ просто е характеристика на опита: той е смътен. Не можем да видим цялата чаша. Ако си мислим, че я виждаме, значи нещо не е наред

с нас. Находките на феноменологията всъщност са условни или поддържат контрафактуали (с това можем да ѝ припишем сходство с науката): ако това, което ми се случи, беше зрителен опит за чаша, то този опит е смътен.

Друг проблем според скептика е, че феноменологическото описание в илюстрацията по-горе беше моделирано на примера на описанието на физически обект, към който можем да се връщаме колкото си искаме пъти и той да остава същият. Самият опит обаче, който феноменологът търси да опише, не е физически обект. Тази представа е погрешна. Тя е интроспективистка. Чрез рефлексията не се търсят определените черти на опита, т.е. онези, които той реално притежава по един установен и неизменен начин. Опитът всъщност е неопределен. Така твърди например френският феноменолог М. Мерло-Понти в книгата си „Феноменология на възприятието“ от 1962 г. (с. 6). Нека вземем друг пример. Разхождам кучето си по поляната и докато не го гледам, то изчезва някъде. Почвам да го търся с поглед в близките храсти и отначало виждам само листа. Постепенно обаче се обрисуват силуетът на кучето. То си е било там, но аз го забелязвам постепенно и с известно закъснение. Това се илюстрира от картинките-загадки, където трябва да се открие някакъв обект, замрежен от други неща. Мога ли да възстановя опита си в момента преди да видя кучето? Не, освен по тривиален начин, като си затворя очите. Било ли е кучето в зрителното ми поле? В един смисъл отговорът е не. Но означава ли това, че то е отсъствало от зрителното ми поле? Отговорът също е не. Опитът ми е неопределен между „кучето е там“ и „кучето не е там“. Подобна неопределеност не важи за ретината ми, където образът на кучето или е налице, или не е. Обективната мисъл не толерира подобна неопределеност, и точно затова тя изкривява характеристиките на перцептивния опит, твърди Сербоун (Срв. Cerbone 2015:16-17).

5. Накратко за феноменологията и науката

Едно по-общо следствие от така разбраната феноменологическа рефлексия е, че отговаря на въпроса как изобщо е възможна науката, защото се опитва да каже как са достъпни обективните данни – а те са достъпни чрез опита. Мерло-Понти обвинява науката, че приема наготово съществуването на обективно детерминиран свят, затова не може да каже как този свят става достъпен чрез пред-обективния опит (Merleau-Ponty 1962:23). Това е нелепо обвинение. Съвременната наука се интересува именно от начина, по който мозъкът „халюцинира“ света и има достатъчно постижения в това направление, като например общоприетата теза за мозъка като творец и конструктор на реалността, за да ѝ се вменяват подобни упреци като този на Мерло-Понти (виж например D. Eagleman 2017).

Феноменологията обвинява науката в кръговост: науката не може да обясни научно собствената си възможност. Това обвинение се основава на един по същество Картезиански

модел на познанието, в който даден индивидуален, бих казала дори солипсистичен субект трябва да изведе съществуването и характеристиките на света от своите собствени преживявания. Реалната картина на познавателния процес обаче е друга: множество хора, учени или други, изследват опита си за света, като го сравняват и валидизират на базата на наблюдаемото поведение на другите хора. Така индивидуалният опит става сравним с опита на останалите индивиди и се установяват някакви факти за характеристиките на този опит, включително за неговата неопределеност. Тези факти са основанието за поддържането на тезата за възможността на науката. Впрочем, феноменологията сама е уязвима за обвинението, че не може да обясни собствената си възможност, защото претендира за универсалност на характеристиките на опита, които извежда, и приема като даденост положението, че опитът на другите е сходен или същият като моя. Това не може да се потвърди извън наблюдението на поведението на множество индивиди, т.е. на един генерализиран надиндивидуален субект. Да резюмирам аргумента. Ако приема съществуването на опита на другите хора по аналогия с моя, това е слаб аргумент, защото е индукция от единичен случай, именно от моя. Ако е заключаване към най-доброто обяснение, т.е. по същество трансцендентална стъпка, и обяснението на поведението на другите е чрез техния опит, даден в известни ментални състояния, това прави този опит обективен факт. Ако не е обективен факт, той няма (универсална) обяснителна сила. Така че днешната наука е напълно в състояние да обясни научно собствената си възможност, а заедно с това и възможността на феноменологията. Конфликтът между научна обективност и феноменологическа субективност вече не е толкова силен, той по-скоро е силен по традиция, а не с оглед на съвременното състояние на нещата. С това не отричам спецификата на перспективата от първо лице, само казвам, че тя е обективен факт, макар и недоопределен (ако използвам думата, употребявана често от Куайн – *underdetermined*)(Quine 1960). Това означава, че няма най-правилно описание на опита, което да се сравни с някакъв обективен факт за него, а че има плеяда от прагматично валидни и конкуриращи се описания, измежду които всеки може да избира. Сербоун приписва на Куайн „свиване на раменете“, когато става дума за обяснението на това, как преминаваме от опита към научните теории (Cerbone 2015:21). Това не е така. Тезата за недоопределеността е Куайновият отговор, заедно с индукцията, дедукцията, абстракцията и т.н. и засега май няма по-добър от него.

Образът на скептика, обрисован в статията на Сербоун, е нереалистичен. Според него, скептикът отрича ефикасността на изключването и заскобяването, защото те не оставят след прилагането си опита сам по себе си, така че неговата структура да може да се опише независимо от това, което смятаме за истинно по отношение на света. Защо обаче тази

зависимост да е пречка? Точно защото това описание на структурата на фона на предишните знания за света се смята за възможно от науката, тя говори за когнитивна архитектура. Това е самото устройство на нашите когнитивни способности (включително перцептивните), които при упражняването си стават съ-творци на реалността.

6. Заключение

И така, феноменологическата рефлексия търси да опише как нещата се виждат „отвътре“, без да изпада в интроспекция и без да се интересува просто от детайлите на отделните епизоди на опит. Първата разлика с интроспекцията е във фокуса върху структурите на опита, а не върху неговите съдържания. Обратно, интроспекцията обикновено смесва структурата и съдържанието и затова позволява да бъде атакувана експериментално и/или чрез изследване на пациенти с увреди, за да се покаже, че не е надежден източник на (себе)познание. Втората разлика е в допустимите степени на абстракция. Интроспекцията изисква буквално описание на опитните преживявания, както ги виждаме и помним. Най-абстрактното нещо при интроспекцията е приложението на езика. Рефлексията (или поне феноменологическата такава), напротив, изисква генерализиране на типовете опит и изводи за условията им за възможност. Това е висока степен на абстракция. Затова е напълно възможно да имаме рефлексия върху данните на опита – интроспекцията е първата стъпка, доставяща материал за рефлексията. Заедно с това смятам, че макар и погрешима, интроспекцията е източник на познание, така както един физически обект, до който нямаме пряк достъп, може да бъде изследван, като работим със сянката му или с отражението му. Образно казано, интроспекцията е изучаване на вътрешния опит с невъоръжено око, а рефлексията е изучаване с помощта на инструменти като питането, иронията, учудването, съмнението, парадокса и др. под. (по-подробно вж. Лебедев и Лазарев 2016).

Библиография

Лазарев, Ф.В., С.А. Лебедев. Философская рефлексия: сущность, типы, формы. *Вопросы философии*. 2016. № 6.

Cerbone D. (2015), *Phenomenological Method: Reflection, Introspection, and Skepticism*. In: Dan Zahavi (ed.) *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford University Press

Costal, A. 2006 "'Introspectionism' and the mythical origins of scientific psychology". *Consciousness and Cognition*. 15: pp. 634–654

Dennett, D. (1992). *Consciousness explained*, Back Bay Books, MV - NY

Eagleman, D. *The brain. Die Geschichte von Dir*, Muenchen, Pantheon

Encyclopaedia Britannica online, <https://www.britannica.com/topic/introspection>, дата на достъп 12.03.2019

Husserl, E. (1965), *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper and Row

Husserl, E. (1972), *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (New York: Collier Books, 4th printing).

Husserl, E. (1982), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy: First Book*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Merleau-Ponty, M. (1962), *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.

Quine, W. v. O. (1960), *Word and object*, MIT Press

Rey, G. (1997), *Contemporary philosophy of mind. A Contentiously Classical Approach*. Wiley-Blackwell

Schultz, D. P.; Schultz, S. E. (2012). *A history of modern psychology (10th ed.)*. Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning.

Denitsa Zhelyazkova, Phd student
Sofia University "St. Kliment Ohridski"

„Universalialia ante res“ vs. „Universalialia in rebus“ – How does modern analytical metaphysics solve the problem of universalialia?
d_zhelyazkova@hotmail.com

Деница Желязкова

„UNIVERSALIA ANTE RES“ vs. „UNIVERSALIA IN REBUS“.

КАК СЪВРЕМЕНАТА АНАЛИТИЧНА МЕТАФИЗИКА РЕШАВА ПРОБЛЕМА ЗА УНИВЕРСАЛИИТЕ?

Key words: contemporary philosophy, analytical metaphysics, universalialia, particularialia, realism, nominalism, tropes.

Abstract: The problem of universalialia has a long history. The inheritance of tradition marks the development of philosophy, especially during the Middle Ages, and occupies a central part of the overall philosophical issues of Modernity. There are three main camps that try to answer the question what the nature of universalialia is – realists, nominalists and conceptualists. One of the main tasks of modern analytical metaphysics is to provide a metaphysical explanation for the existence and essence of the universalialia. Analytical philosophy tries to solve the problem of universalialia by introducing a new theory. Whether the theory of tropes repeats earlier nominalist theories, is the subject of many discussions at the moment. The supporters of the theory assert the view that the world (in whole or in part) consists of the so-called tropes and that the tropes that characterize reality are abstract properties. The thesis I will defend in this article is that the theory of tropes is much closer to realism than to nominalism.

Темата за универсалиите е антично наследство, чиито дискусии биват продължени в Средновековието. Универсалиите са най-общото или, по-точно, най-общите свойства на нещата. Ние се отнасяме към тях чрез предикативни изрази (F), когато описваме предмети, например, предметът (a), генерирайки изказвания от типа „a е F“ или „a притежава свойството F“. Въпросът за природата на универсалиите е от особено значение за по-нататъшния ход на философията. Общото образува, както забелязва още Платон, приоритетния предмет на познанието. Този възглед наследява по-късно Аристотел. Истинското познание е познанието за общото, за онова, което може да се характеризира като устойчив аспект в съществуването на предметите. Тъй като всичко в сетивния свят е подложено на промяна, Платон стига до извода, че универсалиите трябва да населяват собствена област от действителността, т.е. да имат собствено съществуване, което е независимо от съществуването на тленните и изменчиви предмети. Тази собствена област от действителността античният философ нарича „свят на идеите“. Опитвайки се да представи идеите (универсалиите) като онтологически отделни от крайните и изменчиви неща, Платон ги третира като единични неща, като индивиди.

Аристотел открива категориална грешка при Платоновата теория. Един от основните аргументи срещу теорията е аргументът за „третия човек“, който гласи следното: Ако което и да е F може да бъде част от множеството на F-овете, само затова, защото е причастно към едно идеално F, което е единно и непроменливо и реално има неща, които са F, то и идеалното F трябва да съществува. Ако обаче това идеално F действително съществува като различно от изменчивите F-ове, то те заедно с него образуват множеството на F-овете. Поради казаното до тук трябва да приемем, че съществува едно трето F, към което и реалните F-ове, и идеалното F трябва да бъдат причастни, за да могат заедно с него да образуват множеството на F-овете. Но, ако и това F съществува като различно от останалите F-ове, то трябва да има още едно F, и така до безкрайност. Аристотел открива, че универсалиите не могат да съществуват самостоятелно, а напротив, те трябва да бъдат вътрешно свързани с конкретното съществуващите неща. В този смисъл, различните форми не съществуват извън нещата, а са онова в тях, което им придава конкретна форма и в този смисъл ги определя (като напр.: този човек, тази маса и т.н.). Платоновата позиция е именувана през Средновековието като „*universalia ante res*“, или универсалиите са преди нещата. Противно на това, Аристотеловата позиция е озаглавена „*universalia in rebus*“, или универсалиите са в нещата.

В *Метафизика* Аристотел дава определение за общото: „общо е онова, което по своята природа е в състояние да бъде присъщо на много различни неща“ (Met.VII13, 2000 11-12). Философът възприема свойствата и формите на нещата като притежаващи действително битие във физическия свят, т.е. в областта на нещата, които съществуват по природа. При Платон картинката е малко по-сложна. Той настоява, че универсалиите нямат място в областта на реалните предмети, а населяват една онтологически по-приоритетна област. Те имат битие, което е безотносително от ума. Умът може единствено да ги съзерцава, но не може да ги конституира. На пръв поглед изглежда, че етикетът „реализъм“ е по - непосредствено свързан с позицията на Аристотел, която е именувана „реализъм на универсалиите“. Платоновата позиция обаче също е форма на реализъм, разбран в по-широкия смисъл на думата (платонистки реализъм на универсалиите). Платонисткият реализъм не се ограничава само до свойствата и формите на нещата, които притежават битие във физическия свят, т.е. до областта на нещата, които съществуват по природа, а обхваща такива същности, които не попадат в обсега на съществуващото във физическия свят, но все пак имат битие.

Експлицитно формулиран проблемът за универсалиите може да бъде за открит във *Въведението* на Порфирий от III-ти век и в коментарите на Боеций (особено във втория) към *Въведението* на Порфирий от VI-ти век. Ето какво казва Порфирий по повод универсалиите: „Веднага ще отбележа, че относно родовете и видовете, не желая да обсъждам дали те

съществуват действително, дали са дадени само в мислите, и ако съществуват действително, дали са тела или са безтелесни.“ (Порфирий, 1992:93). Боеций е по-категоричен при обсъждането на въпроса. Според философа, всичко което е, е едно. Общото е това, което е присъщо на много неща. Универсалиите не могат да притежават субстанциалност, в смисъла, в който я притежават единичните неща. Ако универсалията, както я схваща Платон, е една, то не би могло да се направи връзка между нея и нещата, които са ѝ причастни, защото тя ще се разпадне на части или би трябвало да се допусне друга универсалия, която да служи като гарант за нейната връзка с нещата. Допускането на още универсалии води до безкраен регрес. Ако пък универсалията е в много неща, както смята Аристотел, то за нея не би могло да се каже, че е една, а това означава, че не може да съществува като нещо действително. В *Утешението на философията* (кн.5)¹ се внушава впечатлението, че универсалиите са мисли, които Бог е имал в ума си, преди творението. Тази интерпретация на универсалиите е залегнала при Августин и патристическата традиция. Човешкото мислене не е идентично с Божественото, но все пак в него „се покоят“ същите тези форми, които Бог съзира непосредствено. Ако в ранното Средновековие доминира силно реалистка нагласа, то през средното и късното Средновековие се налагат други нагласи. В края на Средновековието реализмът почти изцяло отстъпва пред номинализма. Според номинализма универсалията, или общото, е само една дума. Действително съществуват единствено конкретните неща, а общите понятия нямат самостоятелно битие. От това положение непосредствено следва, че няма универсалии. Анселм приписва на Росцелин схващането, че универсалиите са само „полъх на гласа“. „Универсалиите са обявени за творения на човешкия ум, а на тропите се налага да изземат и изпълняват техните функции“ (Люцканов, 2017:44). Какво са тропите? Теорията на тропите отстоява гледната точка, че светът (изцяло или отчасти) се състои от така наречените тропи, а тропите, които характеризират реалността, са абстрактни свойства. Всеки предмет бива определен от „пакетни данни“, състоящи се от абстрактни свойства. Например: абстрактните свойства, които определят една топка, са кълбовидната форма, плътността и цветът.

Според някои съвременни интерпретатори като Третин², Мълиган, Смит и Симънс³, теорията за тропите заема "междинна позиция" между универсалния реализъм и класическия номинализъм. Тази гледна точка позволява на интерпретаторите да извлекат ползи от двете теории, като в същото време избегнат недостатъците им. С приемането на съществуването на

¹ (Вж. Боеций, 2005: 112).

² Вж. Käthe Trettin. Tropes and Relations. In: The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy. Volume 12, 2007, p.66-82.

³ Kevin Mulligan, Peter Simons & Barry Smith. *Truth-Makers*. Philosophy and Phenomenological Research 44 (3):287-321 (1984).

тропите, теоретикът приема онтология, която е достатъчно солидна, за да може да обясни колко конкретни партикуларни неща могат да бъдат едновременно подобни, но все пак различаващи се едно от друго (въпрос, с който нито реализмът, нито номинализмът могат да се справят⁴). Теорията на тропите обяснява числовата и качествената различимост между два отделни предмета, като поддържа позицията, че единият предмет съдържа тропа, която е числово различна от тропата, която има като съставна част другият предмет, но все пак подобна на нея. Например: Две рози са червени, защото всяка една от тях притежава своя червена тропа, а тропите на едната роза приличат на тропите на другата роза. Тропата на една определена роза не може да принадлежи на друга роза. Поради това, може да се каже, че нещата не са идентични, защото споделят универсалията „червенина“, а си приличат, защото притежават подобни тропи, които принадлежат към един клас. За последното свидетелства едно писмо на Екснер до Болцано, в което се настоява, че „това червено (*numero idem*) не може да бъде открито в две различни рози. Червеното, което откриваме в друга роза, може да ни се вижда съвсем същото или дори свършено същото, но то не може да бъде същото, тъй като розата не е същата – за две рози са нужни две червенини“⁵. Болцано е първият, който интерпретира индивидуалните свойства, наричани от него „адхеренции“, за да акцентира върху тяхната отделимост, върху това, че те не са точно в субекта, т.е. не му принадлежат по природа, а по-скоро „полепват“ по него като каузални диспозиции: червеното е това в предмета, което предизвиква определен тип възприятия, които асоциираме с универсалията „червено“.

Една от основните характеристики на тропите е, че „те не могат да бъдат мислени като отделни, онтологически или концептуално, от предметите, които определят“ (Lehrer & McGee, 1992:39). Въпреки, че не могат да бъдат мислени като онтологически отделни от предметите, които определят, тропите са отделими, именно защото не принадлежат на нещата по природа. В този смисъл, редставител на средновековното разбиране за тропите се оказва е Тома от Аквино. Според него мъдростта на Сократ е това, чрез което Сократ е мъдър. Тя се отличава от мъдростта на Платон, тъй като мъдростта на Платон е това, чрез което Платон е мъдър. Това означава, че не можем да интерпретираме факта, че Сократ и Платон са мъдри чрез едно и също по вид отношение между тях и универсалията „мъдрост“. Съответно, мъдростта на Сократ е негова индивидуализирана форма, която е отделима. Тя не е част от същността на Сократ, която му принадлежи по природа и поради това може да бъде загубена или да бъде

⁴ Вж. Armstrong, 1978:322.

⁵ Bolzano, Bernard (1825) Briefwechsel Bolzano-Exner. (Bolzano's correspondence with Exner) BBGA3, vol.4, transl. R. George & P. Rusnock (2004).

придобита (мъдрият може да стане глупак, а глупавият може да помъдрее)⁶. Отношенията се третират по аналогичен начин. Ако Лондон е по-голям от Единбург, а Дъблин е по-голям от Белфаст, имаме два случая на отношението „по-голям“, имаме две релационни тропи. И те, заедно с безброй други случаи, принадлежат към класа на приликата, чийто членове не са всички отношения, а само случаите на „по-голямо“. От това следва, че няма някаква „единица“ (универсалия), която едновременно да присъства в два и повече различни случая. От казаното обаче не може да се заключи, че теорията за тропите е наследник на номинализма. По-добре да се ограничи терминът "номинализъм" до отричането на реалността на универсалиите изобщо. Вместо да ги отрича, общата теорията на тропите свидетелства, че има универсалии. Последното може да бъде подкрепено с основния ѝ постулат:

- Целият свят се състои изцяло или от части от тропи, които са абстрактни свойства, строго идентични в различен брой случаи.

С това настояване теорията на тропите се оказва много по-близка по основания си до реализма, отколкото до номинализма.

На пръв поглед изглежда теорията да се доближава до аристотелианската форма на реализъм, но всъщност е по-умерена, защото тропите не принадлежат на предметите по природа, а биват третирани като единични неща. Тъй като са отделими от предметите, които определят, те подлежат на идентифициране във времето. Макар, че са отделими от предметите които определят, тропите не населяват онтологически по-приоритетна област на битието. Те са каузално ефикасни единични неща, които имат характера на качествени определения, затова подлежат на диференциране в пространството. От това става ясно, че тропите притежават характеристики, които не са типично присъщи на абстрактните свойства. Те могат да бъдат идентифицирани във времето и диференцирани в пространството.

С последното теорията решава проблемите, които Боеций открива при платоническото и при аристотелианското разбиране на универсалиите. Тя позволява тропите да се схващат като единични и едновременно с това да е възможно да се направи връзка между тях и нещата, които са им причастни. Също така, позволява две и повече подобни тропи да могат да се намират в различни неща и в същото време да могат да бъдат различавани една от друга. Казаното до тук ми дава основание да заключа, че теорията на тропите не заема средна позиция между универсалния реализъм и класическия номинализъм, а стои по-скоро на границата между двете форми на реализъм, които водят началото си от античността.

През XX век се появяват различни названия на тропите: „абстрактни партикуларии“ (Джордж Стаут), „партикуларизирани качества“ (Питър Стросън), „партикуларизирани

⁶ (Пр. взет от Люцканов, 2017).

абстрактни свойства“ и „моменти“ (Хусерл, Кевин Мълиган, Питър Симънс) „първични партикулярии“ (Уилфрид Селарс), „конкретизирани качества“ (Гуидо Кюнг), „тропи“ (Доналд Уилямс), „качествени инстанции“ (Хохберг) и д.р. Кук Уилсън твърди, че „самите атрибути са партикуларни, белотата на една повърхност е отделна белота. Партикулярията не е нещо, което притежава дадено качество, а партикуляризацията на това качество“ (Wilson, 1980:46). В една от най-известните си статии, „Елементи на съществуването“ (1953), Уилямс заявява същото като Уилсън: „Да се каже, че а отчасти прилича на b е същото като да се каже, че дадена част на a изцяло прилича на дадена част на b“ (Williams, 1953:33). Какво се случва, ако два предмета си приличат по всички свойства, а не просто частично? Ако предметът a притежава свойствата F, F1 и F2, а предметът b притежава свойствата F', F1' и F2' и техните свойства са подобни, значи и предметите са подобни, следователно могат да бъдат различени един от друг. Разбирането на F ...и F'... като тропи ни дава възможност числово и качествено да различим предметите a и b. Последното не би било възможно при наличието на универсалиите F, F1... Можем да заключим, че тропите по доста елегантен начин изземат и изпълняват функциите на универсалиите. За Уилямс тропите са единственият вид фундаментални свойства, които „съществуват“. Те са първични съставки на този или на който и да е възможен свят, „самата азбука на съществуващото“ (пак там). Теорията на Уилямс смислово наподобява реализма на Доналд Л. Бакстър, с която Бакстър ни уверява, че "вселената е напълно реална. Универсалиите са толкова реални, колкото и партикуляриите. Всъщност, те са абстрактни свойства, строго идентични в различен брой неща. Те са тропи." (Baxter, 2001:461).

Библиография

- Аристотел. 2000. *Метафизика*. изд. СОНМ., С.
- Боеций. 2005. *Утешението на философията*. изд. Изток-Запад,, С.
- Порфирий, 1992. *Въведение*, в: "Аристотел, Категории". С.
- Люцканов. Р. 2017. *Дебатът за универсалиите в аналитичната метафизика*. В: ел. сп. Кайрос, ПУ
- Armstrong. D., 1978. *A Theory of Universals*. Universals and Scientific Realism Volume I. Cambridge University Press.
- Baxter. D. 2001. *About us [Instantiation as partial identity](#)*. Australasian Journal of Philosophy 79 (4):449 – 464 (2001)

- Bolzano, Bernard. 2004. Briefwechsel Bolzano-Exner. (Bolzano's correspondence with Exner) BBGA3, vol.4, transl. R. George & P. Rusnock (1825).
- Käthe Trettin. 2007. *Tropes and Relations*. In: The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy. Volume 12, p. 66-82.
- Keith Lehrer & Vann McGee. 1992. *Particulars, Individual Qualities, and Universals*. In: Kevin Mulligan (ed.), *Language, Truth and Ontology*. Kluwer Academic Publishers. pp. 37--47.
- Kevin Mulligan, Peter Simons & Barry Smith. 1984. *Truth-Makers*. *Philosophy and Phenomenological Research* 44 (3):287-321.
- Wilson. J. 1980. *On the Platonist Doctrine of the Asymbletoi Arithmoi*. London.
- Williams. Donald. 1953. *On the Elements of Being*. *The Review of Metaphysics*. Vol. 7, No. 1. pp. 3-18.

ДА СЕ МИСЛИ РЪСЕЛ КАТО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЕН ЛОГИК²

Key words: Russell's philosophical logic of relations, problem of demarcation between formal and philosophical logic, logical analysis, nonclassical transcendental logic, nonclassical intentional analysis

Abstract: This article, which is not thinking on Russell but thinking through him – it could be said, with him and against him – is experimental; and somewhat outrageous to those who are *possessed by the dogmas of the method of logical analysis*. It is outrageous both by its general idea – ‘to think Russell as a transcendental logician’; and by the choice of one of the disturbing puzzles of Russell's logic of relations – that, according to his own metaphor, relations seem to *proceed* from referent to relatum – for the purpose of extracting logical data that testify how productive it is to think Russell as one. For those, however, who are not so obsessed, there will hardly be any outrage – especially if they first carefully consider the problem, not singled out by Russell scholars (and neither by Russell himself) of *the demarcation between formal and philosophical logic in Russell*. And if they then become aware that wherever discusses the relation's going from referent to relatum, the problem is *far from being only one* (as he is inclined to think). In fact, the logical data themselves testify that *they are three* – a) of the ‘proceeding of the relation itself’, b) of the ‘proceeding of affirmation in the relational proposition’, and c) that it is somehow indicated in the ‘relation’ which its ‘converse’ will be (is there anybody who would not be perplexed if told that the converse of ‘a father of’ is ‘lying under’?). Once again on the article's title: it only proposes ‘thinking Russell as a transcendental logician’ rather than claiming that he *is* one; and what would be the outrage in that, especially if this endeavour proves productive?

На Валентин Аспарухов

Тази статия, която не е мислене за Ръсел, а мислене чрез него – би могло да се каже с него и против него – е експериментална; и донякъде скандална *за обсебените*

¹ Катедра “Социология и науки за човека”, Философско-исторически факултет, Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“, ул. „Цар Асен“ 24, 4000 Пловдив.

² Статията е резултат по програма „Некласическа трансцендентална логика“ към Сектора по философска логика, Институт за критически социални изследвания.

от догмите на метода на логическия анализ³. Скандална както по общия си замисъл – „да се мисли Ръсел като трансцендентален логик“; така и чрез избора на една от смущаващите главоблъсканици на Ръселовата логика на отношенията – това, че, според собствената му метафора, отношенията сякаш *вървят* от референта към релатума (вж. Russell 1937, §§54, 94) – за да се извлекат логически данни, свидетелстващи колко е продуктивно Ръсел да се мисли като такъв. Но този избор дава шанс да се постави под логически микроскоп един проблем, до който Ръсел бегло се докосва в един ръкопис от 1904 г., но след това внимателно заобикаля: за *функциите на „синтетичното единство на аперцепцията“ в синтеза на „синтетичното единство на аперцепираното“*⁴. (Заобикаля го, за да остане верен на мисълта си от *Принципите*, че аритметиката и числата са открити също така, както Колумб е открил Западните Индии и индианците). За онези, които обаче не са обсебени от догмите на логическия анализ, тук скандал надали ще има – особено ако отначало внимателно обмислят неоткрития от ръселоведите (и от самия Ръсел) *проблем за демаркацията между формална и философска логика при Ръсел*. И ако след това си дадат сметка, че там, където Ръсел обсъжда вървенето на отношението от референта към релатума, проблемът *далеч не е само един* (както е склонен да мисли той). Всъщност самите логически данни свидетелстват, че те *са три* – а) за „вървенето на самото отношение“, б) за „вървенето на утвърждаването в релационната пропозиция“ и в) за това, че в „отношението“ някак си е указано кой ще е „конверсът му“ (има ли някой, който не би се учудил, ако му кажат, че конверс на „баща на“ е „легнал под“?⁵).

Що се отнася до заглавието на статията, то само предлага Ръсел да бъде „мислен като трансцендентален логик“, а не заявява, че той „е трансцендентален

³ С всички уговорки, че дори само в логическата практика на Ръсел този метод далече не е само един; ако сме откровени – би могло да се каже: те не само, че са много, но и не винаги са добре разграничени и – затова – е по-разумно да подложим на анализ самата Ръселова „аналитична практика“ (Аспарухов 2017: 442; ср. 444-7 и нататък). В статията ще ме интересува преди всичко *противоположността между формален и материален анализ*, заявена в ръкописа от 1913 г. – в „Теория на познанието“ (Ръсел 1997: 181-2), но скицирана още през 1904 г. Тъкмо формалният анализ ни дава – според Ръсел – шанс да *открием* логическите форми (пак там); и тъкмо този анализ, както го мисли Ръсел, не достига за това.

⁴ Russell 1994: 31; в семинара на Сектора по логика обаче не го заобикаляхме; тъкмо обратното – тази мисъл на Ръсел ни вдъхваше енергия да мислим с Ръсел срещу самия него – ср. Аспарухов 2017: 444.

⁵ Не че не случва понякога на някои от бащите да са „легнали под“. Ако се замислим, този проблем – който според мен няма как да бъде заобиколен от философския логик – остава неразрешен както при Ръсел в *Принципите*, така и при вдъхновената от Ръселовото хрумване за „смисъла на отношенията“ (т.е. за вървенето му от референта към релатума), теория на Добрин Спасов за релационните свойства от 70-те години на миналия век (по което тя се различава от всички останали) – ср. Спасов 2010: 51-64. Моето решение, вдъхновено на свой ред от Лайбниц, съм предложил в Деянов 1993: §6).

логик“; и с него искам да внуша, че много от проблемите на философската му логика, които той не само не успява да реши, но и дори да постави, могат да бъдат поставени и решени от една вдъхновена от него – въпреки волята му – трансцендентална логика. Всъщност самият *трансценденталистки обрат* при мисленето на Ръселовата философска логика също не е проблем от скоро: двамата с Валентин Аспарухов го обмисляме от доста години (макар и далече невинаги да мислим едно и също) в статии, доклади и лични разговори. Забелязвайки отначало един очевидно „трансценденталистки мотив“⁶ в *Ръкописа от 1913-та* (а след това и в *Принципите*), аз самонадеяно заявих, че пропозициите на Ръселовата философска логика „са априорно синтетични, или, по-скоро, пропозиции за априорни синтези“, и че „тъкмо логическите форми, функциониращи като априорни синтези“ са *логическите субекти* на „пропозициите на философската логика“ (Деянов 2007а: 23-4; ср. Деянов 2007б). Но заслугата на Валентин Аспарухов бе далеч по-осезаема: той забеляза, че „трасценденталните следи“ при Ръсел *съвсем не са остатъци от кантианското му минало* и че те, неочаквано за самия него, въпреки изтласкането на трасценденталната проблематика, се завръщат отново и отново (Аспарухов 2017: 443; ср. Аспарухов 2015: 100, 113); и че всъщност *всички затруднения пред Ръселовата формална логика* – без Ръсел да си даде сметка за това, въпреки връхлитащите го логически данни – *имат свои „трансцендентални двойници“* (Аспарухов 2019); като при това той стигна до извода, че Ръселовият трансцендентализъм в логиката е *некласически*⁷, като с това скицира границите на една изненадваща дори за мен проблематика. Това, което ще добавя в статията си, освен поставянето на проблема за „вървенето на отношенията“ под по-силен логически микроскоп – имам предвид *метода на морфологическото*

⁶ Анализирайки този мотив, там казвам, че „запознанството с логическата форма, което може да се нарече ‘логическа интуиция’ (или ‘логически опит’) е условие за възможност да свържем съставките на един комплекс в един „умствен синтез“ – дори, когато те не са свързани; „това не би било възможно, ако не знаехме как да ги свържем“, казва Ръсел, т.е. ако запознанството с логическа форма не беше запознанство с априорен синтез, логически предшестваш умствения“ (пак там; ср. Ръсел 1997: 164).

⁷ За некласическата трансцендентална логика вж. Деянов 1990; през 80-те години я нарекох – без да внимавам особено при редакцията на класическия трансцендентален проблем – „трансцендентална логика als ob“ (Деянов 1984: 75). Имах предвид, че проблемът пред нея не е „какви са условията за възможност?“, а „как – в действителност – те се оказват условия за възможност, след като преди това не са били такива?“ (вж. Деянов 1984: 85-6); тази редакция изисква обръщане на отношението между интенционална и фактуална история така, както го мисли Хусерл. Мисля, че тъкмо това не е разбрал Аспарухов, когато критикува онова, което имам предвид по онова време под трансцендентализъм als ob (Аспарухов 2017: 459), обвинявайки ме в „силно социологизиране“. (И двамата с Аспарухов мислим противоположността между класическо и некласическо по Мамардашвили).

епохе⁸, е следствието, че всички проблеми на Ръселовата философска логика – в дълбочината си – са, се оказват, без остатък трансцендентални. Стигам да този извод, *разширявайки Ръселовия формален анализ с метода на неklasическия интенционален анализ, подлагайки на епохе и формализацията на формалния логик*). Тъкмо тук с Валентин Аспарухов сме единомишленици, които макар и да мислят заедно, не мислят едно и също: с неочаквана за мен лекота⁹ той загърбва предложения от мен синтез на двата метода, залагайки на „трансцендентален формален анализ“ (или още „трансцендентален анализ на логическата форма“ – Аспарухов 2017: 450). Но трансцендентален тук е *само самият предмет, който анализираме, а не методът, чрез който го анализираме*. Така че според мен тук Аспарухов се заблуждава: проблемите, които той открива при Ръсел са наистина трансцендентални – и той ги открива, тъй като също като мен мисли през морфологическо епохе; но не успява да ги разреши, т.е. да ги подложи на „разширен формален анализ“, тъй като не разполага с метод, с който, както би искал, да разшири Ръселовия¹⁰. И това са, за да се върна към 2007 г. – към логическата форма, функционираща като априорен синтез – тъкмо онези проблеми, които преди всичко мотивират заниманията на Валентин Аспарухов: за априорно синтетичните пропозиции и за формирането на трансценденталния субект *като проблеми на неklasическата трансцендентална логика* (вж. Аспарухов 2017: 459)¹¹.

⁸ Вж. напр. лекциите ми по философска логика от 2007-8-ма (и нататък) за противоположността между морфологическото епохе и формализацият (§2 на настоящата статия, който е донякъде монтаж от извадки от тези лекции). Мисля, че е излишно да казвам колко много и тук, и при неklasическия интенционален анализ, дължа на Хусерловите методологически образци; както и на Мамардашвили за освобождаването от блуждащите в тези Хусерлови образци догми на класическия трансцендентализъм.

⁹ Донякъде разочарован от неуспешно инсценирания от Майкъл Бийни методологически диалог между Ръсел и Хусерл (вж. Аспарухов 2017: 444), но без да се обърне към проблематиката на неklasическия интенционален анализ и неговите възможности да подпомогне Ръселовия формален анализ именно при анализа на „логическите форми, функциониращи като априорни синтези“ (напр. в Деянов 2007-8; ср. §1 от настоящата статия, който – отново – е монтаж от извадки от същите лекции).

¹⁰ Мисля, че трудността пред него идва и от това, че той следва някои внушения на предговора ми към *Ръкописа* от 1913-та (вж. Аспарухов 2017: 455; ср. Деянов 1997: 15 и нататък), които след това изоставих.

¹¹ Струва ми се, че в следствие на тези затруднения (заедно с едно неразличаване на идиолектите, както би казал Аспарухов, на Кант и Ръсел при мисленето на опита) той стига – в статията си в този брой – и до елегантно самопротиворечивото „логическите пропозиции са апостериорни и априорни“: „По същия начин, по който за познанието е възможно да се каже, че ‘започва от опита’ и че не е задължително всичките ни познания да ‘възникват от опита’ (Кант 1992: 73-4), може да се твърди, че пропозициите на логиката са едновременно апостериорни и априорни.“ (Аспарухов 2018б: 134-5). Казвам „елегантно“, тъй като то наистина е индикатор за един дълбок проблем, с който ще се занимавам в следваща статия.

1. Некласическата трансцендентална логика като органон

(*a call for revolution – отклонение*)¹²

“Как може, грубо казано, да се определи принципа на трансцендентализма, който обхваща цялата класическа философия [...]?

Това е предположението за възможността всеки път на такава реконструкция на процесите на съзнание [...], че да можем да представим автономен, независим субект в качеството на последен и краен източник на утвърждаваните и изказвани от него съдържания. [...]”

Мераб Мамардашвили

Проблематиката има за background Кантовия *класически трансцендентализъм*, предизвиканият от Хюм шок, разбудил Кант от „философската му дрямка“ и, както казва Хусерл, „трансценденталния мотив“, заложен в Декартовото „ego cogito“. Акцентът обаче ще бъде поставен върху *кризата* на този трансцендентализъм и шансовете, които предлагат за обновата му философските логици на 20-ти век. Затова “под логически микроскоп” ще бъдат обгледани трансценденталните мотиви, загатнати в Ръселовата философска логика и в Хайдегеровата аналитика на Dasein и – преди всичко – Витгенщайновата и Хусерловата, колкото и несъизмерими да са сякаш те – трансцендентални логики. *Зад „вавилонското разноезичие“* на философите от началото на века (между Ръсел и неохегелианството; между Витгенщайн и Ръсел; между Хусерл и неокантианството; между Хайдегер и Хусерл; между Карнап или Касирер и Хайдегер; и т. н.) може да бъде уловена една едва забележима – при това доста бавна – революция в езика на философското проблематизиране на логическото. В тази революция в езика пък могат да бъдат открити следите на *революционното обновяване на проблематиката на самата трансцендентална логика* и на нейните отношения с формалната; могат да бъдат открити и следите на продуктивни – при това общо взето надеждни – *методи*, предлагани от тези мислители, които винаги, така или иначе, са *аналитични* (има предвид не само „логически анализ“ при Ръсел и Витгенщайн и не само „интенционалния анализ“ при Хусерл, и дори при метода на

¹² Замисълът за некласическа трансцендентална логика и за нейните функции на органон спрямо науките за човека и човешките общества е само един от акцентите, които в Сектора по логика – заедно с Мартина Минева, Валентин Аспарухов и Тодор Петков – поставяме при критиката си към математизираната формална логика от Фреге и Ръсел до наши дни и на нейния *монополизъм* над проблематиката на логическото.

формланите указания у младия Хайдегер). Може би тази аналитичност на методите дава *формалния шанс* за „прокопаване на философски тунел под Ламанша”.

Колкото и привидно несъизмерими да са проблемите, които се поставят, и методите, чрез които те се решават, в това „Вавилонско разноезичие” има и *съдържателен шанс* за съизмерване; и той е – ще го кажа по Мамардашвили – *некласическото проблематизиране на очевидностите на класическия трансцендентализъм, удържащо обаче самия трансцендентален мотив* (само че под формата „как в действителност са се оказали такива условията за възможност?”) При това понякога без самите мислители да се дават сметка за този мотив (и дори да живеят с мисълта, че се сражават с него – ср. Ръсел). Това ни задължава не само внимателно да обсъдим състоялите се на историческата сцена критически диалози между тези мислители (в рамките на една традиция, напр. между Ръсел и Витгенщайн, или между Хусерл и Хайдегер, но и, извън тези рамки – между традициите в тази некласическа трансцендентална проблематика, напр. между Хайдегер и Касирер в Давос), като поставим под логически микроскоп *техните засрещания*; и – преди всичко – *техните разминавания*. Но то ни задължава и да инсценираме критически диалози, които исторически не са се състояли (напр. между Ръсел и Хусерл или между Хусерл и Фройд) – то изисква от нас едно усилие, което съм нарекъл „майевтика на несъстоялото се”. Като не забравяме: винаги имайки за background класическия трансцендентализъм.

Ако *замисълът на лекциите* може да се обобщи съвсем – ама съвсем – накратко, той би звучал така: многократното Ръселово проблематизиране на логическа форма (като „начин на свързване на съставките в пропозицията”), Витгенщайновото настояване, че логическата форма „може да бъде само показана” (а не казана), вкоренеността на Хайдегеровия „метод на формалните указания” в Хусерловата „формализация”, техните аналитики на предпредикатността, Касиреровата противоположност между *forma formans* и *forma formata* и т. н., всъщност се съсредоточават в една „невралгична точка”: *двумерността на една непредзададена логическа форма*. Форма двумерна – в противоположност на едномерността на логическата форма, интересуваща формалния логик. Формалният логик се интересува от нея само заради заложените в нея „пропозиции, истинни само по силата на своята форма” (да кажем законите на Де Морган), без които не би имало формален логически извод, бил той силогистически или асилогистически, т. е. *действителна* логическа необходимост. Затова, като казвам

„двумерна“, имам предвид, че този едномерен интерес на формалния логик се *задълбочава към логическата форма като условие за възможност на тази действителна необходимост*; но – ще го кажа пак – логическа форма, която не е теоретически предзададена, а се задава в практиките ни, и необходимост, която е – това не е оксиморон – случайна, т.е. случила се е не по необходимост в същите тези практики. (Може би ще е добре да обобща: неklasическата трансцендентална логика е функция на един не винаги забележим с „невъоръжено око“ *праксеологически обрат* в разбирането на логическото.¹³) Така – според лекциите – се решава проблема за *демаркацията* между формална и трансцендентална логики (проблем, очертал себе си зад гърба на тези мислители от началото на 20-ти век.

Оттук и задължението *да се скицира проблематиката на неklasическата трансцендентална логика, „трансценденталната логика als ob“*, на нейния собствен език, избягвайки клопките на „Вавилонското разноезичие“; и то през нейните шансове да бъде органон – или, по-скромно – да предложи някои от надеждните методи на органа на науките на връхлитащия ни 21-ви век. Имам предвид следните *клъстъри от проблеми*: формално указателната неklasическа интенционална аналитика изобщо и, в нейни рамки, проблемите на вече скицираната непредзададена двумерност на логическата форма: *на* предпредикатните очевидности на самото мислене (огледани в тези на практическото боравене и на сетивната даденост); в това число *на* предпредикатните квантори и конектори и изобщо на логическите форми като условия за възможност; *на* неklasическата интенционална аналитика на мислените през предпредикатни очевидности индексикалии и форми на деиндексикализация; *на* несъизмеримостта между логическите традиции и на революциите в логиката (било то в логиката, на която мислим или в науката логика) – от това би станало скандален трилър; *на* логическите форми на разбиращата критика и на диалогическото разбиране (въпреки несъизмеримостта), следователно неklasическите интенционални аналитики на *интерсубективността*, но и на *интрасубективността*; *на* силогизма като разширена ентимема (в противоположност на ентимемата като съкратен силогизъм); *на*

¹³ Според мен особено интересен експеримент Ръселовата философска логика да бъде мислена през праксеологическия обрат предлага Тодор Петков (в Петков 2008 напр. той подлага на тънка праксеологическа критика Ръселовата теория на утвърденността на пропозициите; по-обстойно за неговият замисъл е обсъден в Петков 2010).

индукцията като предполагаща т.нар. разширяващи се квантори и индуктивни кванти (както и на абдукцията¹⁴ и трансдукцията като форми на логически извод).

Но – преди всичко – *на клъстъра* от проблеми за логическите форми като априорни синтези; както и *на* онзи за априорно синтетичните пропозиции (каквито са дори пропозициите на формалната логика и на математиката *in statu nascendi*, т.е. индексикално – в сега-то на своето откритие: така, когато Фреге казва, че няма моя, няма твоя Питагорова теорема, а само Питагоровата теорема, той, макар и да мисли, че акцентира деиндексикализираността, загатва и за този неединедкисакилизируем остатък – следа от априорната синтетичност на теоремата *in statu nascendi* (а това „*in statu nascendi*” е *всъщност общовалидно, то важи за всеки, който я открива за себе си* – от учениците на Питагор през Декарт и Ръсел до учениците в съседното училище).

Отново ще обобща: всичко изброено е проблематиката *на* непредзададеността – екстатичността – на логическите форми на живата мисъл и *на* функциите на утвърждаването при тяхното задаване. Така че акцентът в тези лекции ще бъде поставен върху неklasичността на неklasическия трансцендентализъм и, което е все същото, ще го кажа отново, върху неговата белязаност от *праксеологическия обрат в логиката* – на това, което Бурдийо дава името „критика на теоретическия разум”; обрат който *не предполага догматично предзададени граници на мислимост нито в теоретическите, нито в практическите практики*, а проблематизира тяхното трансцедиране (така да се каже преминаването от условия за невъзможност към условия за възможност). За да постави този акцент “трансцендентална логика als ob” е длъжна да синтезира – и оркестрира – продуктивните методи, наследени от мислителите на 20-ти век, волно или неволно озовали се в проблематиката на неklasическия трансцендентализъм, но платили данък на блуждащите в нея класически догми, както и да усили надеждността на тези методи (има пред вид напр. неklasическото формално указване, формалния логически анализ, ейдетическото вариране с непредзададени ограничения, морфологическо епохе, неklasическия интенционален анализ и т.н.). Тази продуктивност и надеждност на логическите микроскопи, които предлага неklasическата трансцендентална логика, ще даде

¹⁴ Тук проблематиката дължи напредъка си на Мартина Минева и нейните занимания с абдуктивния извод в ендегенните логики на практиката на икономическите и технологическите иноватори и на научните откриватели (вж. Минева 2019а, 2019б).

възможност да се освободим от метафоричния отенък на това, което Бурдийо нарича, в противоположност на „логическата логика“, „практическа логика“, а етнометодолозите – „ендогенна логика на практиката“, и да им бъде предложена добре оборудвана лаборатория за извличане на логически данни, за логическо експериментиране. Следователно *органон* на науките за човека и човешките общества.

2. Проблемът за демаркацията между формална и философска логика

(от „анализа на пропозициите“ към пропозиции на анализа – екзегеза)

„Това, че всяка здрава философия трябва да започне с анализ на пропозициите, е една може би прекалено очевидна истина, за да изисква доказателство.“

Бертарнд Ръсел

Тук вече ще се върна към Ръсел, отначало без да го мисля като трансцендентален логик. Ще се върна към него, за да поставя отново проблема за демаркацията, т.е. за границите на проблематиката на философската логика, а оттук – и за това има ли тя свои собствени пропозиции; и какви са – ако има такива – логическите им форми (ср. Деянов 2007а: 22-4) Решението, което предлагам, в началото на тези лекции може все още да не се изказва трансцендентално: формалната логика, вече го казах, се интересува от логическите форми *едномерно* – само заради възможностите, които предлагат пред логическия извод (и затова нейният метод е *формализацията*¹⁵); философската логика се интересува от тях *двумерно*, не само заради инфенециалните

¹⁵ Формализацията, т.е. методът на извличането на логическата форма в името на дедуктивния извод, сякаш стига до пропозиционални функции, в които участват само променливи: така логическата форма на диадичната релационна пропозиция ‘Сократ е учител на Платон’ за формалния логик, който не се интересува от особеностите на Сократ, учителството и Платон, ще се окаже xRy ; т.е. ще се стигне само до *обобщаване на формата, до открояването на логическата форма; а материята, макар и обобщена, все пак ще си остане*: две какви да е вещи x и y , които са референт и релатум спрямо едно какво да е диадично отношение R . Затова, когато Ръсел поставя проблема по-внимателно, се обръща към метода на формалния анализ и заявява в „За функциите“, като залага на *променливата за логическа форма* $x^{\wedge}R^{\wedge}y^{\wedge}$ (Ръсел 2014: IV, V), че тя е *една, а не са три* като при xRy ; а $x^{\wedge}$, $R^{\wedge}$ и $y^{\wedge}$ са онова, което Ръсел в Ръкописа от 1913-та ще назове „позиции в логическата форма“ (Ръсел 1997: 144); като в същия ръкопис – сякаш на по-човешки език ще заяви за същото $x^{\wedge}R^{\wedge}y^{\wedge}$ (макар и изказано иначе): „В известен смисъл то е просто, защото не може да бъде анализирано. На пръв поглед то сякаш има структура и следователно сякаш не е просто, но по-точно е да се каже, че то е структура.“, като добавя смирено „Езикът не е добре пригоден за тези обекти.“ (пак там: 177; ср. 180-1, 195).

им възможности (и затова, ако в логическата форма има *някакъв неформализируем остатък*, то методът на формалния анализ трябва да достигне и до него). След като заявих, че проблемът за демаркацията остава неоткрит не само от ръселоведите¹⁶, но и от самия Ръсел, тук съм длъжен да добавя: все пак при него той е афористично загатнат, дори многократно загатван; а решението му донякъде може да бъде извлечено от практиката му на философски логик – далече не всички пропозиции, които той мисли като логически в *Принципите*, са пропозиции на формалната логика, т.е. „истинни по силата на своята форма” (както казва в увода от 1937-ма)¹⁷. Така, още в предговора си от 1903-та, Ръсел възлага на философския логик да се занимава с „обсъждането на неопределимите” (т.е. на логическите форми)¹⁸, обитаващи платонисткото му небе; и, въпреки че дизюнкцията, отрицанието или “вървенето на отношението от референта към релатума” не са ни сетивно дадени, той изисква от този философски логик, след като е достигнал *до тях чрез логически анализ*, да добие и *запознанство с тях* – такова, каквото има „с червенината или с вкуса на един ананас”. Като не забравя още тук да добави, че тъкмо запознанството с тях е най-трудното в това занимание; и – аналогизирайки го с откриването на Нептун – вече метафорично – заявява, че това платонистко небе изисква своите телескопи (метафора, която хвърля сянка на съмнение върху непосредствеността, която предполага запознанството с червенината или с вкуса на един ананас). Дотук той сякаш не казва каквото и да било за пропозиции на философската логика и за тяхната логическа форма; но лично аз съм склонен да мисля, че: а) *обсъждане* на неопределимите надали е възможно без

¹⁶ Което няма как да не ни учудва, особено когато се имат предвид имена като Никълъс Грифин и Питър Хилтън; това неоткрояване може би се дължи на инерцията, идваща от философията на логическия анализ, в която този проблем след Витгенщайн – през Карнап – бавно заглъхва.

¹⁷ Или – по Карнап, следващ посвоему Витгенщайновия *Трактат* – аналитични. Тогава напр., когато обсъжда как „се изгубва утвърдението”, когато пропозицията функционира логически субект, или когато различава „действително съотнасящото отношение” от „отношението в себе си”, или когато казва, че отношението върви от референта към релатума и т. н., пред нас очевидно не са пропозиции, „истинни по силата на своята форма”. Това *свидетелстват логическите данни*.

¹⁸ В семинара на Сектора по философска логика разглеждаме логическите форми от изоставените Ръселови ръкописи от 1912-та и 1913-та като смислови наследници на „неопределимите” от 1903-та и на „начина на съчетаване на съставките” от 1904-та (вж. напр. Аспарухов 2018а: 91-2). Още в *Ръкописа от 1913-та* Ръсел си дава сметка, че: „’Логическите константи’, които са сякаш същности, срещащи се в логическите пропозиции, всъщност се отнасят до логическата форма и в действителност не са съставки на пропозициите, в чиито словесни изрази се появяват имената им.” (Ръсел 1997: 161); а година след това, вече позовавайки се на Витгенщайн, заявява още по-отчетливо за конекторите и кванторите: „Всички те са *формални*, т.е. тяхното присъствие обозначава определена форма на пропозициите, а не определена съставка.”. Затова оттук нататък свободно ще заменям „неопределими” с „логически форми”.

пропозиции; б) след като неопределимите – или логическите форми – са „необходим остатък“ от анализа, тези пропозиции са *пропозиции, достигнати чрез т.нар. през 1913-та формален анализ* (т.е. анализът не достига само до списъци с неопределими или до изброяване на логически форми); и в) това значи, че те, като пропозиции на анализа, са *някак си* аналитични – *не както* „пропозициите, истинни по силата на своята форма“ (но без още да можем да кажем именно как). Едва след дълго лутане из лабиринта на *Принципите* си даваме сметка, че той, случайно или не, се обръща донякъде обстойно – но според мен боязливо и без особен успех – към проблема (ср. Russell 1937: §124)¹⁹.

Съвсем лаконично: според казаното от Ръсел в §124 интересът на формалния логик, а следователно и на математика, е към *пропозиции на формалната логика и на математиката, доказуеми чрез дедуктивни изводи*²⁰; в противоположност на това философският логик – вече стигнал чрез анализ до неопределимите и добил запознанство с тях – сякаш се интересува от *също такива логически пропозиции, но имащи функцията на недоказуеми начала*²¹ (ако междувременно той се е интересувал не само от такива пропозиции, то Ръсел *сякаш*²² забравя за тях). Но добавя: тези пропозиции, функциониращи като недоказуеми начала, са все пак уязвими за критика²³; а след като не може да докаже тези начала, методът на философския логик е

¹⁹ Мотивиран от математическата теория на кардиналните числа, той тук се занимава с „разграничението между философия и математика“, но очевидно засягайки проблема за демаркацията между математизираната формална логика на логицизма и философската логика, обсъждана в предговора.

²⁰ Обсъждайки дедуктивната изводимост – доказуемостта – на пропозиции на формалната логика от логически пропозиции, които са нейни недоказуеми начала, Ръсел очевидно, макар и да не го заявява, *разграничава логическия извод като такъв от логическия извод в самата – математизирана – формална логика*. Следвайки донякъде една от символиките в *Трактата*, съвсем огрубено ще ги разгранича така: логически извод изобщо имаме навсякъде, където имаме изоморфни истинностни стойности на пропозицията, от която извеждаме, и на изведената пропозиция – като при “НННН (p,q)⇒‘НННН (p,q)’ или ‘ИИНИ (p,q)⇒‘ИИНИ (p,q)’; докато логически извод в самата формална логика – само при “ИИНИ (p,q)⇒ ‘ИИНИ (p,q)’ (Витгенщайн 1988: 5.541).

²¹ Ръсел – *mutatis mutandis* – още десетилетия ще заявява това си убеждение отново и отново. При това в увода си към изданието на *Принципите* от 1937 г. той ще каже, че и пропозициите, функциониращи като недоказуеми начала, и тези, които биват доказани, имат за *общ знаменател* „истинност по силата на своята форма“ (пак там).

²² Казвам сякаш, тъй като §124 очертава доста по-плътна профила на заниманията на философската логика – тя „[...] е критична и в известен безличностен смисъл полемична“, а философският логик – ще се върна към това – не доказва, а увещава; като с това се връща към „обсъждането на неопределимите“ от предговора и, давайки си сметка за това или не, към проблема какви са пропозициите, които изисква то.

²³ Дословно: те „могат да бъдат опровергани, но никога доказани“ (пак там). Сякаш Ръсел се доближава – и това е забележително, тъй като се отнася до философската логика – до Попъровата фалсифицируемост. В *Трактата* Витгенщайн ще избегне този Ръселови логически либерализъм чрез противоположността между казано и показано, което за него е „кардиналният философски въпрос“ (Не бива да се забравя, че

да увещава (пак там) останалите философски логици, че „обсъждайки неопределимите” и те, следвайки същия метод на анализ, ще добият същото запознанство с тях, каквото е и неговото, а и ще стигнат до същите недоказуеми начала. Оттук очевидно следва – и това за мен, като логик, който *критикува монополизма в логиката*, е доста съблазнително – че пропозициите на класическата модерна формална логика не са *нито безуговоръчно истинни, нито логически утвърдени*²⁴, *тъй като в тях винаги дреме някакъв индексикален остатък*. Впечатлението, което все пак оставя Ръсел е, че и тук „философският логик в него е под опеката на математическия” (вж. Деянов 1997: 9): пропозициите, които го интересуват, т.е. недоказуемите начала, са – така или иначе – в името на доказателството²⁵ – на дедуктивния извод на формалния; а и да е имало („безличностно полемични”) пропозиции на философската логика, те са останали в някаква *междина*, след като е стигнал чрез тях до недоказуемите начала, философският логик в него ги е изоставил²⁶; и, следователно, не е поставил проблема за логическата им форма. Но е очевидно, *че не пропозициите на формалната логика, които са от интерес за философския логик, са пропозициите на философската логика*. Оттук следва, че проблемът за демаркацията – макар и загатнат от Ръсел – е лошо поставен; и все пак: разполагаме с пропозициите, които, практикувайки – като философски логик – метода на анализ, който в *Ръкописа от 1913-та*, ще назове „формален” (като добавя обаче, че това е *формален анализ на неформализируемия остатък*), е оставил навсякъде в

– макар и да не заявява, че критикува Ръсел, отхвърляйки „логическия опит”, той критикува именно разбирането за логически опит в Ръкописа от 1913-та – ср. Минева 2018: 137-145). И все пак именно *на него дължим* – макар за него и пропозициите на формалния, и на философския логик да са пропозиции само по привидната си логическа форма (тъй като не са „биполярни”) – *откритото поставяне и решение, макар и донякъде догматично, на проблема за демаркацията* (вж. Деянов 2015: 140-1).

²⁴ Обсъждайки истинността и логическата – в противоположност на психологическата – утвърденост, „свойствена на всяка истинна пропозиция” (ср. Russell 1937: §§ 28, 52), Ръсел – тъй като за него индексикалността и дезиндексизираността не са логически проблеми – не си дава сметка, че под „психологическа” има предвид индексикалната, а под „логическа” – деиндексикализирана утвърденост, и че деиндексикализирана, т.е. логическата, утвърденост на една пропозиция е *само идеализация* (както и самите Ръселови пропозиции от 1903-та са също такава идеализация). Има някаква ирония на съдбата в това, че тъкмо мислител като Ръсел сякаш е *забравил урока за това какво е движението без триене*.

²⁵ „Определен корпус от неопределими същности и недоказуеми пропозиции трябва да образуват началната точка всяко математическо разсъждение; именно тази начална точка интересува философа. Когато работата на философа е напълно свършена, нейните резултати могат да бъдат възплътени в предпоставки.” (Russell 1937: § 124). Сметчаващото винаги обстоятелство тук е, че *Принципите* са – все пак – произведение по философия на математиката; но въпреки това *надали*, когато работата на философския логик „е напълно свършена”, нейният резултат е *само този*.

²⁶ Бутнал ги е, както Витгенщайн е бутнал знаменитата си стълба.

*Принципите*²⁷. Макар че „онова, което хвърля сянка върху откритията на Ръсел при практикуването на формалния анализ – неуспехът му да се освободи от математическия логик в себе си – не му дава възможност и да хвърли теоретична светлина върху собствения си метод.” (Деянов 1997: 19).

Отново съвсем лаконично – и отново без да мисля философския логик²⁸ Ръсел като трансцендентален – ще се обърна към този неформализируем остатък от логическата форма. В него Ръсел достига до пропозиции, които, както вече казах, са далече от пропозициите, истинни по силата на своята форма (и ще ни бъдат необходими нататък). Тъкмо в такива пропозиции, подлагащи на формален анализ неформализируемия остатък от логическата форма, той различава а) утвърдени от неутвърдени пропозиции, които сами могат да бъдат логически субекти, т.е. ‘Цезар ‘е-убит’ от ‘‘Цезар е-убит’ ‘е-пропозиция’ (вж. Russell 1937: §§ 38, 52); б) отношения, които действително съотнасят, от отношения в себе си, които също сами могат да бъдат логически субекти т.е. ‘баща-на’ в ‘Петър ‘е-баща-на-Павел’ от ‘бащинството’ в ‘Бащинството ‘изисква-усилия’ (вж. пак там: §§ 52, 55) в) и т. н. Тук навсякъде бие на очи някаква двойственост, всички те *могат да участват в пропозиции и под двете форми*²⁹, затова също така могат да бъдат логически субекти. Такава двойственост не се забелязва *сякаш* само при вещите (които Ръсел мисли като логик – разширено – вещи са и Сократ, и един клас, едно число, едно действащо лице от роман, и изобщо всичко, което може да участва *само като логически субект* в една пропозиция)³⁰. Това са

²⁷ Тъкмо затова книгата от 1903-та бива наричана „Платонов диалог” (диалог, в който обаче – за добро или лошо – го няма Сократ; затова Ръсел, обръщайки внимание на немалко философски затруднения, ги „оставя на логиците”).

²⁸ Езикът на Ръселовата философска логика – а и на онтологията му, на „термините”, които биват вещи и понятия, които пък на свой ред биват предикати и глаголи, които пък могат да участват в пропозициите и като термини, тъй като всяка същност (entity), за която кажем, че не може да бъде логически субект, ще ни въвлече в противоречие – (ср. Russell 1937: §§ 46-49) – е обвит в граматическа мъгла (в нея танцуват силуетите на прилагателни и глаголи, които понякога открояват логически проблеми, а понякога ги замъгляват). Доколкото това е възможно, в тези лекции бих искал да разсея тази мъгла. Ръсел, забравяйки Кантовите трансцендентални уроци, сякаш е забравил и неговото предупреждение „Логико, пази се от граматиката!”.

²⁹ Никълъс Грифин нарича това „проблем за двойния аспект” (ср. Грифин 2014). За по-кратко, или по-скоро за да важи казаното и за утвърдените пропозиции без излишни уговорки, ще предположим, че една пропозиция участва в самата себе си.

³⁰ „Сократ е вещь, защото, защото Сократ не може никога да участва иначе освен като термин в пропозиция: Сократ не е способен на тази любопитна двойна употреба, която е налице при *човешки* и *човешкост*. Точките, миговете, конкретните състояния на ума и конкретните съществуващи неща [...] изобщо са вещи в горния смисъл, както и много термини, които не съществуват, например точките в едно неевклидово пространство и [...]. Всички класове, както изглежда, като числа, хора и пространства и

открития на Ръселовата философска логика, но в тях той, ако ги забележи, среща затруднения, които след дълги осъждания, „оставя на логиците“, ако не – ги заобикаля. Тези затрудненията идват от това, че Ръсел, за да не изпадне в самопротиворечие, държи всяко от тях – в която и да е от двете му форми – да може да бъде логически субект. Той си дава сметка, че утвърдената пропозиция не може да бъде логически субект, тъй като се изгубва утвърждаването (вж. § 52); също така той си дава сметка, макар и не така отчетливо, че отношението, което действително съотнася – под формата на отношение в себе си – не може да се окаже логически субект, тъй като и при него се изгубва утвърждаването, а се изгубва и това, че то върви от референта към релатума (тъй като в отношението в себе – макар и с уговорката, че ако го анализираме по метода на Ръсел, референти и релатуми не участват). Решението на тези проблеми ще ни бъде необходимо нататък, тъй като в увода на статията заявих, че ако мислим Ръсел като трансцендентален логик и синтезираме неговия метод на формален анализ с неklasическия интенционален анализ, самите логически данни ще свидетелстват, че там, където Ръсел обсъжда вървенето на отношението от референта към релатума, проблемът *далеч не е само един, а че в Ръселовото мислене са се сплели три проблема* – а) за „вървенето на самото отношение“, б) за „вървенето на утвърждаването в релационната пропозиция“ и в) за това, че в „отношението“ някак си е указано кой ще е „конверсът му“. Всъщност, обсъждайки ги в тяхната сплетеност, статията ми ще мине в жанра на мислене чрез Ръсел – мислене едновременно с него и против него – статията ми ще премине към *откровено експерименталната си фаза*.³¹

т. н., когато се вземат като единични термини, са вещи, но [...]. (пак там, § 48). И все пак и при тях има една – не по-малко любопитна – „двойна употреба“: *те могат да участват и като референти, и като релатуми*; а проблемът дали релатумът също е логически субект на пропозицията, в която участва като релатум, за Ръсел остава в *Принципите* нерешен (тази двойна употреба ще бъде нататък в статията ми неомаловажима). Освен това: ако всичко е така, както Ръсел го казва в § 48, *не са ли всички предпропозициоанални единства – в пропозициите, в които те са логически субекти – овещнени, не участват ли в тях като вещи* (в така разширения смисъл) – ср. Петков 2010: 119-20?

³¹ Символиката на Ръсел в *Принципите* е донякъде *ad hoc* – също както и в мисловния му почерк, в нея си личат следите на едно писане, следващо скоростта на мисълта му, и от обратите в него, от склонността му да предлага решения на проблемите на философската си логика и сам да полемизира с тях (дотоам, че – според едно негово иронично самопризнание – на следващия ден той не е разбирал какво именно и искал да каже предишния). Дотук се въздържах – доколкото бе възможно – от своята собствена символика, която според мен предлага по-добри шансове за протоколирането на данните – особено ако мислим философската му логика като трансцендентална; оттук нататък това няма да бъде възможно. И още една уговорка: за да разсея граматическата мъгла, обвиняла откривателските хрумвания на неговата философска логика (а оттук и на онтологическите проблеми, които той поставя) ще разгранича три пласта в езика му: а) ще оставя глаголите, прилагателните и т. н. само за случаите, когато обсъждам езикови проблеми; б) когато обсъждам собствено логическите проблеми ще се занимавам с т.

3. Амбивалентността на метафората за вървенето на отношенията³²

(Ръсел като трансцендентален логик и логиката на отношенията – скица)

„[...] дали да говорим за едно отношение с два смисъла
или за две различни отношения, между които
е налице отношения на разлика в смисъла [?...]”

Бертранд Ръсел

Когато обаче – освен това – мислим Ръсел и като трансцендентален логик, проблемът се оказва далече по-труден и не можем да останем при това, че пропозициите на философската логика са, според собственото ми – амбивалентно – оракулско заклинание, пропозиции за „логическите форми, функциониращи като априорни синтези” (ср. пак там). Това може съвсем да не е така, тъй като от никъде не следва, че пропозициите, *анализиращи* логически форми, функциониращи като априорни синтези, са за тях, т.е. имат така функциониращите логически форми за логически субекти. Така че ще се върна към проблема за демаркацията, за да обобща казаното дотук; и то за да обсъдя *не толкова* границата между формалната логика на Ръсел и загатната от него философска логика (понякога само чрез аналитичната му практика) и *не толкова* границата между неklasическата трансцендентална логика и – несъизмеримите помежду си – формални логики, *колкото* тази между самата Ръсelloва философска логика, *оказала се въпреки волята му трансцендентална*, и

нар. от Ръсел, с утвърждаванията за тях, с очевидно дразнещите го предикати или с логическите изводи; в) и ще оставя вещите (колкото и широко да ги мислим), техните свойства и отношенията между тях за онтологията. Такова разграничение е съвсем условно, тъй като тези три пласта в проблематиката, която обсъждаме, се взаимопроникват.

³² Тук вече е редно да минем – доколкото е възможно – зад метафората: „[...] за едно отношение с два термина е характерно, че то върви, тъй да се каже *от* единия към другия. Това може да бъде наречено „смисъл” на отношението [...]. Следва да се приеме като аксиома, че aRb имплицира и се имплицира от релационната пропозиция $b\hat{R}a$, в която отношението $\hat{R}$ върви от b към a и може да бъде или да не бъде същото отношение като R . [...] Смисълът на отношението е фундаментално понятие, което не може да бъде дефинирано” (Russell 1937: §94). Отношението между отношението и конверса му – какъвто и да е той – Ръсел нарича „отношение на противоположност или разлика в смисъла (пак там). Затова буди донякъде учудване, че по-нататък в *Принципите* Ръсел сякаш се отказва от тази си аксиома и стеснява проблема за разликата в смисъла на отношението до „разликата между едно асиметрично отношение и конверса му.” (пак там: §218). Затова Мерджанов го критикува за този двоен смисъл на „смисъл на отношението” (вж. Мерджанов 2009: 150-1); всъщност този смисъл се оказва дори тройствен, имайки предвид „едното отношение с два смисъла” от статията от 1901-ва.

неговата формална логика. Стигнах дотам, че Ръсел – след формализацията в името на логическите пропозиции, „истинни само по силата на своята форма”, (а следователно и в името на формалния логически извод) – е открил неформализируем остатък от очевидно двумерната логическата форма, до който *не може* да се достигне чрез формалния анализ от *Ръкописа от 1913-та* (метод, който той всъщност практикува още в *Принципите*); или – доколкото ги достига – той деформира логическите данни³³. За да реша този проблем, предложих – след методологическа критика към Валентин Аспарухов – да се синтезира Ръселовия формален с неklasическия интенционален анализ (условие за което бе *едно извърщане на интереса, което нарекох морфологическото епохе*³⁴). Стигнах също така до това, че и формалният, и неklasическият трансцендентален логик се интересуват от логическата форма; но че, вследствие на казаното дотук, интересът на формалния логик към нея е задължително *едномерен* (това не е обвинение към него – тъй както не можем да виним дърводелеца за това, че се интересува от рендето само заради рендосването). В противоположност на това трансценденталният логик се интересува от логическата форма, двумерно: макар че неговият интерес да не е инференциален, той удържа проблема за логическата изводимост, но го подлага на морфологическо епохе: *той се интересува не от самия логически извод, а извърща интереса си към неговите условия за възможност; а оттук – и интересът му към логическата форма на този извод (както и към всяка една логическа форма) е като към такова условие*.³⁵

³³ Бих го казал по-остро: протоколира ги някак си аморфно, загубвайки немалко от собствените си откривателски хрумвания.

³⁴ Морфологическото епохе може – това е може би малко учудващо – да бъде разбран през Ръсел и неговата *амбивалентност* при обсъждането на данните на логиката като „запознанство с логически форми” (Ръсел 1997: 160 и нататък); но то е очевидно, ако Ръсел не бе така изкушен от психологизма в *Ръкописа от 1913-та*. С логическата форма на една пропозиция сме запознати – казва той – преди още да мислим за логика; тъкмо за това я разбираме (пак там). Но тя при обичайното мислене „убягва на вниманието” – в противоположност на онова, което става за ядене или може да ни убие (и затова е добре да му обръщаме внимание), с ръселовска ирония казва Ръсел, тя не се яде, не е враждебна, и вниманието към нея „не причинява дълголетие”; затова само няколко чудака, насмогнали на грижата си за хляба, отклоняват вниманието си към логическите форми (ср. пак там: 194-5). Проблемът е обаче в това, че *те не само отклоняват вниманието си, а методично го извърщат към тях – за да ги открият чрез формален анализ* (ср. пак там: 181-2). Оттук и амбивалентността при обсъждането на данните на логиката – на Ръсел му убягва, че при запознанство логическите форми са ни *само дадени*, а едва когато методично обърнем вниманието си към тях – и ги открием – запознанството е с *логически данни*. Същото – *mutatis mutandis* – е и при морфологическото епохе на неklasическия трансцендентален логик.

³⁵ Засега ще изоставя собствено неklasическия трансцендентален проблем: как условията за възможност на логическия извод в действителност са се оказали такива? – това е проблем за следваща статия.

В началото, преди да се обърна към проблемите си за вървенето – и за да се обърна към тях, ще се върна към записките си от един доклад с Тодор Петков от 2008-а върху логическото утвърждаване в *Принципите* (ср. Деянов, Петков 2008; вж. Тенев 2013: 282-3 и нататък), в който разграничихме утвърждаването *за* от утвърждаването *като* – предикатното утвърждаване от предпредикатното (което остава вън от обсега на Ръселовия формален анализ; то е възможно само при синтеза му с неklasическия интенционален анализ). Това, което имахме предвид, бе следното: утвърждавайки пропозицията ‘а $\rightarrow$ -b’, т.е. утвърждавайки предиката $\rightarrow$ -b за а, *eo ipso*³⁶ утвърждаваме а *като* референт, а b *като* релатум спрямо $\rightarrow$, което се утвърждава *като* отношението на а към b, а самото предпропозициоално единство $\rightarrow$ -b като релационно свойство³⁷ на а, което се утвърждава *като* вещ, на която е свойствено това релационно свойство³⁸. Всички тези предпредикатни утвърждавания, взети заедно, са *неформализуемият остатък от логическата форма, интенционално имплицирани*³⁹ в ‘а $\rightarrow$ -b’; или, което е същото: *логическата форма като априорния синтез, който е условия за възможност на ‘а $\rightarrow$ -b’*. (Всичко това, което изказах, мислейки с Ръсел и против него, може да бъде зачислено към обещаните *пропозиции на анализа*, които не са аналитични както онези,

³⁶ Логическият оператор *eo ipso* – дължим го на обсъждането на проблема за отношението, конверса му и релационните свойства в *Лайбницовата логика на отношенията* (Wong 1980: 244) – е бил обвиняван от логици като Айшигуро, че не е инстинктно функционален (пак там); всъщност това е – според мен като философски логик – негово логическо достойнство.

³⁷ Това, че релационното свойство – ако следваме Ръселовата форма на анализ до логически субект и утвърждение за него – е предикат, не бива да ни безпокои, тъй като именно предикатът е онова, което се утвърждава за логическия субект. Такива са *данните на логиката*; а какви затруднения предизвикват те и как да ги превъзмогнем, е проблем, който ще обсъдя в следваща статия.

³⁸ С това се решава един проблем на Тодор Петков, който критикува Ръсел, че „мисли логическата форма релационно“ (Петков 2010: 119). В *Принципите* Ръсел казва „[...] когато отношение е налице между два термина, отношенията на отношението към термините и на тези отношения към отношенията и термините, и тъй нататък ad infinitum, макар всички да са имплицирани от пропозицията, утвърждаваща първоначалното отношение, не образуват част от *значението* на пропозицията.“ (Russell 1937: §55). Това значи, че тези отношения не участват под каквато и да е форма в първоначалната пропозиция и затова – мисли Ръсел – не е проблем на логическия анализ; но *как тогава е възможно да са имплицирани от нея?* Току що предложих решението: те, *макар и да не участват като отношения, участват като неформализуем остатък от логическата форма*, който може да бъде извлечен чрез интенционализиран формален анализ. Бредлиевата критика на анализа заради regressus ad infinitum може изобщо да не ни притеснява, тъй като *логическата форма се мисли като такава, а не релационно*.

³⁹ Съвсем лаконично: след Хусерл интенциоанлният – бил той класически или неklasически – анализ се мисли като *експликация на тези интенциоанлни импликации* (ср. напр. Husserl 1931: §20); и още по-лаконино: неklasическият се различава от класическия по това, че си дава сметка, че на анализ са подложени *непредзададени* – същности, идентичности, логически форми и т. н.; затова в него винаги се удържа, че е, както би казал Хайдегер, *формално указателен*, че изказва едно „предупреждение“.

които са „истинни по силата на своята форма“, но не са и пропозиции за априорни синтези, а само пропозиции, подлагащи на интенционазиран формален анализ ‘а’ $\rightarrow$ ‘b’).

Оттук ще се обърна към Ръселовите „неутвърдени пропозиции“, които предлаган съвсем различни проблеми на мисления като трансцендентален логик Ръсел. Тук под логическия микроскоп ще бъде „по-голямото от b а“⁴⁰; като имаме *две различни по логическата си форма суспендирания на утвърждаването*, различие, убягващо на Ръсел: а) ‘това-че- $\rightarrow$ -b-е-утвърдено-за-а’, т.е. ‘а’ $\rightarrow$ ‘b’, което не утвърждава за а, че е $\rightarrow$ -b, но интенционално имплицира, че ео ipso се утвърждава предпредикатно *като* $\rightarrow$ -b, (значи *удържа утвърждаването в неутвърдената пропозиция*) и – оттук – отново ео ipso се утвърждава *а като* референт, а b *като* релатум спрямо $\rightarrow$, което се утвърждава *като* отношението на а към b; а самото предпропозициоално единство $\rightarrow$ -b като релационно свойство на а, което се утвърждава *като* вещ, на която е свойствено това релационно свойство; такива неутвърдени пропозиции засягат анализа на логическия извод⁴¹ и тук могат да бъдат изоставени; б) ‘ако-а-е-утвърдено-за-b’, т.е. ‘а’ $\rightarrow$ ‘b’ (което – обратно – *не удържа утвърждаването в неутвърдената пропозиция*) и може да бъде логически субект в пропозицията ‘а’ $\rightarrow$ -b ‘ $\leftrightarrow$ b- $\leftarrow$ -а’; тук, утвърждавайки $\leftrightarrow$ b- $\leftarrow$ -d за а’ $\rightarrow$ -b, с което ео ipso *не се утвърждава* предпрерикатно *а като* референт, а b *като* релатум спрямо $\rightarrow$, нито се утвърждава *> като* отношението на а към b и т. н.; тук всички те ео ipso *само се мислят* предпредикатно *като* такива, *без обаче да се утвърждават*. Така че самите логически данни свидетелстват – изпод логическия микроскоп – *че вървенето на отношението от референта към релатума и вървенето на утвърждаването са два различни проблема*: и в ‘а’ $\rightarrow$ ‘b’ (и дори в ‘а’ $\rightarrow$ ‘b’, където утвърждаването е суспендирано, но удържано) имаме *и вървене на отношението > от референта а към релатума b, и вървене на утвърждаването от*

⁴⁰ Тук е редно да кажа, че т. нар. от Ръсел пропозициоанални понятия като „по-голямото от b а“ и „смъртта на Цезар“ няма да имат функция в предстоящия логически анализ, така че ги изоставям.

⁴¹ Ако ‘а’ $\rightarrow$ -b ‘ $\leftrightarrow$ b- $\leftarrow$ -а’ е импликацията, по силата на която можем валидно да извеждаме, и „когато казваме ‘следователно’ заявяваме отношение, което може да е налице само между утвърдени пропозиции и което затова различаваме от импликацията“ (Russell 1937: §38, ср. §37), то изводът тук – според моята символика – би бил ‘а’ $\rightarrow$ ‘b’ $\leftrightarrow$ ‘b’ $\leftarrow$ -а’, което значи, че *по логическата си форма логическият извод не е пропозиция и че $\leftrightarrow$, т.е. „следователно“, не е отношение, тъй като все пак утвърдените пропозиции не могат да бъдат логически субекти* (решението не ме задоволява, но засега не се сещам за по-добро); затова, ако решим да го мислим под формата на релационна пропозиция, тя ще бъде ‘b’ $\rightarrow$ -а ‘следва от а’ $\rightarrow$ ‘b’. Давам си сметка, че проблемът е може бе прекалено микроскопски, но не можем да го отменим при един интенционализиран формален анализ на логическия извод.

референта *a* – през отношението $>$ – към релатума *b*. Докато в неутвърдената пропозиция ' $a \rightarrow b$ ' върви само самото отношение (тъй като утвърждаването е суспендирано така, че не е удържано). От казаното е очевидно и, че удържаното в неутвърдената пропозиция утвърждаване винаги някак си следва отношението, вървейки от референта към релатума. Тук само ще забегна напред и ще кажа, че може би е *донякъде обратното*: утвърждаването наистина безпрекословно следва отношението; но кой да бъде референтът? мисля, че утвърждаването – „логическото утвърждаване” на Ръсел (което при всяко научно откритие, отначало е индексикално – е това, което задава кое да бъде референт, а кое – релатум⁴². (' $F=m.a$ ', а не ' $m.a=F$ '⁴³, утвърждава индексикално Нютон, като след това утвърждаването му се деиндексикализира без остатък; което, не ще и съмнение, е само идеализация).

Тук стигаме до интенциоанализирания формален анализ на пропозициите на формалната логика и до проблема за логическия извод, който също според Ръсел е – епистемологически – в дълбочината си проблем на запознанството (ср. Russell 1937: §27); „отношението, по силата на което е възможно валидно да извеждаме”, според Ръсел е импликацията в пропозициите, истинни по силата на формата си (ср. пак там; ср. също §28 и §218). Засега нас ще ни интересува: какви са условията за възможност, логическите форми като априорни синтези, на ' $a \rightarrow b$ ' $\leftrightarrow$ ' $b \rightarrow a$ ' и на ' $a \rightarrow b$ ' $\leftrightarrow$ ' $b \rightarrow a$ '? – *двумерните логически форми, до които достигнахме дотук при интенционализирания формален анализ на ' $a \rightarrow b$ ', очевидно някак си вече не ни стигат*: тук вече е необходимо да стигнем до конвреса на отношението и до логически свойства като симетричност и асиметричност, транзитивност и интранзитивност и т. н. Според Ръсел пропозиция, която, бидейки истинна по силата на своята форма (и при това недоказуемо начало на – математизираната му – формална логика на отношенията), е че „всяко отношение има конверс” (Russell 1937: §28, ср. §94-5), т.е. че – ще го кажа огрубено – ‘пропозиционалната функция, че xRy имплицира и бива имплицирана от yRx , 'е истинна за всяко отношение R и за всеки две вещи x и y '⁴⁴. Като добавя, че „по-голямо и по-малко, преди и след, имплициращо и

⁴² При това сякаш по необходимост; макар и некласическа, а такава, която се е случила в практиката на формалния логик, макар и не по необходимост.

⁴⁴ „Една първична пропозиция спрямо всички отношения е, че всяко отношение има конверс, т.е. че ако R е кое да е отношение е налице е налице отношение $\bar{R}$ такова, че xRy е еквивалентно на $y\bar{R}x$ за всички

имплицирано – това са взаимно конверсни отношения” (пак там). От това следва, че проблемът, който имаме да решим, е задължително да бъде решен в общата му форма: не само за a и b , а за всеки две вещи, които – имайки големина – могат да бъдат по-големи или по-малки.

(Тук има доста очевидности на класическия модерен формален логик, които у мен събуждат съмнение и сякаш изискват Хюмистки будилник, който да ни „събуди от догматична дрямка”: преди всичко – какви са логическите данни, свидетелстващи, че всяко отношение има конверс?; след това, дори всяко отношение да има конверс, какви данни – вече не само собствено логически – свидетелстват, че конверсът на по-голямо винаги и навсякъде ще бъде един и същ – по-малко, а на преди – след и т. н. (ами ако изведнъж някога или някъде се окаже, че конверсът на по-голямо е дете на, а на преди – по-долу)? и какви логически данни свидетелстват, че логическите свойства на всички тези отношения са асиметричност и транзитивност (както си мисли Ръсел, но далеч не само той; ами дали в един свят с обратимо време ще бъде така?)⁴⁵ Истината е, че въпреки методологическите ми съмнения, Ръселовите очевидности са и мои; и те са очевидности не само на класическите модерни формални логици в нас, но и на всекидневни практики, каквито сме: *мислим квантора за всеобщност като предзададен, т.е. „всички” за нас е дезиденксикализирано без остатък, а това е само една идеализация*⁴⁶ – била тя, както би казал Бурдийо, на „логическата логика”, била на „логиката на практиката”. Но нас ни интересуват не логическите данни, които са внушили всичко това на Ръсел, и на класическия модерен формален логик изобщо, е т. н., а логическите данни, които предлага самият Ръсел).

Затова засега ще изоставя тези проблеми, за да се върна към *двумерните логически форми, без които е нерешим проблемът за условията на възможност на* $'a \rightarrow b \leftrightarrow b \rightarrow a'$ и на $'a \rightarrow b' \leftrightarrow b \rightarrow a'$ (като временно заскобя обобщения проблем). Според мен логическите данни свидетелстват, че в $'a \rightarrow b'$, *утвърждавайки $\rightarrow b$ за a , ео*

стойности на x и y . Следвайки Шрьодер ще обозначавам конверса на R с $\check{R}$.” (пак там: §28); и още: „Отношението, което е налице между b и a винаги, когато R е налице между a и b , ще наричаме *конверс* на R и ще го означаваме [...] с $\check{R}$.”, като добавя: „Отношението на R към $\check{R}$ е отношение на противоположност или разлика в смисъла.” (пак там: §94).

⁴⁵ Както на една обла маса надали отношението „в ляво от” има – без уговорки – за конверс „в дясно от”, а и надали – отново без уговорки – е асиметрично и транзитивно отношение (същото се отнася и до отношението „на запад” на обитаваното от нас земно кълбо).

⁴⁶ Която може би обаче е условие за възможност на всяко априорно синтезиране.

*ipso*⁴⁷ интенционално имплицираме предпредикатното утвърждаване на $\langle -a$ като релационно свойство на b ⁴⁸: това е условие за възможност и на взаимната импликация, и на логическия извод; а оттук според мен е очевидно, че логическият извод е валиден не по силата тази взаимна импликация, както би мислил Ръсел, а като имащ условията си за възможност в тази логическа форма, функционираща като априорен синтез, до която току що достигнах. За да уплътня предишния интенционализиран формален анализ на двумерната логическа форма, тук следва да добавим: утвърждавайки *eo ipso* в ' $a \succ b$ ' в изказаната току що пропозиция на анализа, отново *eo ipso* предпредикатно утвърждаваме $\langle$ от $\langle -a$ в тази пропозиция *като* конверс на $\succ$ от $\succ -b$ в ' $a \succ -b$ '; и за да се отнася това не само до a и b , а до всеки две вещи, които имат големина (и за да не се съмняваме, че при c и d , конверсът на „по-голямо“ ще е „дете на“), *eo ipso* утвърждаваме предпредикатно $\langle$ от $\langle -a$ $\succ$ от $\succ -b$ *като по същността си едно и също отношение, което се явява – различно – като $\langle$ откъм b и като $\succ$ откъм a , те са две негови взаимно конверсни прояви*. Тук ще обобща: всяко отношение, между всеки две вещи, които могат да бъдат негови референт и релатум, има същност, която имат две⁴⁹ взаимно конверсни прояви откъм референта и откъм релатума⁵⁰; (вж. Деянов 1993: §6; ср. Деянов 1997 и Деянов 2007а); то е като Янус, който има две лица. И отново *eo ipso*, утвърждавайки *всичко това, в него*

⁴⁷ Според Лайбниц, когато „Парис обича Елена“, *eo ipso* „Елена е обичана от него“ (ср. Wong 1980: 244).

⁴⁸ Всъщност този проблем е един забравен сюжет на невинаги заявената като такава философска логика в аналитичаната традиция, към който заслужава да се върнем. Ръсел заявява в *Принципите* „Можем да се усъмним дали една пропозиция aRb може да се разглежда като утвърждаваща aR за b или дали за b може да се утвърди само $\bar{R}a$. [...] дали релационната пропозиция е само твърдение относно референта или също така и твърдение относно релатума.“ (Russell 1937: §96; ср. §48). Мерджанов, вслушвайки се в данните на логиката, недоумява как на Ръсел може да му хрумне това, че „ a е по-голямо от“ и „ b е по-малко от“ са твърдения (Мерджанов 2009: 153). Връщайки се всъщност към същия мотив, Витгенщайн от *Трактата* заявява, сякаш е homo logicus, логически богочовек, че „Пропозицията утвърждава всички пропозиции, които следват от нея.“ (Витгенщайн 1988: 5.124), а давайки си сметка каква ужасяваща идеализация е тази мисъл, Ханс Хан му хрумва за „имплицитното утвърждаване“, вдъхновило моя интенционализиран формален анализ.

⁴⁹ Ръсел, поставяйки проблема, мисли само диадичните релационни пропозиции; би било интересно този проблем да бъде обобщен и за триадичните, и за n .

⁵⁰ Това ни връща изненадващо към статията на Ръсел от 1901-ва, мотивирана от заниманията му с Лайбниц, в която той се двоуми „[...] дали да говорим за едно отношение с два смисъла, или за две отделни отношения, между които е налице отношение на разлика в смисъла“ (Russell 1993: 300). В своята философска логика на отношенията от *Принципите* той, както бе видно, вече не се е двоумял, и, изоставяйки „едното отношение с два смисъла“, е заложил на „двете отделни отношения, между които и налице отношение на разлика в смисъла“. На свой ред, следвайки логическите данни, и мислейки Ръсел като трансцендентален логик, аз се върнах към това „едно отношение с два смисъла“ и – чрез интенциоанализиран формален анализ – мисля, че достигнах до онова, което той е имал предвид.

интенционално се имплицира предпридактното утвърждаване на $<-a$ като релационно свойство b , а на $>b$ – като релационно свойство на a .

Както си личи от пропозициите на анализа в тази философска логика на отношенията, мислена чрез Ръсел като трансцендентален логик не по своя воля, те непрестанно достигаха до проблема за индексикалите и деиндексикализирането, а аз многократно го заобикалях. Оттук нататък ще се обърна към него. *Същността на отношението се явява, макар и едновременно, винаги индексикално* – откъм една от двете вещи, които са в отношение, т.е. *от някъде*; и няма как да се яви деиндексикализирано – *отвсякъде*; при това, тъй като отношението като такова е действително съотнасящо, аз не мога да не го мисля *през* една от двете вещи – и това не е проблем на коя от тях обръщаме внимание или на изказа (тук сме при синтетичното единство на *аперцепираното*). На свой ред аз – и, тук ще си разреша да деиндексикализирам, и всяко едно аз (тъй като онтологическата съдба на всеки един от нас, е също да е индексикален – да е *Dasein*, както би казал Хайдегер) – мога да мисля отношението или да се оставям то да ми бъде сетивно дадено не отвсякъде, а само откъм моето тук, където съм сега, и ми е необходим *времеви интервал*, за да го мисля или да си го дам сетивно оттам, тъй като, когато стигна дотам, спрямо сегашното ми сега ще бъде тогава (и в това отношението не се различава толкова много от стола). Би било иначе, ако бях *homo logicus*, логически богочовек: тогава бих могъл да го мисля или да оставям то да ми бъде сетивно дадено *едновременно* отвсякъде. (Тук сме вече при синтетичното единство на *аперцепцията* и си даваме сметка, че това, което добавя тя, е времеви интервал между явяванията на същността, докато тези явявания в синтетичното единство на *аперцепираното* са едновременни). Дотук открих това, което според мен е останало в сянка зад метафората за вървенето на отношението; оттук накратко ще скицирам онова, което е останало в сянка зад вървенето на утвърждаването – вървене, което Ръсел не различава от предишното. При него функцията на синтетичното единство на *аперцепцията*⁵¹ е далеч по-видно: в ' $a' >-b'$ ' утвърждаването – като модалност на мисленето – идва винаги от това че аз съм този

⁵¹ Всички проблеми, засягащи функциите на синтетичното единство на *аперцепцията* в синтетичното единство на *аперцепираното* можеха да бъдат открити далеч по-релефно, ако ги мислехме – имайки предвид, че трябва да бъдат мислени не класически, освободени от блужаещите в Хусерловото мислене догми на класическия трансцендентализъм – през емблематичната за неговия интенционален анализ форма *ego-cogito-cogitatum qua cogitatum* (Хусерл 2002: §50, ср. §20). За съжаление в тази статия това не е възможно.

(или някой аз е онзи), който утвърждава⁵². Забележителното обаче тук е това, което бих нарекъл *изначално утвърждаване на откривателя*, което – както казах – въпреки, че вървенето на утвърждаването сякаш непрекословно следва вървенето на отношението, тъкмо то задава кое да бъде референт, а кое – релатум. Но това е проблем, който изисква да минем – като неklasически трансцендентални логици – *към проблема за априорно синтетичните пропозиции; и към това как именно те са априорно синтетични*⁵³.

За мен една статия е донякъде успяла, когато – както змията в знаменития символ – е успяла да ухапе опашката си. В това отношение може би статията ми е донякъде успешна: в нейното начало заявих, че тя няма да бъде мислене за Ръсел, а мислене чрез него и че ще бъде експериментална; и донякъде скандална особено *за обсебените от догмите на метода на логическия анализ*; и че това ще се случи, мислейки Ръсел като трансцендентален логик и избирайки метафората му за вървенето на отношението за това, чрез което ще защита убеждението си, че е продуктивно той да се мисли като такъв. Тая обаче надежда, че като – при всяка толкова дълга и витаеща из облаците на Платоновото небе статия – успях неволно да смекча както нейната експерименталност, така и нейната скандалност; е, дано не съвсем.

Библиография:

- Аспарухов, В. 2015. Субекти, пропозиции, комплекси: неявните трансцендентализми в Принципи на математиката. В: Бешкова, А., Латинов, Е., Полименов, Т. (съст.). *Логическата традиция. Сборник в чест на проф. Витан Стефанов*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, стр. 96-114.
- Аспарухов, В. 2017. Трансценденталните пластове във философската логика на Ръсел. В: *Критика и хуманизъм*, кн. 47, бр. 1/2017, стр. 441-472.

⁵² Както вече казах това утвърждаване само по себе си не е психологическо, то е индексикално; и когато то бива дезиндексикализирано – да се каже „без остатък“ е идеализация – то се оказва Ръсelloво „логическо утвърждаване“. Психологическо то става само, ако, да кажем, утвърдиш за баба си, че е възкръснала, за един леген, че е шлемът на Мамбрино, или че в небето лети ято от розови слонове.

⁵³ Но с който, както тихомълком обещах в увода на тази статия, достигнах и до онези проблеми, които преди всичко мотивират заниманията на Валентин Аспарухов.

- Аспарухов, В. 2018а. *Ръсел: философската логика и проблемът за логическата форма*. София: Булгед.
- Аспарухов, В. 2018б. Логически опит, логическо въображение, неопределими понятия. В: *Καίρος*, бр. 3/2018, стр. 128-136.
- Аспарухов, В. 2019. Кант или Кант(ор). В: *Философия Аз Буки*. (под печат).
- Витгенщайн, Л. 1988. Логико-философски трактат. В: Лудвиг Витгенщайн. *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство.
- Грифин, Н. 2014. [За пропозиционалното единство, отношенията и логическата форма: Ръсел – 1903, 1904, 1913]. (превод на български език: Т. Петков). В: Аспарухов, В., Деянов, Д., Петков, Т., 2014, 2016. *Рийдър по формална и философска логика. (РФФЛ)*. В: Електронен архив на Катедра „Философия“ и катедра „Социология и науки за човека“ (с приложение 2: текстове от архив на ИКТС от 2016).
- Деянов, Д. 1984. Всекидневието на науката и неговата логика. *Социологически преглед*. (специален брой, посветен на конференцията Гьолечица '83).
- Деянов, Д. 1993. Външни отношения или релационни свойства (опит за философско-логически анализ). В: *Философски алтернативи*, бр. 1.
- Деянов, Д. 1997. Философската логика в един епистемологически ръкопис. В: Ръсел, Б. 1997. *Теория на познанието*. София: Критика и хуманизъм, с. 7-20.
- Деянов, Д. 2007-8. Лекции по Философска логика. ПУ „Паисий Хилендарски“.
- Деянов, Д. 2007а. 'Спасов и Ръсел: „Релационни свойства“ и „смисъл на отношението“', В: сп. *Философия*, кн. 3/2007.
- Деянов, Д. 2007б. „Границите на мисленето“ и „логиката на практиката“. *Алтера академика*, кн. 3: 49-64.
- Деянов, Д. 2015. Предговорите на *Трактата* – да се разомагьоса Витгенщайн. В: Бешкова, А., Полименов, Т., Латинов, Е. (съст.). *Логическата традиция (В чест на проф. Витан Стефанов)*, София, УИ „Св. Климент Охридски“, с. 136-144.
- Деянов, Д., Петков, Т. 2008. Проблемът за утвърждаването в Ръселовтата философска логика от 1903 г. В: Доклад на сесията: *Философската логика от началото на 20 век и границите на логическото*.
- Кант, И. 1992. *Критика на чистия разум*. София: БАН.
- Карнап, Р. 2014. Старата и новата логика (откъси). Превод: Т. Петков. В: Аспарухов, В., Деянов, Д., Петков, Т., 2014, 2016. *Рийдър по формална и философска логика. (РФФЛ)*.

В: Електронен архив на Катедра „Философия“ и катедра „Социология и науки за човека“ (с приложение 2: текстове от архив на ИКТС от 2016).

Карнап, Р., Нойрат, О, Хан, Х. 2014. [Логическият анализ и отхвърянето на априорните синтези (манифест на Виенския кръг)]. От: Герджиков, С., Янакиев, К. (съст.) 1999. *Философия на науката (антология)*. София: ЛИК. В: Аспарухов, В., Деянов, Д., Петков, Т., 2014, 2016. *Рийдър по формална и философска логика. (РФФЛ)*. В: Електронен архив на Катедра „Философия“ и катедра „Социология и науки за човека“ (с приложение 2: текстове от архив на ИКТС от 2016).

Мамардашвили, М. 2004. *Избрано. Класическа и неklasическа рационалност*. Съст. Д. Деянов. София: Изток-Запад.

Мерджанов, Н. 2009. Върху логическия статус на мезоотношенията. В: Мерджанов, Н. 2009, *Логически съчинения*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, с. 139-172.

Минева, М. 2018. Епистемология на логиката и проблемът за логическия опит. В: *Καίρος*, бр. 3/2018, стр. 137-145.

Минева, М. 2019а. От „Капиталът“ като шанс пред логики на диалектическото към проблема за субектността при абдуктивния извод. В: *Социологически проблеми. Извънреден брой*, (под печат).

Минева, М. 2019б. Проблемът за абдуктивния извод: между магията и разوماгьосването. В: *Социологически проблеми. Извънреден брой*, (под печат).

Петков, Т. 2008. Истинност и утвърденост в „Принципи на математиката“. В: *Философия*. бр. 3-4, 2008, с. 54-57.

Петков, Т. 2010. Ръсел, философската логика и отношенията. В: *Критика и хуманизъм*, кн. 31, бр. 1/2010.

Ръсел, Б. 1914. [Ръкописите от 1904 г. и загадката на анализа на логическите форми от 1913 г.]. – Ръсел, Б. За функциите (откъси). Фундаментални понятия (откъси). Превод: Т. Петков. В: Аспарухов, В., Деянов, Д., Петков, Т., 2014, 2016. *Рийдър по формална и философска логика. (РФФЛ)*. В: Електронен архив на Катедра „Философия“ и катедра „Социология и науки за човека“ (с приложение 2: текстове от архив на ИКТС от 2016).

Ръсел, Б. 1997. *Теория на познанието*. София: Критика и хуманизъм.

Спасов, Д. 2010. *Логика, основана на онтология*. (съст. Деянов, Д.). София: Изток-запад.

Тенев, Д. 2013. *Отклонения. Опити върху Жак Дерида*. София: Изток-Запад.

- Хайдегер, М. 2014. [Формализации и формални указания.] Из: *Въведение във феноменологията на религията*. Превод: Дарин Тенев; редакция: С. Събева. В: Деянов, Д., Петков, Т. 2014. *Рийдър Праксеологически обрат в логиката*. Електронен архив на Катедра „Социология и науки за човека“, ПУ.
- Хан, Х. [Имплицитното утвърждаване.] Логиката, математиката и познанието на природата (откъси). Превод: Т. Петков. В: Аспарухов, В., Деянов, Д., Петков, Т., 2014, 2016. *Рийдър по формална и философска логика. (РФФЛ)*. В: Електронен архив на Катедра „Философия“ и катедра „Социология и науки за човека“ (с приложение 2: текстове от архив на ИКТС от 2016).
- Хилтън, П. Да започнеш от анализа (откъси). Превод: Т. Петков. В: Аспарухов, В., Деянов, Д., Петков, Т., 2014, 2016. *Рийдър по формална и философска логика. (РФФЛ)*. В: Електронен архив на Катедра „Философия“ и катедра „Социология и науки за човека“ (с приложение 2: текстове от архив на ИКТС от 2016).
- Хусерл, Е. 2002. *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*. (превод на български език: С. Събева). София: Критика и хуманизъм.
- Deyanov, D. 1990. Transcendentalism and Incommensurability of Scientific Traditions. In: *Critique and Humanism*, Special issue.
- Husserl, E. 1931. *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*. Trans. G. Peiffer and E. Levinas. Paris: Armand Colin.
- Russell, B. 1937. *The Principles of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press; 2nd edn, London: George Allen and Unwin.
- Russell, B. 1993. *Toward The Principles of Mathematics*. Ed. By G. Moore In the *Collected Papers of Bertrand Russell*; v. 3). London and New York: Routledge.
- Russell, B. 1994. *Foundations of Logic, 1903-05*. Ed. by Alasdair Urquhart with the assistance of Albert C. Lewis. (*Collected Papers of Bertrand Russell*; v. 4). London: Routledge.
- Wong, D. 1980, Leibniz's Theory of Relations. In: *The Philosophical review*. LXXXIX, № 2 (April 1980), pp/ 241-256.

ЛОГИЧЕСКИ ОПИТ, ЛОГИЧЕСКО ВЪОБРАЖЕНИЕ, НЕОПРЕДЕЛИМИ ПОНЯТИЯ¹

Key words: experience, faculty of imagination, concept, logical experience, logical imagination, indefinables;

Abstract: The article is organized as follows: (1) „experience“, „faculty of imagination“ and „concept“ which are essential part from Kantian transcendental analytics are separated and considered; (2) the goal is for these concepts to be grasped not as founding the principles of knowledge of understanding but through the question of what is heterogeneous in their nature; (3) in this relation, non-reason elements in the content of these concepts acquire a key importance; (4) it is demonstrated how, modified to some extent, these concepts are used in the context of early analytic philosophy; (5) moreover, „logical experience“, „logical imagination“ and „indefinable“ will come out as related in a philosophical-logical constellation that is visible in Russell's epistemological *Manuscript* of 1913 and *Our knowledge of the External World*; (6) an attempt is made of interpretation (analysis) of the concept of „experience“, defined as „acquaintance with the logical form“ which is its implicit primary ingredient.

За всеки внимателен читател на *Критика на чистия разум* е безвъпросно ясно, че „опит“ (erfahrung), „способност за въображение“ (einbildungskraft) и „понятие“ (begriff) се групират в рамките на трансценденталната аналитика и армират носещата греда на това първо подразделение на трансценденталната логика. Доколкото е ангажирана с принципите на разсъдъчното познание, аналитиката или „логиката на истината“ (Кант, 1992: 137), в противовес на диалектиката или „логиката на илюзията“ (Кант, 1992: 136), следва да разложи познанието на разсъдъка до съставните му елементи.

Ако разхлабим, от една страна, претенцията за пълно описания на употребите на горните понятия в първата *Критика* и ако се откажем да ги мислим преди всичко като фундаращи принципите на разсъдъчното познание, вероятно ще можем да достигнем до нечистото в техния произход, обозначено с великолепната метафора за „произхода на онази мнима царица“, който се извлича „от плебейските среди на обикновения опит“ (Кант, 1992: 42). Ще можем да доловим онова от тях, което е свързано с друга способност на духа и е белег за хетерогенните им корени. Нека накратко разгънем този експеримент.

¹ Статията е резултат от работа по програма „Некласическа трансцендентална логика“ към сектор по Философска логика, Институт за критически социални изследвания.

Понятието „опит“ има ясни характеристики, удържащи го в орбитата на трансценденталната аналитика: „за всеки опит и възможността му се изисква разсъдък“ (Кант, 1992: 275); „опитът е първият продукт, който разсъдъкът ни създава“ (Кант, 1992: 73). С други думи, условие за възможността на опита са функциите на разсъдъка, които го формират и структурират чрез категории. Но в понятието има и примеси, индикативни за хетерогенния му произход (природа). Опитът е цялост от даденото чрез сетивата и отдаденото от разсъдъка, той е смесено познание, „собствената за разсъдъка почва“ (Кант, 1992: 496), в чиято среда живее общият, „но непознат на нас корен“, от „който може би произлизат... два клона на човешкото познание... сетивност и разсъдък“ (Кант, 1992: 96). Кант ще използва подобна метафора и в началото на трансценденталната логика, когато, отдавайки дължимото на изискването за „чистота“, вместо за „почва“ и „корен“, ще говори за познанието, като произлизащо „от два основни извора на духа... рецептивността на впечатления... и спонтанността на понятията“ (Кант, 1992: 129). Както и да видоизменя метафорите си обаче, и чрез двете той удържа сдвоеното, съотнесеното, дуалното, хиле-морфичното, възможното (съгласуващото се с формалните условия на опита) и действителното (свързаното с материалните условия на опита). Удържа онова *conditio sine qua non* (свързаността на апостериорното и априорното), без което изобщо не би могло да се говори за опит. В крайна сметка удържа онова, което гарантира композитния характер на опита – възприятията и тяхната синтеза, „възприятията, доведени посредством категории до единството на аперцепцията (Стоев, 2010: 158).

Нека сега обсъдим накратко „способност за въображение“ и „понятие“, като първо отличим характеристиките, които ги сродяват с разсъдъка и с това самото ги разграничават от сетивността. Доколкото и двете понятия са определени посредством спонтанност, можем да сме сигурни, че родословието им се разгръща в рамките на аналитиката на разсъдъка. „Способността за въображение“ е спонтанна синтеза на многообразното, която сводява сетивност и разсъдък, а „понятие“-то е израз на спонтанността на мисленето и в този смисъл в неговата природа на пръв поглед няма нищо сетивно. Въпреки че лидиращите им специфики са дейност и спонтанност, и в двете бихме могли да се натъкнем на някои примеси. За понятията, например, е от съществено значение това, че дори и да не се отнасят към предмети, те все пак се отнасят към признаци на предмети. Всяко „отнасяне към“ обаче, предполага полюс, празно място. Нека припомним прочутото: „мислите без съдържание са празни, нагледите без понятие са слепи“ (Кант, 1992: 130). При все че е предположена празнота, в Кантовите разсъждения няма и намек за това, че признаците биха могли да са вътре в понятията. Те обаче могат да бъдат подведени под тях. Въпреки че са изцяло интелектуални, в понятията все пак има някаква вътрешност (която, разбира се, не трябва да се схваща като

утроба, като пространствено обособено вместилище, а като валентност, като възможност за допълване с наглед или признак, основан на наглед), чиито хилетични очертания се изпълват благодарение на собствената им синтетична функция. Ако се разглеждат без връзка с многообразието на нагледа, тази функция не може да бъде доловена. В този пункт Кант изглежда безвъпросно ясен, защото „само от понятия не може да се получи никакво синтетично познание, а само аналитично“ (Кант, 1992: 116). В подобен план, струва ми се, можем да мислим и „способността за въображение“. Чрез нейната синтетична функция, заобикаляйки самата способност, т.е. посредством онова, което способността продуцира – образите – тя се оказва примесена с елементи, различни от ареала на разсъдъка. Способността за въображение „е дейна способност за синтезата на многообразието, която трябва да превърне многообразието на нагледа в образ“ (Кант, 1992: 205). И понеже проявите на споменатото многообразието на нагледа се срещат по отделно и разпиляно, Кант приема, че трябва да е налице нещо, което да ги свързва. Но въпросното няма как да се отнесе към сетивото, понеже всичко сетивно е с това самото и рецептивно, а не дейно. Тук неговото решение е свързано със съществуващата в нас „дейна способност за синтезата на това многообразието... способност за въображение..., чиято дейност... непосредствено върху възприятията“ (пак там), Кант нарича апрехензия. Така въображението се оказва „необходима съставна част на самото възприятие“.

Вероятно учената публика би очаквала на това място антракт, превключване между действията, размяна на декори и концептуални дрехи. Огромна, в смисъл непосилна и несъразмерна на намерението тук би стояло междината, което отваря Хайдегер и неговия прочит на Кант. Затова изкушението, идещо от така важния акцент върху трансценденталната способност за въображение от 1929 г. тук ще остане, вместо интригуващо междинно действие, просто междуметие.

Нека сега се отклоним от Кьонингсбергския образец, за да се насочим към някои сред употребите на горните термини в контекста на ранната аналитична философия. В новата ситуация те – но вече мислени различно, понеже се е модифицирала парадигмата, в която те работят, а с нея и границите им – формират нова, несистематична носеща конструкция, която, изкривявайки донякъде Ръсел, бихме могли да наречем философска логика. В какъв смисъл несистематична, защо изкривявайки и защо философска логика? Несистематична е, защото избягва процедурата по антиципация и така отваря възможността нещо да възникне, без да бъде очаквано. Да се случи, а не да се получи. От друга страна, за философската логика бащата на логицизма говори твърде пестеливо и на фона на този дефицит каквото и да добавим към казаното от него, то вероятно ще се схване като изкривяване, като изречено в повече от онова,

което, макар и дълбоко вълнувало го, той си е разрешил да изговори. Без изобщо да се допуска каквото и да е влияние от Кант, може да се приеме, че, съгласно така стеклите се „епистемологически“ обстоятелства (т.е. тогава, когато Ръсел вече е подминал темата за основанията на логическото и се е ангажирал с търсене на принципите и границите на теорията на познанието)² „логически опит“, „логическо въображение“ и „неопределими понятия“ ще се окажат свързани. За връзката им съдим най-вече от *Ръкописа* от 1913 г. и *Нашето познание за външния свят*. Каквито и уговорки да се направят по отношение на Ръселовата епистемология, първото обстоятелство, което не бива да се пропуска е, че тя често мигрира в онтологическия регион – допуска „със сигурност съществуването на такова нещо като *логически опит*“. Последният е схващан като „онова непосредствено знание, което е различно от съждението и което ни прави способни да разбираме логическите термини“ (Ръсел, 1997: 160). Опитът е предпоставен като „нещо“, като със сигурност съществуваща „определеност“, която дори и да не може да бъде дефинирана прецизно, все пак има характерна логическа идентичност. Тук онтологическата интерпретация ще бъде изоставена, за да се потърси достъп до Ръселовото разбиране за опит в режима на сравнението с образа на класическия трансцендентализъм³. Какво се забелязва най-напред? Понятието „опит“ изглежда хомогенно, не се основава на разсъдък, не е продукт на разсъдъка и не е обусловено от функциите на последния, които в традицията на трансцендентализма го структурираха посредством категории. Зад него не се мисли дискурсивност, или основана на общи признаци функция на мисленето, а напротив, вижда се чиста непосредственост. Принципът на опитното знание изглежда е: колкото по-непосредствено, толкова по-истинно. Опитното знание, също така, е радикално различено от съждението и именно тази разлика е основанието, посочено във връзка с разбирането на логическите термини. Макар и хомогенно, опитното Ръсел мисли и като анализируемо, като съставно. Без да е сигурен кои точно са съставните му елементи и дали са някак си свързани, той все пак смята, че, „каквото и да е крайният анализ“ в опита е откроява „първична съставка“

² През 1912 г. британският философ пише кратки бележки, за които се е надявал, че впоследствие ще прорастват в нещо по-значимо – трактат по логика или поне статия, обсъждаща корените на логическото. Година след като изоставя бележките и вярва, че намеренията му ще бъдат продължени от Витгенщайн, Ръсел започва работа по ръкопис, изследващ проблеми на познанието. От писмата му по онова време съдим, че, поне като замисъл, теоретико-познавателният му проект е бил съизмерим с *Principia Mathematica*. За съжаление ръкописът е окончателно изоставен някъде около четиристотната страница. Повече вж. (Еймз, 1997: 21-9; Russell, 1992: *Preface*).

³ При все че е обесивно, ще се въздържим от желанието да се „покатерим“ по някои от „стълбите“ на *Трактата*, за да се доберем до „правилното виждане“. Няма как да се пренебрегне обаче това, че посредством отричането на „логическия опит“ Витгенщайн обосновава легитимността на разбирането си във връзка с природата на логиката и самобитността на трансценденталистката си позиция. Афоризъм 5.552 казва: „Опитът, от който се нуждаем за разбирането на логиката... не е никакъв опит. Логиката е преди всеки опит...“ (Витгенщайн, 1988: 104). Скрытият зад казаното мотив всъщност поддържа всеобщността и единствеността на логиката и изтласква изненадите от нейните селения.

– „запознанството с логическата форма“, „предпоставено не само в експлицитното знание за логиката, но и във всяко разбиране на пропозиция“ (Ръсел, 1997: 162). Веднага след първичната съставка, той ще открие и дисперсира секундарните характеристики на опита. Те са резултат най-вече от фините наблюдения във връзка със запознанството на няколко типа (логически) обекти – партикулярии, универсалии, чисти логически обекти (логически форми). Ръсел вижда неща с различаващи се характеристики и настоява, че „отношенията към различаващи се по логическия си характер обекти трябва също да се различават по своя логически характер“. Оттук, според него, „има известна неточност при употребата на една и съща дума *запознанство* за непосредственото опитно преживяване на тези три вида обекти“. В крайна сметка, отчитайки полюсното срещуствие на логическо и познавателно, той ще признае, че „тази неточност няма кой знае какво значение, тъй като и трите вида запознанство изпълняват една и съща функция: осигуряването на данни за съденето и умозаклучаването“ (Ръсел, 1997: 163). Нека тук подчертаем следното: първо, че логическият опит не се разгръща в режима на обичайната за трансценденталния субект дистинкция материално-формално, а се случва в стихията на преживяванията; второ, вместо да очаква и засреща даденото, опитът извлича данни – данните на логиката, които са и данни за (пред) логиката, т.е. в опита има дейностна компонента, която обаче не предполага активен трансцендентален субект, а е израз по-скоро на волевата страна на познаващото, на волята за знание; и накрая, видяната „първична съставка на опита“, или „запознанството с логическата форма“ Ръсел ще нарече „логическа интуиция“ (наглед) и ще я мисли като условие за разбиране (с езика на Кант, като апрехендиране, апрехендираща синтеза или синтеза на възприятието) както на логическите термини, така и „във всички случаи, когато разбираме дадено изказване, без да сме запознати с комплекса, чието съществуване би придало истинност на изказването“ (Ръсел, 1997: 164). Накъсо, без да сме сигурни какво всъщност е видял и до какво точно се е надявал да достигне, чрез анализа на опита през 1913 г. Ръсел открива донякъде неочакваната му първичната съставка – „запознанството с логическата форма“. За последната Деян Деянов казва, че е „условие за възможност да свържем съставките на един комплекс в един ,умствен синтез“ – дори когато те не са свързани (Деянов, 2007: бел . 18, ??). Той, следвайки Ръсел, вижда и казва нещо повече от него, а именно, че „запознанството с логическата форма... е запознанство с априорен синтез, логически предшестваш ,умствения синтез“⁴, за който говори *Ръкописът* от 1913 г.“ (пак там).

⁴ В края на „Данните на логиката“ британският философ твърди, че разбирането на логически термини и думи, както и разбирането на изказвания, в които участват например „а подобие и в... не би било възможно, ако не знаехме как трябва да ги свържем... ако не бяхме запознати с формата на двуместния комплекс“ (Ръсел, 1997: 164). Но откъде възниква това знание „как“, това пред-знание, което „е налице

Очевидно е, че още със заглавието на настоящия текст се формира очакването за взаимно оглеждане в перспективата на ранната аналитична философия на логически мислените „опит“, „въображение“ и „неопределими“. Дали подобен ход е правомерен в рамките на пестеливия жанр на статията? Надеждата беше, че подобно констелативно изяснение може да се случи в рамките на едно кратко и лаконично изложение. Уви, оказа се напразна. С напредването на текста започнаха да се появяват непренебрежими сюжетни линии, които задължаваха да бъдат интегрирани. От това пострада предварителния замисъл, но затова пък се даде шанс за формирането на нещо различно, от което, редно е да се признае, отпаднаха темите за „логическото въображение“ и „неопределимите понятия“. Към тях ще се върнем другаде.

Сега, опирайки се на откритието на логическия опит и на „запознанството с логическата форма“ като негова първична съставка, бихме могли да си разрешим няколко думи по повод магическата фраза „истини по силата на своята форма“. Както е известно, залозите зад нея далеч надхвърлят обикновено езиково проявяване. Ръсел я използва, за да дефинира логиката, като настоява, че фундаменталната ѝ характеристика се отнася до логическите пропозиции. Изразът е релевантен единствено за тях. Само за тях може да се каже, че са „истинни по силата на своята форма“ (Russell, 1937: xii). Той не се среща в *Ръкописа* от 1913 г., само веднъж се среща в *Нашето познание за външния свят* (1914), но затова пък употребата му е обилна във второто издание на *Принципи*-те, където намираме признанието, че не може да се предложи „ясна концепция за това какво се има предвид, когато казваме, че една пропозиция е *истинна по силата на своята форма*“ (пак там). Онова, което през 1937 г. Ръсел не иска да си спомни е, че вече е обсъждал проблема и сякаш окончателно го е решил. Но за каква окончателност бихме могли да говорим след подривното въздействие на Витгенщайн. *Трактат*-ът е обезличил всичко около философската логика в това число и скромната Ръселова

преди да започне експлицитното мислене за логиката“ (Ръсел, 1997: 162)? Макар да се привижда като идентично със запознанството, може ли то да е различно от него, преди всичко поради това, че не се занимава с осигуряването на данни? Отговорът е да, ако Ръсел различаваше даденост от данни. Знанието „как“ е обусловено от даденото, докато запознанството служи за извличане на данни. Да допуснем, че Ръсел би приел трансценденталистко обяснение на тази дистинкция. Тогава той вероятно би приел, че е възможно знанието „как“ да възниква заедно със синтеза на възприятията, т.е. формата да се поражда в синтеза на възприятията. Би приел, че знанието „как“ е самият априорен синтез, който поражда логическата форма, за да е възможно впоследствие запознанството с нея. Ако разширим експеримента и решим да го опишем с език, различен от този на класическия трансцендентализъм би се получило следното: редицата на условията е свързване – свързано – запознанство с логическата форма. По-разгънатият вариант е: в своето практическо всекидневие познаващото засреща неща, които са не просто отделности, но и потенциалности, т.е. носят в себе си възможности за съставяне – в резултат на това засрещане хаотичните възприятия на познаващото, което не е активния трансцендентален субект на класиката, се овладяват и впоследствие свързват благодарение на неговата воля за свързване (формиране) – така се появяват логическите форми (самото свързано) – за да е възможно запознанството с тях.

увереност във връзка с характера на проблемите ѝ. В края на май 1913 г., когато „интелектуалната парализа“ постепенно е обгръщала мисълта му, той, експериментирайки около понятието „самоочевидност“ в контекста на епистемологията (при все че е пренебрежимо, това уточнение се прави, понеже самоочевидността се мисли като свойство на съжденията, а не на пропозициите, които са приоритет по-скоро на онтологически интерес), ще напише малко преди да изостави работата по своя *opus minora* следното:

„Самоочевидността е свойство на съжденията, състоящо се във факта, че в същото опитно преживяване, в което се преживяват, те са придружени със запознанство с истинността им“ (Ръсел, 1997: 230).

Нека тук добавим някои акценти. Пропозициите, в това число и логическите са характеризирани посредством свойство, основано на факт. Що за характеристика трябва да е това, априорна или апостериорна е тя? Казано с езика на Витгенщайн от *Трактата*, фактите са функции на случая, те сочат, че нещо е така-и-така, макар да е било възможно да бъде и другояче. Фактите еднозначно се групират около полюса на апостериорността и следователно пропозиции, определени посредством свойство, основано на факт не могат да бъдат други освен апостериорни. Пропозициите, в това число и логическите или „истинни по силата на своята форма“ са апостериорни. Този им характер е подсилен с това, че те – заедно със собствената им истинност – се преживяват опитно, което ще рече, че въпросът за истинността им трансцендира изискването за съответствие, за съгласуваност с нещо външно за самите тях – факти, състояния на нещата и др. под. Нещо повече, логическите пропозиции и нещата, за които те говорят – логическите форми – се пораждат случайно, в спонтанен акт на преживяването им, като спонтанността на последния няма връзка с активен трансцендентален субект. Тя е израз по-скоро на конкретно жизнено събитие, на обстоятелство, породено от практиката, от стихията на живота. Но от друга страна в логическите пропозиции, доколкото са „истинни по силата на своята форма“, би трябвало да има нещо, която трансцендира случая, случайността и стихийността. Нещо от природата на ума, отдадено от ума в полза на необходимостта. Стана дума по-горе, че Ръсел го е открил и определил като „първичната съставка на опита“, като „запознанството с логическата форма“. След неговото откритие и без да се изпада в противоречие, можем да настояваме също, че логическите пропозиции са и априорни. Какво се оказва, логическите пропозиции са едновременно апостериорни и априорни, но не ги прави противоречиви. Как е възможно това? По същия начин, по който за познанието е възможно да се каже, че „започва с опита“⁵ и че не е задължително всичките ни

⁵ За да се изведе оттук понятието „a posteriori“.

познания да „възникват от опита“⁶, (Кант, 1992: 73-4), може да се твърди, че логическите пропозиции са едновременно апостериорни и априорни. Това важно откритие е останало непрояснено както за самия Ръсел, така и за гениалния му ученик в логиката.

Именно Витгенщайн може да бъде подозиран за това, че чрез силата на специфичната си трансценденталистка претенция прикрива апостериорността на логическото. Съвсем съзнателно преди малко бе използван езика на *Трактата*, за да се обсъдят сега основанията за споменатото подозрение. Макар едва наскоро да се открие неговата релевантност, то има твърде изобилна предистория. В една своя статия от 2010 г. Мартина Минева го долавя и донякъде обсъжда. Целта на изследването ѝ тогава бе да се разгледа афоризъм 5.552 и да се проследи аргумента на Витгенщайн срещу допускането на „логически опит“, но в полза на едно „динамично дискуссионно поле между Ръсел и Витгенщайн“ (Минева, 2010: 73-4), в което да бъдат разгледани и евентуално разрешени някои от проблемите на философската логика. Сега ще скицираме набързо очертанията на споменатото „поле“ чрез смисловите му иновации и основните му библиографски индикатори, подредени хронологично: първите му очертания изглежда могат да се отнесат към идеята на Деян Деянов (Деянов, 2007: 61) за продуктивността на полемиката около логическия опит и дълбинната ѝ трансценденталистка мотивация (посвоему различна у Ръсел и у Витгенщайн) и хрумването му, че Витгенщайн реабилитира „логическия опит“ от Ръселовия *Ръкопис* посредством ключовото за *Философски изследвания* понятие „граматическо наблюдение“; на следващо място стои интерпретация на Стефан Попов, която, оттласквайки се от „Някои бележки за логическата форма“ (1929), акцентира върху разделението между логиката и нейното приложение, а с това и върху евентуалната промяна на възприетия в *Трактата* възглед за логическото, основан на презумпцията за единствеността на логиката и липсата на изненади в нея (Попов, 2008: 112-118); от въпросната интерпретация взема повод изследването „Епистемология на логиката“ на Мартина Минева, за щастие публикувано, след дълго отлагане, в настоящия брой на *Κайрос* (вж. Минева, 2018: 137-145). В този текст се проблематизира понятието „логически опит“ в контекста на епистемология на логиката, за да потърсят потенциалите му назад към преосмисляне на някои от пропозициите на *Трактата*⁷ и напред към *Философски изследвания*⁸, както и в границите на

⁶ За да се изведе понятието „a priori“.

⁷ Що се отнася до *Трактата*, се посочва, че „подобен тип опит“ е немислим, заради доминацията на „изобразителното отношение между света и езика“, която „не позволява да се формулира езиково тяхната изоморфия“ (Минева, 2018: 138).

⁸ Що се отнася до *Философски изследвания*, се казва, че „се разширява проблемът за непредзададеността на формите, а оттук и този за необходимостта от логически опит“, откъдето следва, че „Витгенщайн се освобождава от стремежа за обосноваване на неограничената всеобщност и общовалидност на логиката“ (Минева, 2018: 143).

допускането за непредвидимост и непредзададеност на логическите форми; именно последното е подето и самостоятелно тематизирано, през идеята за „динамиката на логическите форми“. Тя се обвързва със схващането за темпоралността им и се настоява, че „проблемът е поставян под две силно различаващи се, но... понякога неразличавани форми“ (Деянов, 2016: 452-463);

Тук вече може да се даде израз на следната надежда. Макар и с известни грапавини, обсъжданията във връзка с трите понятия и най-вече около „логически опит“ не бяха напразни. Въпреки обичайната подозрителност по отношение на това дали носят и добавят някаква полемична стойност, надеждата е, че мисленото и казаното ще намери своето място посредством споменатото на няколко пъти вече „динамично дискуссионно поле“, в което пребивават проблемите на философската логика.

Библиография:

- Витгенщайн, Л. 1988. *Логико-философски трактат*. В: *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство.
- Деянов, Д. 2007. Границите на мисленето и логиката на практиката. *Алтера академика*, кн. 3.
- Деянов, Д. 2016. Логическите форми: непредвидимост и непредзададеност. В: Осиковски, М. (съст.) *Християнство, история, метафизика. Юбилеен сборник в чест на проф. К. Янакиев*. София: Фондация „Комунитас“.
- Еймз, Е. Р. 1997. Увод (към английското издание). В: Ръсел, Б. *Теория на познанието*. София: Критика и хуманизъм.
- Кант, И. 1992. *Критика на чистия разум*. София: БАН.
- Минева, М. 2010. Проблематизирането на логическия опит: Ръсел и Витгенщайн. В: *Философия*, бр. 1/2010.
- Минева, М. 2018. Епистемология на логиката и проблемът за логическия опит. В: *Κайрос*, 3/2018.
- Попов, С. 2008. *Витгенщайн: аналитика на мистическото*. София: Алтера.
- Ръсел, Б. 1997. *Теория на познанието*. София: Критика и хуманизъм.
- Стоев, Хр. 2010. *Понятията в „Критика на чистия разум“*, София: Изток-Запад.
- Russell, B. 1926. *Our knowledge of the External World*. London: Routledge.
- Russell, B. 1937. *The Principles of Mathematics*, New York: W.W. Norton.
- Russell, B. 1992. *Logical and Philosophical Papers 1909-13*. The Collected Papers of Bertrand Russell Vol. 5. London: Routledge.

ЕПИСТЕМОЛОГИЯ НА ЛОГИКАТА И ПРОБЛЕМЪТ ЗА ЛОГИЧЕСКИЯ ОПИТ²

Key words: epistemology of logic, logical experience, logical form, unpredictability, unprejudicedness, grammatical observation.

Abstract: The text aims to outline the perspective of Ludwig Wittgenstein's article "Some Remarks on Logical Form" (1929) by questioning the notion of logical experience and to show that where Wittgenstein discusses logical problems related to experience, the problems in fact belong to the epistemology of logic. It is emphasized that in 1929 there is an unpredictability of logical forms, and along with that there is a return to the notion of logical experience, which is denied in the *Tractatus Logico-Philosophicus*. Against this background, it is showed that in *Philosophical Investigations*, with the notion of grammatical observation as analogous to the notion of logical experience, the problem of unpredictability of logical forms extends into a problem of the unprejudicedness of different logics of language games. The main conclusion of the text is that in the *Tractatus* it is impossible to speak of the epistemology of logic due to the denial of logical experience, but it is possible in 1929, through the introduction of aposteriority in the analysis of phenomena, as it is also possible in *Philosophical Investigations* (1953), but under the assumption that Wittgenstein is considered as a predecessor of the praxeological turn in logic.

В книгата „Витгенщайн: аналитика на мистическото“ Стефан Попов предлага продуктивен прочит на статията „Някои бележки върху логическата форма“ на Витгенщайн от 1929 година. С това се задава нова гледна точка, от която би могла да се разглежда „съдбата на логическото изобщо“ (Попов 2008: 116). Онова, върху което ще съсредоточа вниманието си в този текст, тръгва от заявеното от Попов, че изводите на Витгенщайн от 1929 година са всъщност „гранична позиция, от която може да се погледне назад към *Трактата*, но и напред, към следващото развитие на Витгенщайн“ (Попов 2008: 114). Ето защо ще се опитам да предложа възможност за обсъждане на логиката не само през идеите на Витгенщайн от 1929 година и тяхното оглеждане в „Трактата“, но ще дам и погледа напред към „Философски изследвания“. Смятам, че това е възможно да се случи най-ясно чрез понятието за логически опит, на което Бъртранд Ръсел държи може би най-отчетливо през 1913 година в своя непубликуван ръкопис „Теория на познанието“³. Въпросът за опита, от който се нуждаем, за да

¹ Катедра „Философия“, Философско-исторически факултет, Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“, ул. „Цар Асен“ 24, 4000 Пловдив.

² Статията е резултат от работа по програма "Некласическа трансцендентална логика" към сектор по Философска логика, Институт за критически социални изследвания.

³ Казвам „най-отчетливо през 1913 г.“, защото, както забелязва Аспарухов „за да се анализира анализа в ранните текстове на Ръсел, е нужно да се следва плътно интуицията му за философска логика и, което е същото, да се търси достъп до онази terra incognita, до логическия опит, несъмнено обвързващ философската логика с регистъра на логическата емпирия“ (Аспарухов 2017а: 449). Проблематичността

разбираме логическите термини се разглежда от Ръсел в глава IX *Данните на логиката* от ръкописа, където той твърди, че: „със сигурност съществува такова нещо като ‘логически опит’“, който се нарича „запознанство с логическите обекти“ (Ръсел 1997: 160). Всъщност още през 1903 година, макар и все още да не се дефинира като логически опит в *Принципи на математиката* за Ръсел става ясно, че философската логика и философията са съществено различни от математико-логическото изследване, а през 1913 г. всеки „умствен синтез“ се базира на „запознанство с логическата форма, което може да се нарече ‘логическа интуиция’“ (Ръсел 1997: 164). Основен обект на това запознанство е логическата форма, която, бидейки начин на свързване на съставките в комплекс, може да се приеме за априорен синтез, правещ възможно свързването. При Витгенщайн в *Трактата* е невъзможен подобен тип опит, тъй като неговото схващане за изобразителното отношение между света и езика не позволява да се формулира езиково тяхната изоморфия и това е ясно забележимо чрез фундаменталната противоположност между „казано“ и „показано“ в *“Трактата“*. Проблемът за липсата на необходимост от логически опит в „Трактата“ и за невъзможността на философската логика като легитимна дейност по постигане на достъп до логически данни според Витгенщайн съм проблематизирала и другаде вж. Минева 2014. Докато там обаче поставих акцент върху противоречивостта на тази теза с цялостния статут на пропозициите в „Трактата“, то тук, обръщайки се отново към по-късни творби като „Някои бележки за логическата форма“ и „Философски изследвания“, където е налице специфично възвръщане към идеята за логически опит, ще се опитам да акцентирам повече върху по-общия проблем за епистемология на логиката в контраст със собствено логическите проблеми. Ето защо обръщайки се към „Логико-философски трактат“, ще видим, че дори Витгенщайн да отрича там логическия опит, то може да се твърди, че той се връща към него първо през 1929 година в „Някои бележки за логическата форма“, а след това още по-категорично през 1953 година във „Философски изследвания“ и проблемът е *как това се случва*. Така залогът на настоящия текст е да покаже, че всъщност тогава, когато може да се говори за логически опит за логически обекти при Витгенщайн, гледната му точка е по-скоро епистемологическа, отколкото логическа.

Оттук можем да видим, че интерпретацията на Стефан Попов на „Някои бележки за логическата форма“ има за основа засиленото внимание към разделението между логиката и нейното приложение. Последното се среща в „Трактата“ във връзка с това, че е невъзможно в логиката да има изненади, а по въпроса какви атомарни пропозиции има решава не самата

на философската логика и нейните обекти на анализ, както и демакркационният и проблем, свързан с разграничението ѝ от формалната – вж. Аспарухов 2017б, срв. Деянов 1997; Минева 2014). Тъкмо в такъв контекст Аспарухов развива интересната интерпретативна линия за това, че „зад „обсъждането на неопределимите“ се крие неочакваният силует на трансцендентализма“ (Аспарухов 2017б: 188; срв. Аспарухов 2017а).

логика, а „*приложението на логиката*“ (Витгенщайн 1988а: 6.1261; 5.551). Невъзможността за изненади в логиката се корени в независимостта на „*приложението, перформативния момент, който всяка атомарна пропозиция имплицира*“ (Попов 2008: 110-111). Според Попов Витгенщайн дава нов акцент върху възгледа за логическото, който произлиза от това, че имаме една логика, която е условие за възможност в предметите, и същата тази логика в друг неин модус, този на приложеността. Свързването на предметите един с друг се случва спонтанно, не е предзададено, но със самото си случване създава условие за възникването на предвидимост. Оттук Попов интерпретира непредвидимостта по следния начин: „Атомарната пропозиция е забележителен феномен, тъй като за нея може да се каже, че *се случва* или *случва се да възникне*“ и „макар в ‘логиката да няма изненади’, самото приложение на логиката поражда ‘изненади’“ (Попов 2008: 111-112). Действително смисълът, в който Витгенщайн говори за разграничението между логиката и нейното приложение, дава възможност за такава гледна точка. В афоризъм 5.557 се казва, че „това, което се намира в приложението, логиката не може да предвиди“, но малко преди това, се казва и че „ние можем да предвидим само това, което сами конструираме“. Това показва, че фактът на приложението (или възникването на атомарни пропозиции) е онова, което логиката не може да предвиди, а конструирането на други пропозиции позволява предвиждане на ниво език.

Мисля, обаче, че преди всичко тук трябва да се има предвид фундаменталното положение в „Трактата“ за предзададеността на логическите форми като условие за възможност за влизането им в състоянието на нещата. Едва тогава може да се види, че спонтанността при възникването на атомарни пропозиции всъщност е не признак за непредзададеност, за случайност или липса на необходимост, а е индикатор за това, че нито една част от *нашия* опит не е а priori (Витгенщайн 1988а: 5.634). В логиката „изненадите“ си остават невъзможни, поради статута на логическите форми, а сферата на логическото остава преди нашия опит, че нещо е така (Витгенщайн 1988а: 5.552). Освен това, ако се вземе предвид изобразителната теория за езика, то тя включва и атомарните пропозиции като елементи на „огледалния образ на света“, в който трансценденталният мотив присъства отново⁴. Отношението на отражение задава връзката, мястото, в което се докосват логиката и

⁴ Тук е важно да удържаме, че трансценденталността на логиката се мисли в „Трактата“ спрямо езика само в изобразително отношение. Може да се каже, че самите граници на опита са предзададени в трансцендентален смисъл (като условия за възможност предметите да участват в образуването на факти), което обаче не ги прави трансцендентални граници (в Кантов смисъл като априорни форми на трансценденталното познание). Именно това се обобщава от Стефан Попов в твърдението, че „*логиката е трансцендентална, но това не я прави трансцендентална логика*“ (Попов 2008: 112). В неговата интерпретация логиката е трансцендентална, доколкото е граница на света, но не е трансцендентална логика, защото няма отговорност за своето приложение, принадлежащо на „жизнената сфера, или на света, видян в едно с живота“ (пак там: 111).

нейното приложение (Витгенщайн 1988а: 5.557). В този смисъл се задава граница на езика, за която основен принцип е противоположността между казано и показано.

Попов забелязва, че проблемът за разделението между логиката и нейното приложение стои по различен начин в „Някои бележки за логическата форма“ от 1929 година, а с това, бих подчертала отново се променя и начинът, по който може да се гледа на понятието за логически опит (срв. Минева 2014). Тук правилният анализ на атомарните пропозиции може да се постигне „само чрез онова, което би могло да се нарече логическо изследване на самите явления, т.е. в известен смисъл апостериори, а не чрез предположения за априорни възможности“ (Wittgenstein 1929). В този смисъл гледната точка е с акцент не върху логиката, а върху епистемология на логиката. Необходим е опит, за да се получи достъп до тези данни. Тук се налага едно по-обстойно връщане към „Трактата“, за да се изясни понятието за логически опит и неговото значение в обсъждането на „съдбата на логическото изобщо“ (Попов 2008). В афоризъм 5.552 Витгенщайн заявява: „’Опитът’, от който се нуждаем за разбирането на логиката, не е, че нещо е така и така, а че нещо е: Това обаче не е никакъв опит. Логиката е преди всеки опит – че нещо е така“. Този афоризъм ясно контрастира с казаното от Ръсел през 1913 година в глава IX. „Данните на логиката“ от неговия непубликуван ръкопис „Теория на познанието“, а именно, че ни е необходим опит за разбиране на логическите термини: „със сигурност съществува такова нещо като ‘логически опит’“ (Ръсел 1997: 160) и се нарича „запознанство с логическите обекти“⁵. Един от дълбоките мотиви за отказ от логически опит в „Трактата“ се състои в схващането на логиката като единствена и всеобща⁶. За Витгенщайн в

5 Необходимостта от запознанство с логическите обекти е налице още през 1903 година в „Принципи на математика“, където като задача на философската логика Ръсел посочва „обсъждане на неопределимите“, което е „усилието да се види ясно и да се накарат другите да видят ясно въпросните същности, за да може умът да получи такъв вид запознанство с тях, какъвто има с червенината или с вкуса на ананас“ (Russell 1997). Тъкмо като „революционерско обръщане на Ръсел към „логическите данни“, самоосъзнато от него като занимание на философския логик“ срещаме в интерпретацията на Тодор Петков (срв. Петков 2010: 97-98). Не бива в този контекст да се пренебрегват и ключови ефекти от Ръселовата епистемологическа позиция по отношение на логиката и по отношение на онтологията, които Аспарухов проблематизира от една страна като казва, че „същностите, които изпълват със съдържание предметното тяло на философската логика през 1902-3 г., са смислови предшественици на логическите форми и константи“ (Аспарухов 2018: 63), но от друга страна анализира като добавя и че чрез „фигурата „данни“ (сетивни и логически)“ се „отлага субективност“ (Аспарухов 2015: 114). Последното е същностно за трансценденталните следи на тази субективност, които той обсъжда по линията класически-некласически трансцендентализъм и праксеологически обрат в логиката, като подчертава, че „конститутивна е не трансценденталната субективност (тя е конституирана, но бидейки конституирана тя остава условие за възможност – форма, без която не бихме могли да мислим). Аперцепиращото се случва в практиката и едва в нея започва да функционира като условие за възможност“ (Аспарухов 2017а: 460-1).

6 Още през 1913 година, когато Ръсел пише „Теория на познанието“, Витгенщайн се противопоставя на идеята за логически опит, което личи от интуицията му, че са налице проблеми, коренящи се най-вече в теорията за съждението като многоместно отношение. Ето защо обсъждането на проблема за

този ранен период липсва необходимост от опит за логически обекти. Това се дължи на факта, че ако той приеме логическия опит, то в логиката ще може да има „изненади“, ще се налага наличието на опит, но той не допуска това, както се вижда в афоризъм 5.552. С това той се разграничава от Ръсел, за да види света правилно, без да има изненади от страна на опита, на спонтанното случване, защото фундаменталното положение на „Трактата“ остава следното: логическите форми са в предметите като техни условия за възможност да влизат в състоянието на нещата. В основата на тезата на Витгенщайн, че логиката е преди всеки опит, стои схващането му за логическата форма като общото между отразеното (фактите) и пропозицията. Тя дава сигурност – ние можем да „знаем а priori възможността на една логическа форма“, но не можем да вярваме а priori в някакъв закон (ср. Витгенщайн 1988а: 6.33). Оттук, представен в пропозиция отговор на въпроса що е логическа форма, е невъзможен, защото това би означавало дадена пропозиция, да представи общото, което трябва да има с действителността, за да може да я представя. Ето как за Витгенщайн Ръселовите начинания да се обоснове опита за логически обекти, се оказват обречени на неуспех най-вече, защото „за да можем да представим логическата форма, ние би трябвало да можем да поставим себе си заедно с пропозициите извън логиката, а това значи – извън света“ (Витгенщайн 1988а: 4.12). В този смисъл отказът от логически опит може да се разглежда като промяна на начина, по който се гледа в логиката в началото на двадесети век, която по думите на Ръсел от предговора на „Трактата“ позволява съществуването на „логическа теория, която не съдържа очевидно погрешни места“ (Ръсел 2008: 84-85).

Обръщайки поглед отново към 1929 година, ще видим промяна на това схващане. В противоречие с позицията в „Трактата“ Витгенщайн заявява: „една атомарна пропозиция не може да се предвиди. И би било странно, ако действителните явления нямат какво повече да ни кажат за своята структура“ (Wittgenstein 1929). Действително в „Трактата“ явленията не могат да добавят нови свои значения, защото с предзададеността на логическите форми в тях е предзададено и всяко значение, което може да имат. През 1929 година Витгенщайн си дава сметка за това, че „действителните феномени“ не могат да се анализират прецизно, без да се има предвид влиянието на тяхното емпирично съдържание, което извежда на терена на анализа непредвидимостта и наблюдението им. Така може да се достигне до извод, според който Витгенщайн прави крачка към твърдението, че формите могат да възникват неочаквано в приложението на логиката. През 1929 година допускането на априорни възможности при изследването на феномените остава на заден план, а апостериорността излиза на преден с

приемането или отричането на логически опит води до необходимостта от обстойно и прецизно разглеждане на логическите обекти – логически форми и логически константи.

твърдението, че „една атомарна форма не може да се предвиди“ (Wittgenstein 1929). Обобщено може да се каже, че в *„Някои бележки за логическата форма“* се постулира *непредвидимост на логическите форми, а заедно с това се налага връщане към понятието за логически опит, което да осигури възможност за достъп до данните на логиката*. Оказва се също, че, подобно на казаното в *„Трактата“*, от логическа гледна точка не може да се предвиди възникването на една атомарна пропозиция, но през 1929 година не може да се предвиди също и възникването на дадена логическа форма. Специфичният момент, който би могъл да остане незабелязан в обсъждането, е, че непредвидимостта на формите през 1929 година и необходимостта от логически опит са свързани по-скоро с желанието на Витгенщайн да избегне заблужденията, в които ни въвежда обикновения език, и той има за цел не да постулира непредзададеност на логическата форма, а по-скоро да покаже, че в анализа на някои явления „срещаме логически форми, съвсем различни от онези, които обикновеният език ни кара да очакваме“ (Wittgenstein 1929). Ако не си дадем сметка за това, бихме се заблудили да мислим непредвидимостта на формите като индикатор за тяхната непредзададеност⁷. Ето защо е важно да се има предвид, че през 1929 година *Витгенщайн разглежда логическите форми в контекста на епистемология на логиката, а не чисто логически*.

Схващанията на Витгенщайн от 1929 година се доближават до определени положения от съчинението, публикувано посмъртно през 1953 година, *„Философски изследвания“*, в които се разширява проблемът за непредзададеността на формите, а оттук и този за необходимостта от логически опит. Става дума за това, че има безброй видове изречения „и това многообразие не е нещо твърдо установено, веднъж завинаги дадено, а както можем да кажем, възникват постоянно нови езикови типове, нови езикови игри, а други остаряват и биват забравени“⁸ (Витгенщайн 1988б: 151). Във *„Философски изследвания“*, за разлика от *„Логико-философски трактат“*⁹, се оказва, че никой от нас не може с аподиктична сигурност да определя правилната употреба на думите. Това е така, защото е съмнително дали в ума на този, който има намерение да следва дадено правило, има изобщо такова нещо, което да се следва. В

⁷ Деянов обръща специално внимание тъкмо на това, че „дори логическите форми да са непредвидими, те могат да се предзададени“, но „ако са непредзададени, те с това самото са и непредвидими“ (Деянов 2016: 453-456). По-важното за забелязване тук обаче е, че се акцентира в същия анализ върху това, че „динамиката и темпорализацията“ засягат само логическия опит“, а не се обсъжда това дали самите логически форми са предзададени или не от Витгенщайн през 1929 г (пак там: 454-458).

⁸ С понятието „езикова игра“ се подчертава част от дейност или форма на живот (Витгенщайн 1988б: 151). Чрез езиковите игри установяването на значенията на понятията, които извън употребата не притежават точни и ясни граници, става възможно, поради липсата на фиксирано значение.

⁹ В *„Трактата“* може да се срещне изискването за ред и устойчивост на езиковата употреба като условие за съществуването на език.

произведението си от 1953 година Витгенщайн се освобождава от стремежа за обосноваване на неограничената всеобщност и общовалидност на логиката, който е налице в неговия „Трактат“. Така става възможно говоренето за непредзададеност на логиките на езиковите игри, а с това самото възниква въпросът как е възможно да имаме достъп до логически данни в анализа. Според Деян Деянов във „Философски изследвания“ чрез понятието за граматическо наблюдение е налице реабилитиране на логическия опит от Ръселовия ръкопис от 1913 година (Деянов 2007а). Трябва обаче да се приеме важното условие, че в „Изследванията“ е налице възможност логическата форма да се окаже неистинна¹⁰. „Логическият опит“ всъщност ни дава шанс за достъп до „границите на мисленето“ „и от двете страни“ – както отвътре, така и отвън (или, казано с афоризма от предговора на „Трактата“, шанс „да мислим това, което не може да се мисли“)“ (Деянов 2007а: бел. 43). Тук би могло да се говори отново за епистемология на логиката, но трябва да се има предвид, че тя е вече свързана с Витгенщайн като предшественик на праксеологическия обрат в логиката¹¹ (вж. Деянов 2007б).

Като заключение ще кажа, че в интерпретацията на Стефан Попов на кратката статия от 1929 година има важно следствие и то е, че „ако логическата форма може да възниква „неочаквано“ в приложението на логиката, се оказва, че и необходимостта е въпрос на „възникване““ (Попов 2008: 118). В „Някои бележки за логическата форма“ за пръв път може да се видят индикатори за отстъпване от категоричното отричане на логически опит, което се среща в „Трактата“, и може да се говори за епистемология на логиката. Всичко това пряко кореспондира с настояването на Ръсел през 1913 година за необходимостта от такъв опит за логическите обекти. Ако се вгледаме и по-напред във „Философски изследвания“ от 1953 година и възможността понятието за граматическо наблюдение да бъде промислено като аналог на логическия опит (Деянов 2007а), ще видим, че проблемът за непредзададеността на логическите форми се разширява. Той се превръща и в проблем за непредзададеността на различни логики на езиковите игри. Това позволява отърсване от предишни идеализации - дава възможности логиката на езика да се мисли не като всеобща, общовалидна, необходима и носеща философско успокоение реалност. Става възможно на логиката да се гледа като форма на живот, като валидна в конкретни условия, несигурна и изненадваща реалност, чиито данни показват начина на функциониране на обикновения език в практиката.

10 За да се направи това, очевидно е необходимо също така да се разшири разбирането на понятието за логическа форма.

11 Това е проблематиката, която Пиер Бурдийо обозначава като „теория на логиката на практиката“ (вж. пак там).

Библиография:

- Аспарухов, В. 2015. Субекти, пропозиции, комплекси: неявните трансцендентализми в Принципи на математиката. В: Бешкова, А., Латинов, Е., Полименов, Т. (съст.). *Логическата традиция. Сборник в чест на проф. Витан Стефанов*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, стр. 96-114.
- Аспарухов, В. 2017а. Трансценденталните пластове във философската логика на Ръсел. В: *Критика и хуманизъм*, кн. 47, бр. 1/2017, стр. 441-472.
- Аспарухов, В. 2017б. За онова, което го няма. В: *Философски алтернативи*, бр. 2-3, стр. 176-190.
- Аспарухов, В. 2018, *Ръсел: философската логика и проблемът за логическата форма*. София: Булгед.
- Витгенщайн, Л. 1988а. Логико-философски трактат. В: Лудвиг Витгенщайн. *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство.
- Витгенщайн, Л. 1988б. Философски изследвания. В: Лудвиг Витгенщайн. *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство.
- Деянов, Д. 2007а. „Границите на мисленето“ и „логиката на практиката“. *Алтера академика*, кн. 3: 49-64.
- Деянов, Д. 2007б. Витгенщайн и праксеологическия обрат в логиката. В: *Алтера академика*, год. 1, кн. 3, есен.
- Деянов, Д. 2016. Логическите форми: непредвидимост и непредзададеност. В: Осиковски, М. (съст.) *Християнство, история, метафизика. Юбилеен сборник в чест на проф. К. Янакиев*. София: Комунитас.
- Минева, М. 2014. Проблемът за философската логика: Витгенщайн срещу Ръсел. В: *Докторантски изследвания в социалните и хуманитарните науки. Традиции и новаторство*. Т.1., София: Изток-Запад, 41–53.
- Петков, Т. 2010. Ръсел, философската логика и отношенията. В: *Критика и хуманизъм*, кн. 31.
- Попов, С. 2008. *Витгенщайн: аналитика на мистическото*. София: Алтера.
- Ръсел, Б. 1997. *Теория на познанието*. София: Критика и хуманизъм.
- Ръсел, Б. 2008. Въведение към Логико-философски трактат. сп. *Философия*, 5-6: 74-85.
- Russell, B. 1997. *The principles of Mathematics*. L. (непубл. превод на български от Тодор Петков. Съхранява се в: Аспарухов, В., Деянов, Д., Петков, Т., 2014, 2016. *Рийдър по формална и философска логика. (РФФЛ)*. В: Електронен архив на катедра „Философия“ и катедра „Социология и науки за човека“ (с приложение 2: текстове от архив на ИКТС от 2016).

Wittgenstein, L. 1929. *Some Remarks on Logical Form*. Proceedings of the Aristotelian Society, supplementary vol. IX (непубл. превод на български от Добрин Спасов. Съхранява се в: Аспарухов, В., Деянов, Д., Петков, Т., 2014, 2016. *Рийдър по формална и философска логика. (РФФЛ)*. В: Електронен архив на катедра „Философия“ и катедра „Социология и науки за човека“ (с приложение 2: текстове от архив на ИКТС от 2016).

СВОБОДАТА И РАВЕНСТВОТО В ОРИЕНТИРАНИТЕ КЪМ ГРАЖДАНСКО УЧАСТИЕ ТЕОРИИ ЗА ДЕМОКРАЦИЯТА

Key words: freedom, equality, participatory democracy, liberal democracy, participatory and deliberative democracy theory

Abstract: The text explores the rethinking of liberty and equality as fundamental principles of liberal representative democracy and the balance between them by the democracy theory oriented towards the intensification of citizen participation. The attempts are traced of reducing the tension between freedom and equality, constitutionalism and democracy through the autonomy principle, through the characteristics of the deliberative procedure and through the discourse theory of law. The analysis gives reasons to conclude that the rethinking of freedom and equality and the quest for synthesis between them in the discussed theories devaluates both principles because it pursues another ideal – the emancipation of society.

Ориентираните към гражданско участие теории за демокрацията (Beteiligungszentrierte Demokratietheorien – както са известни в немскоезичната литература) днес оформят мейнстрийма в опитите да се преосмислят принципите и практиките на либералната представителна демокрация. В техните рамки попадат множество теоретични проекти, които най-общо се разделят на две групи – партиципативни (Бенжамин Барбър, Джейн Мансбридж, Джон Бърнхайм, Дейвид ван Рейбрук и др.) и делиберативни (Юрген Хабермас, Йон Елстър, Джошуа Коен, Джеймс Фишкин, и др.). Разликите между тях постепенно се заличават, защото от 80-те години насам партиципативните започват да осъзнават значението на делиберативните процедури, а делиберативните теории от появата си около средата на 80-те години свързват истинската демокрация с възможността на всички засегнати от дадени норми да участват в тяхното обсъждане.

Партиципативни и делиберативни теории

Разлики между двата вида теории могат да се открият по отношение на акцентите: партиципативните отдават по-голямо значение на *количеството*, застъпвайки се за по-голямо участие на по-голям брой граждани във възможно повече обществени дела, докато делиберативните поставят акцента върху *качеството* на участието, доколкото го обвързват с делиберативни процедури. Делиберацията представлява „претеглящо аргументи, насочено към разбирателство обсъждане“ (Schmidt, M., 2008, 237), в което всички участници са поставени при равни условия, обосновават предпочитанията си с публично приемливи

основания, и в което „побеждава по-добрият аргумент“. Заради посочените характеристики на самата процедура решението би трябвало да е разумно и консенсусно. Партиципативните теории настояват за увеличаване на директното участие на гражданите във *вземането* на общозадължаващи решения, дори в тяхното изпълнение, докато делиберативните се съсредоточават в по-голяма степен върху участието на гражданите в *обсъждането* на решенията. Според делиберативните теории обсъжданията в специално създадени граждански асамблеи или в рамките на публичността притежават „мека власт“, т.е. *упражняват влияние* върху вземащите решения институции. От това произтича и тяхното специално внимание към въпроса за *демократичната легитимност* на нормите и управленските решения. Демократичната легитимност се отъждествява с възможността на засегнатите от нормите и решенията да участват в тяхното обсъждане, за разлика от теориите за представителната демокрация, в които тя се свързва с резултатите от честни и свободни изборни процедури.

Приликите между двата типа теории са много по-значими. Те споделят еднакви философски предпоставки. Еднакъв е и техният *идеал* – еманципация, освобождаване на човека от всякакви зависимости, чрез еманципация на обществото. Понеже човекът според тях е по определение положен в мрежа от обществени връзки, то освобождаването от зависимости предполага премахване на всички отчуждени обществени структури и отчуждаващи отношения, върху които гражданите не могат да влияят. Обществото трябва да е в състояние да „въздейства върху самото себе си“, за да се постигне свобода и равенство за всички, премахване на йерархиите и господството на човека над човека. В този смисъл ориентиранияте към гражданско участие теории за демокрацията са наследници на по-старите радикални теории (марксизма, анархизма), защото се стремят към цялостна промяна на политическия и обществения ред на модерността. За разлика от последните обаче те не се концентрират върху промяна на собствеността и преодоляване на икономическите неравенства, а следват по-скоро програмата на Русо – разбиване на „оковите“, в които са се озовали „родените свободни“ хора, чрез участие на всички граждани във формирането на общата воля (Русо Ж.-Ж., 1988, 77-218). Ориентиранияте към участието теории за демокрацията не предвиждат революция в смисъл на насилствено завземане на властта от определена класа, разглеждана като носител на прогреса, осъществяващ законът на историята. Те описват една „тиха революция“ (Inglehart R, 1989) една незабележима, „перманентна и същевременно станала всекидневна революция“ (Хабермас Ю., 1999, 318), чиито импулси идват от „културния активизъм“, от непрекъснатото преосмисляне на заварените ценности и норми в това число и тези на либералната демокрация.

Свободата и равенството в либерално-демократичния политически ред

Основните принципи, спрямо които се ориентират теориите и практиките на либералната представителна демокрация, са свобода и равенство. Много от теоретичните спорове и политическите битки в модерната епоха са съсредоточени около интерпретацията на тези два принципа както и върху намирането на най-подходящия баланс между тях. В някои отношения те се схващат като противоположни, като несводими един до друг и неизводими един от друг. Основополагащото разбиране за свобода в тази форма на политически ред е в духа на либерализма – индивидуална свобода, схващана като „негативна свобода“ (А. Бърлин). Тя търпи съчетаване с равенството, разбирано като равенство по свобода, т.е. равно ограничаване на свободата чрез равенство пред закона. Гаранция за упражняване на този вид свобода представлява конституционализмът с неговите изисквания за ненакърнимост на правата и разделение на властите както и правовата държава. Постепенно в историческото развитие на модерния политически ред се добавя и идеята за политическа свобода (възможност за влияние върху общите дела) и политическо равенство, разбирано като равно изборително право (пасивно и активно) и право на участие в граждански и политически сдружения. Така политическият ред освен либерален става и демократичен. Тази добавка ражда едно съществено напрежение между властта на мнозинството и свободата на индивида и малцинството, когато гражданите са политически равни. Следващите във времето претенции за разширяване на равенството са свързани с теории, поставящи акцент върху преодоляване на икономическите неравенства или най-малкото върху подобряване положението на най-необлагодетелстваните. В отговор на подобни претенции възниква социалната държава с нейните обхватни преразпределителни механизми, които също не съжителстват хармонично с индивидуалната свобода и изискват намиране на нови баланси между свободата и равенството. Днешните ориентирани към участието теории на пръв поглед правят „крачка назад“, доколкото се обръщат към преосмисляне на един вече решен в миналото въпрос – въпросът за политическата свобода и политическото равенството, само че този път по един съвсем различен начин. Те твърдят, че са успели да „снемат“ напрежението между равенство и свобода в условията на самото участие и в делиберативното формиране на мнението и волята.

Свободата в ориентираните към гражданско участие теории за демокрацията

Първата стъпка към „синтеза“ на свобода и равенство е изтръгването на либералното ядро от понятието за свобода. За либерализма свободата е предикат на индивида и се разбира като свобода от намеса на други хора, на общността и на държавата в неговите частните дела. Сферата на ненамеса е очертана от законови забрани, които трябва да съответстват на прокламирани в конституцията принципи. Вместо понятието „свобода“ ориентираните към гражданско участие теории предпочитат термина „автономия“, защото в него границата

между частно и общо е размита. Автономията представлява самоопределение, но не произволно и не свързано с някакъв чисто частен интерес, а самоопределение, предполагащо отнасяне на индивидуалното до общото, при което общото има статус на задаващо норми за индивидуалните преценки и действия. При Кант автономията представлява самоопределение на волята, съобразено с един общ, макар и формален закон („категоричен императив“). Съобразявайки се с него свободната воля става разумна и съвместима със свободните разумни воли на другите хора. Този закон произтича от обща за всички хора способност – разума – който указва какво е приемливо от гледната точка на всеки. Неговият източник е нещо външно за конкретните общества и неподвластно на техните партикуларни норми. От тази гледна точка разбирането на теориите за демокрация на участието са по-близки до възгледа на Русо, при когото общото, до което трябва да се отнесе определението на волята, е конкретна политическа общност. Макар и в различна степен и при двамата автори идеята за автономия е стъпка към отдалечаването от либералното разбиране за свободата като „негативна свобода“. А. Бърлин определя автономията като вид позитивна свобода, която се основава на разделянето на човека на две: на една „емпирична и нехомогенна природа“, която трябва да бъде подчинена на „истинската“ човешка същност. Последната може да бъде представена като някакво колективно цяло, претендиращо да осъществява „по-висша“ свобода на индивидите като налага волята си върху тях (Бърлин, А., 1998, 74).

Въпреки, че теориите за демокрация на участието се основават на постметафизически предпоставки и в тях изобщо не става въпрос за човешка природа, изводите на Бърлин до голяма степен ги засягат, защото поставят един много съществен въпрос: доколко разбирането за автономия оставя пространство за независими от политическата общност преценки и действия на индивидите. Според разглежданите теории самото участие и особено в делиберативни процедури има трансформиращ ефект върху участниците, постигнат чрез преосмисляне на техните частни предпочитания с оглед на публичното благо (Б. Барбър) или чрез „разширяване“ на тяхната частна автономия с публична (Хабермас). В рамките на частната автономия индивидът не е длъжен да привежда публично приемливи основания за своите действия, докато публичната автономия предполага самоопределение на индивида съобразено с такива основания. Както забелязва Ролс, привеждайки множество цитати (Ролс, Дж., 1999, 526), при Хабермас двете форми на автономия нямат равна тежест. В нормативната теорията на Хабермас публичната автономия е приоритетна, защото се разглежда като условие за частната. Това означава, че степента, в която частната автономия се „разширява“ с публична, собствените, независими от публичната комуникация представи за добър живот отстъпват за сметка на общите, изработени в рамките на тази комуникация преценки, стига гражданинът да

е имал възможност да участва в нея. Така се прави още една стъпка към елиминирането на „негативната свобода“ по отношение на преценките и действията на индивида и размиването на границата между публична и частна сфера. След като е отстранена „негативната свобода“ свободата на индивида се свежда само до комуникативна свобода – вземане на отношения към критикуеми претенции за валидност – и до политическа свобода – право на участие във формирането на мнението и волята.

Друг начин за „снемане“ на противоречието между свобода и равенство, конституционализъм и демокрация, либерализъм и комунитаризъм, характерен за делиберативните теории, е изместването на размишлението от обосноваване на философско-политически принципи към едно по-високо равнище на абстракция – към характеристиките на делиберативната процедура в нейния идеален вариант. В нея всички участници се явяват свободни от вътрешни и външни принуди и равнопоставени по отношение на всички елементи на обсъждането; основанията се разменят в аргументативна форма, а целта е постигане на консенсус. Действително на това високо абстрактно равнище напреженията между свобода и равенство изчезват, пълната свобода и пълното равенство в рамките на процедурата взаимно се подкрепят. Хабермас си дава сметка, че в този идеален вид процедурата е неосъществима, но тя според него може да служи като еталон към който да се стремим със съзнанието, че никога няма да го постигнем напълно. Въпросът е дали неизбежните отклонения от някои от посочените характеристики и отнасянето на процедурата към обсъждане на общозадължаващи норми, ще запази хармоничното отношение между равенството и свободата? С други думи преодолява ли делиберативната демокрация опасността от това, което либералните мислители в миналото са наричали „тирания на мнозинството“?

Свободата на всеки, разбираана не само като право на участие в обсъждането наравно с другите, ще бъде реализирана в делиберативната процедура, само ако се постигне консенсус. Тогава, дори да е трансформирал своите преференции, всеки ще го е направил в резултат на убеждаване, което не отнема свободата му. За постигането на консенсус обаче е нужен ресурс, с който хората като крайни същества не разполагат в неограничено количество – ресурсът време. Те често се оказват и под натиск от необходимостта за действие и следователно за вземане на решение. Ако консенсусът е единственият легитимен начин за достигане до решение, теорията поставя твърде претенциозно условие. В случай, че делиберацията трябва да се прекъсне поради времеви ограничения и решението се вземе с мнозинство (каквато опция Хабермас допуска), дори възможността за преразглеждане да остава непрекъснато отворена, опасността от тирания на мнозинството не е избегната. Ако пък реално се използва

опцията за преразглеждане по всяко време, това би затруднило изпълнението на което и да е решение.

Опитът за снемането на напрежението между свобода и равенство продължава на равнището на правната теория. В класическите либерални теории индивидуалната свобода се осигурява от признати права, най-вече защитни, гарантирани от конституционни механизми чиято цел е ограничаването на властта, независимо дали тя произтича от други хора, от общността или от държавата. Демократичната власт не прави изключение в това отношение. Хабремас развива една „дискурсна теория на правото“ (Habermas J., 1998) според която правото е легитимно, ако се основава на процедурни условия, даващи възможност за демократично възникване на закони, т.е. ако адресатите на правото са и негови автори. Това предполага често преразглеждане на конституционното устройство, защото в противен случай то би отразявало минал, наследен консенсус. Конституцията, гарантираща права, според Хабермас трябва да бъде гъвкава, да се разглежда като незавършен проект. Колкото по-гъвкава е конституцията обаче, толкова повече правата стават въпрос на непосредствения политически процес, а не са извадени от него, както предвижда класическият конституционализъм. Какви ще бъдат правата и до каква степен ще бъде гарантирана свободата на индивида са въпроси, които биха зависели изцяло от делиберативното обсъждане с участието на всички във всеки един момент. Единственото сигурно право в тази теория е правото на участие, защото принадлежи към демократичните условия за възникване на нормите, а единствената гарантирана свобода е политическата свобода. Тук оставям настрана въпроса как всичко това би се отразило на други принципи, които са намерили в една или друга степен реализация в модерното общество – сигурност, стабилност на обществото, предвидимост, ефективност – защото отговорът е очевиден – неблагоприятно.

До тук се опитах да покажа, че в ориентираните към гражданско участие теории за демокрацията индивидуалната свобода е силно отслабена първо чрез заменянето ѝ с автономия, после чрез приоритет на публичната пред частната автономия, чрез делиберативната процедура, ако не са изпълнени идеалните ѝ условия и накрая чрез дискурсна теория на правото. Следователно техните претенции за „снемане“ на противоречието между свобода и равенство, либерализъм и демокрация са прекомерни, защото всъщност става въпрос за подмяна на съдържанието на либералното понятие за свобода.

Политическото равенство в делиберативните и партиципативните теории

Що се отнася до равенството, в ориентираните към участие теории за демокрацията то се разбира като политическо равенство с известни нюанси при делиберативните и

партиципативните теории. Първите поставят акцент върху равните възможности за участие в обсъждането на публичните дела и равнопоставеността в делиберативната процедура; вторите – върху равните възможности за участие в процеса на вземане на решения. Във всички форми на либерална представителна демокрация принципът на равенството се нарушава особено очевидно от механизмите на представителство. Повечето граждани могат да влияят върху политическите решения само индиректно, чрез избора на представители, които вземат решенията. По този начин гражданите не са равно овластени, а представителната демокрация всъщност изглежда като форма на „изборна аристокрация“ (van Reybrouck D., 2016, 97). Въпреки очевидната несъвместимост на представителното управление с идеята за равното овластяване на гражданите, съвременните партиципативни и делиберативни теории не го отричат напълно. Те се застъпват за неговото допълване с една по-голяма роля на гражданите в обсъждането и решаването на публични въпроси било чрез „граждански асамблеи“, граждански инициативи и референдуми, било чрез „делиберативни проучвания на общественото мнение“ (Фишкин Дж., 1993), чрез доброволните сдружения на гражданското общество или чрез въздействието на публичността върху институциите. Защо представителното управление не се отхвърля, както при по-ранните и по-наивни партиципативни теории? При отговора на този въпрос първо трябва да се споменат формулираните в класическите теории съображения в полза на този тип управление - в една голяма по население и територия държава е невъзможно да се упражнява директна демокрация по подобие на тази в античния полис, защото времето и усилията за вземане на решение са пропорционални на броя на участниците. Днешните ориентирани към участието теории си дават сметка, че в съвременните висококомплексни общества не може да се разчита само на неинституционални форми за правене на политика, а трябва да се търси взаимодействие между тях и институционалните форми. Различно е тяхното отношение обаче към един друг аргумент, който класическите автори (Монтескьо, Мадисън) са изтъквали в полза на представителното управление. Според тях то по принцип е по-благоприятно за постигане на стабилност и предвидимост на властта и за преследване на дългосрочни интереси на общността, доколкото играе ролята на „филтър“ за моментните и често ирационални желания и настроения на народа.

Делиберативните теории се опитват да обърнат тази роля, защото смятат че правото и политическата власт трябва да бъдат инструменти за въздействие на обществото върху самото себе си. Според тях представителството трябва да се интерпретира не само като „филтър“ за обществените настроения, а преди всичко като израз на „публичния глас“, на „делиберативния разум на общността“. Това обръщане трябва да засегне не само ролята на представителното събрание, но и на всички институции, включително и тези на изпълнителната и съдебната

власт. Хабермас си представя, че то може да се случи благодарение на така наречената комуникативна власт, която възниква спонтанно при дискурсивното формиране на мнението и волята в публичността и в гражданското общество. Комуникативната власт действа индиректно чрез нормативни основания, с помощта на които програмира политическата система и я легитимира. Тази „супервласт“ принуждава институциите да действат като „под обсада“. Но според Хабермас тя не може да стане тиранична, защото е „мека власт“ – не предполага вземане на решения и действия, а цели упражняване на *влияние* върху решенията и действията. Концепцията за решаващата роля на „меката власт“ за демократичното легитимиране на решенията в институциите произтича от идеята за „процедурализирането“ на народния суверенитет. Квасисубектът народ се заменя от публичността като „мрежа за комуникация на съдържания и позиции, т.е. мнения“ (Habermas, J., 1998, 436) и организациите на гражданското общество. Погледнато на едро в съвременните демокрации народът (демосът) наистина е квазисубект, но в един конкретен случай, решаващ за демокрацията като форма на организиране на властта, той е истински субект – по време на избори. От друга страна публичността е винаги квазисубект, а отделните организации на гражданското общество са винаги истински субекти. Един от съществените въпроси при „процедурализирането“ на народния суверенитет, който теорията не поставя е: кой носи отговорност за решенията когато те са взети номинално от институциите, но програмирани и повлияни от един квазисубект – публичността и реални субекти – организациите на гражданското общество?

По-старите демократични теории (Й. Шумпетер и др.) и практикуваната в момента либерална представителна демокрация също предвиждат механизми за съобразяване на управлението с мнението и волята на гражданите, най-важният, от които е периодичното провеждане на честни и свободни избори. Именно те дават демократична легитимност на политическата власт. По време на самите избори политическата власт (властта за вземане на решения) е в ръцете на гражданите, а след това в ръцете на представителите, на които е била делегирана. В модела на Хабермас политическата власт се оказва разпръсната. Колкото повече „меката власт“ на публичността и гражданското общество успява да постави институциите „под обсада“, толкова повече политическата власт се прелива от институциите към „обсаждащите“. Така, въпреки че разделението на властите се запазва, всички те тенденциално се превръщат в изпълнителна власт, в един чисто административен апарат, доколкото тежестта на политическата власт се измества към публичността и гражданското общество. При това положение няма голямо значение какво ще решат гражданите на изборите, защото независимо кой е избран, той ще попадне под същата обсада.

След като публичността и доброволните организации на гражданското общество се оказват толкова важни за упражняването на политическата власт, трябва да се отговори на въпроса, дали те осигуряват политическо равенство в по-голяма степен от това при класическата представителна демокрация. Непосредственото участие в обсъждания на важни обществени дела, както и в доброволните организации на гражданското общество изисква един ресурс, който е не по-малко неравно разпределен в съвременните общество отколкото знанието и богатството – ресурсът свободно време. На този проблем са обръщали внимание редица класически автори – в античността Аристотел (Аристотел, 1995, 1329a), в модерната епоха Б. Констан (Констан Б., 1996, 17-18). За разлика от античността днес със свободно време в достатъчна степен разполага една относително малка част от гражданите, погледнато социологически това са пенсионери, безработни, рентиери, студенти, домакини, хора със свободни професии. След като гражданите нямат равен достъп до ресурса, който би им позволил реално да участват непосредствено в публичните дела, то равенството им в това отношение е само формално. Оставям на страна въпроса за мотивацията и заинтересоваността от участие в подобни обсъждания, както и въпроса за възможността мненията на обикновените граждани да попаднат в епицентъра на публичността – в медиите – по един автентичен начин. Голямото въодушевление от възможностите на интернет и социалните мрежи в това отношение, през последните години сякаш е на път да изчезне, защото огромната част от общуването в тях е много далеч от представата за делиберация.

От друга страна, ролята, която делиберативните теории приписват на организациите на гражданското общество, също не е безпроблемна от гледна точка на политическото равенство. Тези организации са играли и продължават да играят много важна, но не основна, а по-скоро допълваща роля в либералните демокрации. Ориентираните към гражданско участие теории са привлечени от непосредствеността и доброволността на участието, характерни за организациите на гражданското общество. Последните обаче не представляват никого освен членовете си, никой не ги е оторизирал да участват във вземането на решения, дори когато се застъпват за общополезни каузи. Липсва им демократична легитимност, защото за разлика от партиите не се явяват на избори и поради това не подлежат на демократичен контрол и не носят политическа отговорност за своите действия и бездействия. По своите характеристики и начин на действие неправителствените организации не се различават от другите лобита, дори когато защитават публичен интерес. Колкото е по-голяма тяхната роля в обсъжданията и вземането на решение, толкова по-малка е ролята на актьорите и институциите, които са легитимирани демократично, т.е. чрез избори, в които всички граждани имат правото реално да изразят своите предпочитания.

Всъщност от възможностите за участие във формирането на мнението и волята чрез публичността и гражданското общество реално се възползва не мнозинството от гражданите, а *активните малцинства*. В ситуация на обсада на институциите от страна на „меката супервалст“ обаче пасивните мнозинства са много по незащитени отколкото в либералната представителна демокрация, защото процедурата, в която те реално могат да изразят предпочитания – изборите – губи до голяма степен значението си за формирането на мнението и волята в институциите. Тази тяхна безпомощност крие огромни опасности за демокрацията от какъвто и да е тип. Запазването на представителното управление дава възможност на пасивните мнозинства да нанесат ответен удар, да си отмъстят на активните малцинства с избора на популисти и авторитарни лидери, които нямат никакво намерение да се съобразяват нито с някакво дискурсивно формирано обществено мнение, нито със свободата, нито с равенството на гражданите. Те нямат задръжки да сърфират на вълната на едно мощно ирационално обществено мнение, за което са предупреждавали и от което са се опасявали класическите автори. Така либералната демокрация не само, че не се придвижва към някаква демокрация на гражданското участие, а е заплашена да се срина и да отстъпи място на далеч по-ретроградни политически режими.

Друг начин да се постигне по-голямо политическо равенство предлагат партиципативните теории чрез въвеждането на жребия, наред с избора в процедурата по подбор на представители (van Reybrouck, 2016; Bouricius, T., 2013 и др.). Те се позовават на практики, познати от античните демокрации и средновековните републики. Жребият като процедура на подбор изравнява в максимална степен шансовете на гражданите да участват в управлението. В делиберативната теория на Фишкин, която предвижда „делиберативни проучвания на общественото мнение“ въпросът за равенството на гражданите е решен по подобен начин – всеки има шанс да попадне в представителната извадка. Ако излъченият не трябва да отговаря на никакви предварителни условия, то гражданите действително се възприемат като равни. Проблемът е, че това равенство също е само формално. Всеки има формалната възможност да участва, но малцина са тези, за които тя става действителност в държави, броят на чиито граждани се измерва с милиони, а политическите позиции, в най-добрия случай с хиляди. В случаите, когато подборът се извършва чрез жребий огромното мнозинство от гражданите би загубило дори онова равенство и възможности за влияние, които има в днешните представителни демокрации чрез участието си в изборите. Изборите са процедура, в която гласовете на гражданите като избиратели са реално, а не само формално равни.

Ориентираните към участието теории не могат да решат по задоволителен начин и въпроса за политическото равенство. При тях то се оказва само формално, било поради липсата на равенство по отношение на ресурса, необходим за равенство на участието; било поради „процедурализирането на народния суверенитет“, при което публичността и гражданското общество играят основна роля, а в тях гражданите също не са реално равни; било поради формалното равенство, което дава жребият.

В заключение може да се каже, че заявките на делиберативните и партиципативните теории за някакво диалектическо снемане на свободата и равенството се оказва неоправдана. Това „снемане“ изключва напълно „негативната свобода“ и оставя само различни форми на „позитивна свобода“ и на първо място политическата свобода. По този начин гаранциите за свободата на индивида се оказват изключително отслабени. От друга страна равенството в тези теории е не по-малко абстрактно и формално от това в либералните демокрации, за което последните са били критикувани от по-ранните радикални автори. Въпреки претенциите, че обосновават една „по-истинска демокрация“, предложенията на ориентираните към участие теории не дават изгледи за реализиране на политическото равенство, дори в тази степен, която е постигната в либералната демокрация. За тях равенството и свободата както и всички теоретични и политически битки около баланса на двата принципа всъщност са странични проблеми, проблеми на едно заварено състояние, което трябва да бъде преодоляно, защото основната цел е еманципацията на обществото. Тя изисква цялостна промяна на обществения и политически ред на модерността. Преформулирането на основните принципи на този политически ред и преосмислянето на отношението между тях е част от тихата, всекидневна, перманентна, революция, основен актьор в която са именно разглежданите теории.

Библиография

Аристотел, 1995, Политика, Отворено общество София.

Бърлин А., 1998, Две схващания за свободата, в: Алтернативи на несвободата, стр.60-123, Пигмалион, Пловдив.

Кант, Им., 1974, Основи на метафизика на нравите, Наука и изкуство С.

Констан, Б., 1996, За свободата в древността, сравнена със свободата в модерните времена, във: Философиите на капитализма, Перо С.

Ролс Дж., 1999, Политическият либерализъм, Обсидиан С.

- Русо Ж.-Ж., 1988, За общественния договор, в: Избрани съчинения, стр. 77-218, Наука и изкуство С.
- Фишкин Дж., 1993, Демокрация и делиберация, Център за изследване на демокрацията С.
- Хабермас Ю., 1999, Народният суверенитет като процедура, в: Морал, право и демокрация, Дом на науките за човека и обществото С.
- Шумпетер, Й., 2002, Капитализъм, социализъм и демокрация, в: Модерната демократична идея, Училище за политика С.
- Barber, B., 2003, Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age, University of California Press Berkeley Los Angeles London.
- Bouricius, T., 2013, Democracy through Multi-Body-Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day, Journal of Public Deliberation, 30.04.2013, V. 9, 1, Article 11, <https://pdfs.semanticscholar.org/1b88/000e28614c21b0879e48597017>, 15.08.2018.
- Burnheim J., 1985, Is Democracy Possible? The Alternative to Electoral Politics, <https://pdfs.semanticscholar.org/1b88/000e28614c21b0879e48597017>, 27.08.2018.
- Habermas, J., 1998, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechtes und des demokratischen Rechtsstaat, Suhrkamp Frankfurt am Main.
- Inglehart R., 1989, Stille Revolution. Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt, Campus Verlag Frankfurt/New York.
- van Reybrouck D., 2016, Gegen Wahlen: Warum Abstimmen nicht demokratisch ist? Wallsteinverlag Göttingen
- Schmidt M. G., 2008, Demokratietheorien: Eine Einführung, Verlag für Sozialwissenschaften 1GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden.

ФИЛОСОФИЯ И ИГРА.

Как да повишим мотивацията на студентите за постижения чрез диалог и творчество?

Key words: philosophy, education, teaching philosophy, motivation, game, creativity

Abstract: Sooner or later every university or high school teacher in philosophy faces the challenge: How to motivate students for being seriously engaged with doing philosophy?

This article investigates a possibility to motivate students through engaging them with playful activities and with creating their own philosophical games. In the process of playful educational exchange, students are enabled to gain an authentic personal experience in doing philosophy in a dialogical and creative manner. The theses in this paper are supported by the empirical results of an elective university course on the topic Philosophy and Game, which was designed and delivered in 2017-18 at the Philosophy Department of the Plovdiv University. This course demonstrates the beneficial impact of the playful way to philosophize on students' motivation and achievements.

1. Въведение:

1.1. Проблемът за мотивацията

Не е тайна, че в много часове в университета или в училище преподавателите имат затруднения да мотивират студентите и учениците да участват активно в образователното взаимодействие. Активното участие е предпоставка за разбиране и за постигане на стандартите, регулиращи преподаването в дадена научна област. Изучаването на философията често се сблъсква дори с още по-сериозни проблеми поради абстрактния характер на дисциплината. Ползата от философията не е непосредствена и очевидна- Нейното изучаване изисква сериозно търпение, постоянни и целенасочени усилия, значително интелектуално напрежение. Съвременното поколение млади хора, израснали с информационните мултимедийни технологии, изпитват още по-големи затруднения да полагат усилия, да отлагат удоволствието или да бъдат заинтересовани от „семпли“ дейности като участие в дискусия или занимание с текстове.

Така, рано или късно, всеки преподавател, както в училище, така и в университета, се изправя пред въпроса: *Как да бъдат мотивирани студентите и учениците да се занимават сериозно с философия?*

1.2. Изследователски въпрос и хипотеза

В тази статия ще бъде изследвана една възможност за мотивация на студентите чрез включване в игрови дейности и създаване на игри. В процеса на това игрово образователно взаимодействие се предоставят възможности студентите лично да преживеят автентичен диалогичен и творчески опит.

Водещият изследователски въпрос би могло да бъде формулиран така:

- **Могат ли игрите да доближат учещите до философията и да мотивират личните усилия за философстване?**
- **Как използването на игри в преподаването влияе върху мотивацията на учещите?**

Основната *хипотеза* е свързана с очакването за положителна промяна в мотивацията на студентите при използването на игри (не само) в преподаването на философия.

2. Теоретични основания

2.1. Какво е играта?

Изследването на играта не е нова област за философията, но в съвременността придобива популярност като феномен на културата (Йохан Хьойзинха), като начин на учене (Джордж Хърбърт Мийд), а напоследък, най-вече в сферата на философията на спорта, като възможност да се очертае границата между спорт и игра. Съществуват различни изследователски подходи, които подчертават разнообразни аспекти в играта като феномен (Feezell, 2013:15-27):

- *Играта като дейност* – Не можем да играем, ако не правим нищо. Не можем да играем „на теория“. Играещият човек се ангажира с усилията за извършване на определени дейности.
- *Играта като нагласа към дейността* – Човекът се ангажира с играта съзнателно, защото действието има вътрешна стойност за него. Играем тогава, когато извършваме действието като самоцел, поради вътрешни причини, а не заради постигането на външни цели. Играта е дейност, която е ценност сама по себе си. Играта е дейност, към която имаме нагласа за „сериозна несериозност“.
- *Играта като форма или структура* – Всяка игра има определена цел и правила, които определят кои действия за постигането на целта са допустими и кои не са. Обикновено най-лесните и ефективни се изключват и по това играта се различава от живота, където ефективността на действията е водеща. Според една от най-популярните дефиниции, играенето на игра е „доброволно усилие за преодоляване на ненужни препятствия“ (Suits 2005: 55). Нарушаването на правилата спира играта. Промяната на правилата превръща една игра в друга.

- *Играта като смислен човешки опит* – Играта е свободна и безцелна (без прагматична цел). Играем за забавление. Поради това докато играем самоосъзнаването ни е „притъпено“ - не се приемаме насериозно, не се тревожим, ако изглеждаме глупаво. Характерната за играта възможност да импровизираме в рамките на правилата, я прави на практика безкрайна и поражда желание да играем още и още. Стюарт Барнс подчертава значението на играта като „основата на това, което мислим като цивилизация. Играта е живата същност на живота. Тя е това, което придава жизненост на живота“. (Feezell, 2013:14)
- *Играта като отличителен онтологичен феномен* – Играта е първична спрямо играча (Гадамер, 1997:153); **Играта трансцендира обикновения живот, суспендира обичайното – това е същността на играта!**

2.2. Игра и учене

Джордж Хърбърт Мийд ясно разграничава две основни дейности в живота на човека – работа и игра. Играта е основен механизъм за учене и за изграждане на личностна идентичност. Ето защо тя не може да се редуцира до ирационалност, спонтанност или просто забавление. Не бива и да се използва като работа, дефинирана от Мийд като дейност, която е само *средство* за постигане на предварително поставени цели. За детето играта е жизнено важна, защото в играта то придава смисъл на света!

Както децата, така и възрастните обичат да играят. Играта има сериозен потенциал да улеснява процесите на учене, защото тя може да се представи като „веселата страна“ на ученето. Играта създава емоционален комфорт, а многобройни емпирични изследвания доказват, че хората учат по-добре, когато се чувстват добре. Разнообразните и често необичайни игрови дейности създават възможност за мултисензорно стимулиране и учене. В психологията е известно, че ученето и запаметяването са по-успешни, когато се случват едновременно през различни сетива.

Удоволствието, приятното преживяване и улесненото трайно мултисензорно учене влияят положително върху мотивацията. Играта мотивира най-непосредствено и затова, защото е интересна, увлекателна, „зарибяваща“ дейност.

2.3. Какво е общото между философията и играта?

Дори играта да е благоприятна за ученето изобщо, много хора биха имали проблем да свържат играта като „сериозна несериозност“ и философията като „самата сериозност“. Ето защо тук ще бъдат посочени някои възгледи и характеристики, без претенции за изчерпателност, които сближават философията и играта.

Основна теза на Хьойзинха от известното изследване „Хомо луденс“ е твърдението, че културата се е случила като игра. Философията е част от културата. Следователно е сродна с играта. „Философията се появява под формата на игра“ (Хьойзинха 2000:163). Дайан Акерман подчертава способността на играта да вдъхновява изследването и откриването: „Всъщност нашата страст към играта е това, които прави възможно да се учудваме и понякога да сме блестящи същества“ (Feezel, 2013:13). Още от Аристотел знаем, че учудването е едно от началата на философията в човешкия живот. (Аристотел, 2000)

Общи места между философията и играта:

- *И двете са дейности* – Не можем да играем, ако не правим нищо. (Тогава сме „кибици“, „зяпачи“, а не играчи.) Добре известно е и определението на Витгенщайн за философията като дейност. Ясперс също твърди: „Какво е философия - това трябва да се опита. ... Едва от собствения си опит да философстваме можем да възприемем това, което срещаме в света като философия.“ (Ясперс 1994:9). Не може да се играе и философства „на теория“, не може някой друг да играе или да философства вместо мен. И играта, и философията изискват дейно лично участие.
- *Удоволствие* – И философията, и играта са дейности, които не можем да правим по задължение. Извършваме ги, защото ни е приятно, защото ни доставят удоволствие и радост.
- *Има правила* – Работно ще дефинираме правилата като минимални рамки, които правят възможно взаимното разбиране. Разбирането ни е необходимо, за да можем да действаме заедно, когато играем или философстваме. Приемаме тези правила доброволно, но, веднъж приети, те стават задължителни. Нарушаването на правилата спира играта. Философстването като дейност има свои правила на мислене и изследване. При тяхното нарушаване излизаме от сферата на философията, науката и критическото мислене и навлизаме, например, в митологията, религията или идеологията.
- *Творчество* – Правилата са малко на брой и прости, но играта винаги е различна. Всяка ситуация на играене или философстване е уникално събитие. Въз основа на малко на брой правила, играта всеки път се играе по неповторим начин. Така и във философията, въз основа на традицията, могат да бъдат създадени безкрайно много оригинални собствени разсъждения.
- *Заедност, общност* – Голяма част от игрите се играят с партньор - лице в лице или онлайн. Така и във философията стигаме по-далеч, когато мислим заедно, в диалогична изследователска общност.

- *Динамичен баланс между сътрудничество и съперничество* – В играта съществува стремеж към победа, постигане на целта или признание и награда, но също така е възможно да се играе просто ей така. Винаги можем да започнем „утешителната игра“, в която резултатът няма значение, която играем просто, защото ни е хубаво. По същия начин философваме, когато обсъждаме с приятели важните неща от живота или разговаряме на чаша вино, без да се стремим към академично признание.
- *Интелигентно отиграване на емоциите (емоционална интелигентност)* – Играта и философията са начини да преживяваме и преработваме нашите чувства и емоции, които са важна част от личностната идентичност и човешкия начин на живот.
- *Свобода* – Никой не може да ни принуди нито да играем, нито да философваме. Правим го единствено защото искаме, според личното си желание и мотивация.
- *Самоценност* – Нито играта, нито философията са средство за постигане на външни цели. Няма прагматична ценност, а са ценни сами по себе си.
- *Празничност* – Играта и философията пораждат усещането, че сме някъде „другаде“, извън обичайното пространство и време. Чрез играта и философията успяваме да трансцендираме ежедневието.

3. **Как да разпознаем промяната в мотивацията на учещите в резултат от използването на игри в преподаването?** (Дедуктивни следствия от първоначалната хипотеза)

Разглеждането на някои от теориите за играта и за съществените ѝ връзки с ученето и философията предоставя удовлетворителни теоретични аргументи в подкрепа на първоначалната хипотеза.

Според модела на научно изследване, разработен във философията на американския прагматизъм¹, извеждането на *дедуктивни следствия* от първоначалната хипотеза дава възможност да се формулират предварително критерии и показатели, наличието на които би потвърдило хипотезата или чието отсъствие би я опровергало. В нашия случай това означава да потърсим възможни отговори на въпроса как бихме разпознали промяната в мотивацията на студенти и ученици при използването на игри в преподаването.

Положителната промяна в мотивацията на студентите би могла да се прояви като активно участие в учебните дейности. Друг критерий е качеството на работната атмосфера в учебен курс, който използва игри, която се очаква да се отличава с лекота, непринуденост, радост, хумор и смях, колегиалност, взаимна подкрепа, точност при спазването на времевите

¹ Става дума за разбирането на научния метод като триединство на абдукция, дедукция и индукция при Чарлс Сандърс Пърс, детайлизиран по-късно от Джон Дюи, например в „Как мислим“ или „Логика на научното изследване“.

рамки. Процесът на обучение би трябвало да протича с лекота, студентите да участват охотно в разнообразни учебни дейности. Особено показателно би било качеството на работата в малки групи, която не е изцяло под контрола на преподавателя и би предоставила възможност за пасивност и „скатаване“ на студенти, които не са мотивирани да участват. Промяната тук би се изразила в активно участие и продуктивно и творческо екипно взаимодействие между членовете на групата. Качеството на изпълнение на текущите задачи и финалните резултати (продукти от дейността) също би било важен критерий за установяване на положителна промяна в мотивацията на студентите.

4. Индуктивна проверка.

Така изведените дедуктивни следствия от първоначалната хипотеза е необходимо да бъдат проверени на практика. Като индуктивна проверка тук ще послужат някои наблюдения от провеждането на избираем курс „Философия и игра“ във Философско-историческия факултет на ПУ „Паисий Хилендарски“ през летния семестър на 2017-2018 г.

4.1. Кратко представяне на концепцията и основни факти

Курсът *Философия и игра* изследва игрови практики и подходи в историко-философски и систематичен план. Изпробват се игрови „формати“, познати от детската игра и чуждоезиковото обучение за об-играване на основни философски проблеми, факти и понятия. Критично се оценяват възможностите на философските игри в контекста на преподаването на философия във формалното и неформално образование. Участниците в курса разработват прототипи на философизирани игри и авторски философски игри.

Студентите участваха в разнообразни дейности – анализ на текстове, групова работа, дискусии, уъркшоп за придобиване на личен опит и рефлексия върху философизирани игри (заедно с учители по философия от гр. Пловдив). По-долу е посочен като пример предварителният план на дискусията за рефлексия върху личен игрови опит.

Задание за рефлексия върху личен игрови опит:

1. Оценете опита си от игрите, които сте изиграли с три думи:
2. Какви умения развиват? Какви цели постигат?
3. Каква връзка откривате между тези игри и философията?
4. Кои от развиваните от тези игри умения са съвместими с преподаването на философия в училище?
5. Бихте ли използвали тези игри в преподаването? Обосновайте позицията си.

Участниците в избираемата дисциплина подготвиха курсова работа - изработване, описание и анализ на философска игра:

Задание за курсова работа – изработване, описание и анализ на авторска философска игра.

- Работете индивидуално или по двойки.
- Цел: Разработване на авторска идея, комбиниране или трансформиране на съществуващи игри – ново интерпретиране с философски смисъл и съдържание
- Формат за описанието на играта: име на играта, цел, брой участници, време за изиграване, необходими материали, правила/сценарий/протичане, трудност, бележки/насоки/варианти, име на авторите + снимка или прототип (истински материал за играене – карти, картинки, предмети, напр. зарчета или игрално поле...)
- Анализ: Какви философски умения се развиват в играта? Как може да се използва в образованието по философия?



4.2. Резултати от провеждането на курса, които потвърждават дедуктивните следствия на първоначалната хипотеза

Чрез наблюденията върху провеждането на курса се установяват следните факти:

- *Активно участие* в учебните дейности - Всички студенти се включиха в разнообразните дейности с интерес и желание.
- *Ведра атмосфера* – Провеждането на курсе бе съпроводено със завабление, лекота, смях, удоволствие. Изпитът премина като празник, защото се състоя като представяне и „опитване“ на разработените от студентите игри.
- *Качествена работа в малки групи* – При многобройните дейности в малка група студентите демонстрираха конструктивни отношения и творческо взаимодействие. Постигнати бяха добри междинни резултати от груповата работа (схеми, прецентации, мисловни карти).
- *отлични финални резултати* – Всички студенти изработиха философизирани или авторски игри, които са интересни, увлекателни и имат съществена връзка с философията. Някои от игрите са с отличен потенциал за бъдещо развитие.

Като пример е представена играта „Излизане от пещарата“ по идея на Елена Кехайова и Красимира Петрова, студентки от 2 курс на специалност Философия.

Излизане от пещерата (философска игра)

Цел: Кой пръв ще излезе от пещерата на незнанието и ще достигне до истината?

Материали:

- *игрално поле* - В единия край има пещера с огън и сенки (изходна точка) и маршрут с номерирани стъпки (поредни номера от 1 до 33), между които са разположени полета на екзистенциални кризи (спиралки). Номерата съответстват на въпроси от списък. Финалът е постигането на истината, представена като слънце.
- *четири пионки* (играчи).
- *зарче*, с което се определя поредността на началото и придвижването по игралното поле.
- *списък с въпроси* – от различни сфери на философията
- *карти идентичност* – с образ и кратка информация за значими философи

Ход на играта:

1. Започва този, който хвърли най-голям зар. Редът на участие се определя от първоначално хвърлените зарове – от най-високата стойност към най-ниската.
2. След като е определена поредността на участието, всеки играч хвърля зара и се придвижва с толкова полета напред, колкото показва зарът.
3. Ако играчът попадне на поле с номер, ръководителят на играта задава въпроса, който съответства на номера на полето.

Лесен вариант: Играчът отговаря на философските въпроси в хода на играта според личните си убеждения.

труден вариант: Всеки играч тегли една карта от картите идентичност. Това е ролята, която ще играе. От гледна точка на този философ ще отговаря на въпросите, на които попадне в процеса на придвижване извън пещерата.

4. Ако играчът попадне на поле „екзистенциална криза“:

Лесен вариант: Ако това е първата криза след старта на играта, играчът се връща отново в пещерата. Повторното изминаване на пътя може да го улесни в придобиването на мъдрост. Така става ясно, че доброто „себепознание“ ни помага да се справяме с кризисните ситуации в живота. Ако попадне на поле криза от второто до края на игралното поле, се връща назад на полето с близко разположената криза и оттам продължава играта.

Труден вариант: Ако това е първата криза след старта на играта, играчът се връща отново в пещерата. Ако това е втората до предпоследната криза, играчът сменя самоличността си – изтегля нова карта-идентичност и продължава играта в ролята на друг философ. Защото някои разтърсващи събития в живота могат да ни променят из основи.



Постиженията на студентите в курса „Философия и игра“ показват, че има основания за утвърждаване на първоначалната хипотеза. Използването на игри и игрови елементи в преподаването се отразява благоприятно на работната атмосфера, мотивацията и постиженията на учещите. И преди всичко играта е възможност за изграждане на трайна вътрешна мотивация за занимания с философия.

Вместо заключение

Ограниченията на споделяния опит са очевидни. Необходими са още много усилия – за теоретични изследвания, за придобиване на игрови опит и за рефлексия върху практиката. Макар и с ограничена валидност, този пилотен проект разкрива поле от възможности. Игрите могат да бъдат интригуваща *покана* към учещите да се докоснат до философията по един „несериозно сериозен“ начин. Така, както хората имат различни стилове на учене, така и мотивацията им за действие или, в случая, за философско изследване може да бъде активирана от различни стимули. Игрите са един такъв възможен стимул. Хубавото на игрите като покана за философстване е в свободата и ненасилието, с които преподавателят може да подходи към учещите.

Разбира се, не е сигурно дали поканата ще бъде приета. Същевременно, дори играта да изпълни успешно своята роля на първоначален мотиватор, остава с пълна сила филофският и педагогически въпрос, как учещите да бъдат въвлечени в дълбините на философията.

Библиография

Аристотел, (2000) *Метафизика*, Сонм, С. 2000

Витгенщайн, Л. (1988) *Логико-философски трактат*, Нака и изкуство, С., 1988

Гадамер, Х.Г. (1997) *Истина и метод*, Евразия Абагар, Плевен, 1997

Дюи, Дж. (2002) *Как мислим*, С., ИК „Минерва“.

- Мийд, Дж. Х. (1997) *Разум, Аз, Общество, ЕА, Плевен, С.*, 1997.
- Хьойзинха, Йохан (2000) *Homo ludens*, издателство „Захарий Стоянов“, С..
- Ясперс, К. (1994) Въведение във философия, Гал-ико, С..
- Dewey, J. (1986) *Logic: The Theory of Inquiry*. (1938) – In: Dewey, J. *Later Works, Vol.12*, Southern Illinois University Press.
- Feezell, R. (2013) “A pluralist conception of play” in Ryall, E. W. Russell, M. MacLean *Philosophy of Play*, Routledge.
- Mead, G.H. The Relation of Play to Education, *University Record 1, No. 8*, (1896): 141-145.
http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1896.html
- Mead, G.H. (1987) Das Verhältnis von Spiel und Erziehung - In: Mead, G.H. *Gesammelte Aufsätze, Band I*, Fr. a. M., Suhrkamp.
- Suits, B. (2005) *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*. Plymouth: Broadview Press.

ДИСТИНКТИВНИ МЕСТА, ИДЕОЛОГИЯ, КОНСУМИЗЪМ

Keywords: distinctive places, ideology, consumer culture, Ibiza, Kapana

Abstract: The article aims to problematize the way in which, in the context of late modern societies and the consumer culture that characterizes them, the development of certain ideologically constructed “distinctive places” in urban environments can be conceptualized not merely as effects of gentrification policies but also as physical spaces that in themselves reflect and ascertain the hierarchies that constitute the social space.

Увод

Настоящата статия има за цел да проблематизира начина, по който в късномодерните общества и консумативната култура, която ги характеризира, появата на определени идеологически конструирани „дистинктивни места“ под формата на хетеротопии (ср. Пенкова 2019) в градското пространство, могат да бъдат мислени не просто като ефекти от политика за джентрификация, но и като физически пространства, които в себе си отразяват и утвърждават йерархиите, които конституират социалното пространство (ср. Bourdieu 2012). В рамките на този текст няма да ме интересуват опозициите под формата на дихотомии от вида „център-периферия“ или „център-гето“ и как те биват конструирани, какъвто да речем е случая с Женския пазар в София (ср. Венков 2017) или кв. „Столипиново“ (вж. Панчев 2019), а по-скоро, мислейки през Бурдийо, ще имам за цел да покажа как в рамките на нощната икономика такива „дистинктивни места“, по сполучливата формулировка на Стойка Пенкова¹, в себе си утвърждават социални позиции и конституират социални редове. За целта статията първо ще се фокусира върху консумативната култура като симптоматично състояние на късната модерност, в която основният акцент попада върху изграждането на идентичността и нейното конструиране посредством активното участие на даден агент в рамките на нощните икономики на пост-индустриалните градове, но същото така и като индивидуални практики за стилизиране на живота, част от които са обвързани с трансгресия и ексцес. Този теоретичен модел ще

¹ Стойка Пенкова разработва понятието като част от историческата социология на дискурсивните практики и го прилага като аналитичен инструмент, посредством който изследва трансформациите, които протичат в първото кооперативно стопанство в НР България – Ръжево Конаре. За целите на тази статия аз ще мисля „чрез него“ и ще го приложа като понятие, през което ще осмисля начина, по който места като Ибиза, Испания и „Капана“, гр. Пловдив биват идеологически конструирани като „дистинктивни места“ за консумативни практики.

приложа в контекста на емпиричните ми проучвания, проведени в Ибиза (2011г. - 2012г.) и продължаващите ми теренни изследвания в кв. „Капана“, гр. Пловдив. Представените анализи в статията са схематични, дотолкова доколкото те по-скоро служат като крайъгълни камъни за една разработвана по настоящем сравнителна типология на такива „дистинктивни места“.

Консумативната култура в контекста на късната модерност

Според Федърстоун (2017) теоретизирането за консумативната култура може да бъде извършено на няколко равнища. Като начало, консумативната култура може да се разглежда като базирана на разширяването на капиталистическото стоково производство, следствие от което е огромното натрупване на материална култура под формата на потребителски стоки и обекти за покупка и потребление. Това довежда до нарастващата значимост на дейности, свързани с потреблението и свободното време в съвременните западни общества, които, макар и посрещнати като предпоставка за по-голям егалитаризъм и индивидуална свобода, се считат като способи за увеличаване на капацитета за идеологическа манипулация и „съблазняващо“ ограничаване на населението от алтернативен набор на „по-добри“ социални отношения.

На второ място, удовлетворението, получено от притежанието и достъпа до определени стоки, се отнася до социално структурирания достъп в една игра с нулев резултат, в която удовлетворението и статусът зависят от показването и поддържането на разлики в рамките на условията на инфлация. Тук акцентът пада върху различните начини, по които хората използват стоките с цел създаване на социални връзки или дистинкции.

На трето място идва въпросът за емоционалните удоволствия, следствие от потреблението, за мечтите и желанията, които биват „чествани“ в рамките на консумативно-културната образност, както и за конкретните обекти и места на потребление, които по различен начин генерират директна телесна възбуда и естетически удоволствия.

Загрижеността за начина на живот и неговата стилизация е в основата на допускането, че консумативната практика, планирането, закупуване и излагането на показ на потребителски стоки и преживявания във всекидневието не може да бъде разбрано само чрез концепциите за разменна стойност и рационална калкулация. Инструменталните и експресивни измерения не трябва да се разглеждат като изключващи „или/или“ полярности, а по-скоро могат да бъдат мислени като баланс, който потребителската култура съединява. Поради това е възможно да се говори за калкулираща форма на хедонизъм, пресмятане на стилистичния ефект и за емоционална икономика, от една страна, както и за естетизиране на инструменталното или функционално рационално измерение посредством насърчаването и промотирането на естетизиращо дистанциране, от друга. Вместо нерелексивното приемане на начина на живот,

основан на традиция или навик, новите герои на консуматорската култура превръщат своя стил на живот в жизнен проект и показват своята индивидуалност и чувство за стил в специфичния „монтаж“ на стоки, дрехи, практики, опит, външен вид и телесни диспозиции, които се проектират съвместно в определен начин на живот. Заниманията с персонализирането на начина на живот, както и стилистичното себеосъзнаване, могат да бъдат открити не само сред младежите и богатите; опубличностяването на консумативната култура предполага, че всички ние разполагаме с пространство за самоусъвършенстване и себеизразяване, без значение от възрастта или класовия произход (вж. Федърстоун 2017).

Ролята на моделите на потребление и практиките, свързани с изграждането на индивидуален Аз, обаче не са ново явление. През XVIII век в Англия, например, практиките на потребление се превръщат в център на процеса за договаряне на нечие социално положение (Hall 2012). Кембъл (1989) също изследва как по време на тази епоха индивидуалната себerealизация чрез консумация се превръща в приоритетна форма на себеизразяване. Същата тенденция се запазва и в началото на XX век, когато „показното потребление“ се използва като средство за класова диференциация (Веблен 2016). Тя е очевидна и в потребителския бум след Втората световна война - епоха, в която се появяват новите младежки култури и базираните на „американизирани“ стилове на обличане и форми на отдиш, разпространени сред работническата класа. Фокусирането на вниманието върху ролята на потреблението при изграждането на младежки субкултури сред работническата класа продължава и през 70-те и 80-те години на века, когато дистинктивните стилове (като пънк и скинхед) са използвани като форма на изразяване и съпротива срещу повишаващата се маргинализация на работническата класа в периода на икономическа криза, остеритет и постколониален разпад (Hedgk 1979). Това показва, че потреблението заема ключово място при изграждането на идентичности, борбите за създаване на статут и неговата поддръжка. Това е един исторически процес, който има вековни корени в западните индустриализирани общества (Hall 2012). Въпреки това, с появата на масовата деиндустриализация и спада в производството чувството за риск и онтологична несигурност сред социалните класи (Бек 2013; Bauman 1998) водят до генериране на аномия и напрежения, които допълнително засилват необходимостта от представянето на Аз-а посредством показността на индивидуалните способности за потребление и консумация. С други думи, потреблението оказва все по-доминираща роля в производството на социални дистинкции и класификации, като в крайна сметка води до създаването на нови изкупителни жертви и нови представители на „класата под черта“ (Hayward & Yar 2006).

Късномодерното общество (при това далеч не само в индустриализирания Запад) може да се характеризира с широко разпространено чувство за несигурност и необходимост от личностен физически контакт за провеждането на междучовешки взаимодействия. Въпреки че в дългосрочен план такъв свят може да предложи на обществото цяла нова гама от възможности, в краткосрочен план това често води до чувство на меланхолия и несигурност, като голям брой хора са принудени да преосмислят своето минало, настояще и бъдеще и да се изправят пред факта, че много от телеологичните презумпции, в които са били вкопчени за толкова дълго време, вече са се сринали, разпаднали и не могат да бъдат възстановени. Големите разкази и индивидуалните разкази се издигат и разпадат заедно (Lyotard 1984).

Този нестабилен нов свят Антъни Гидънс (1990) описва като неумолима сила, която е вън-от-контрол; при това възвръщането на контрол над всекидневния живот в късномодерната епоха е невъзможно. Зигмунт Бауман (1998), от друга страна, виждат бъдещето само от гледна точка на една нова диалектика на социален контрол, основана на способността на всеки индивид да преодолее културната/финансова пропаст, която диктува влизането в консумативното общество. Според Джок Йънг (1999: VI): *„Сега ние живеем в много по-труден свят: изправени сме пред по-голям диапазон от житейски избори от всякога преди това, животите ни са по-малко твърдо застъпени в работата и взаимоотношенията, всекидневното ни съществуване се изживява като поредица от срещи с риска или в действителност, или под формата на страхове и опасения. Чувстваме се както материално несигурни, така и онтологически несигурни“*.

Зигмунт Бауман (1998) и Джок Йънг (1999) приписват тези късномодерни социални динамики на кризата на Фордовия индустриализъм, на политиките на „държавата на благоденствието“ и последващата ги замяна с пост-фордистки и пазарно ориентиран неолиберализъм. Този преход в своята основа слага край на модерното „общество на производителите“, поставяйки акцент върху „работната етика“ и използването на труда като основен критерий, чрез който социалните и собствените идентичности са конструирани (Bauman 1998). Постоянната работа се заменя с високи нива на безработица; криза, която оказва огромно влияние върху бившата работническа класа. Гъвкавостта и мобилността на труда, както и повишената нестабилност на семейството като институция, водят до „откаченост“ на индивидите от тези основни колони (заедно с идеята за обществото), върху които е изграден модерният проект за държавата. Тяхната идентичност не се представя като преддадена и в своята неосъзната естественост. Въпреки това, колкото по-голям акцент се поставя върху създаването на собствената идентичност, толкова повече градивните блокове, използвани за нейното конструиране, стават все по-малко съществени. В живот на „счупени“

разкази, тяхното постоянно преработване и пренаписване се превръща в централна задача (Young 2011).

Всичко това довежда до създаването на съвременното „общество на консуматорите“, в което социалното членство все повече се основава на „естетиката на консумацията“ (Bauman 1998: 23-5). Този преход е описан също и от Хейуърд (2004: 144): *„... Това, което е уникално за последните няколко десетилетия на XX век е начинът, по който създаването и изразяването на идентичността посредством показването и прославянето на потребителски стоки е триумфирало над други по-традиционни начини за себеизразяване“*. Все повече социалните и статусни различия се генерират и поддържат посредством живеенето на „консумативен начин на живот“, организиран около моделите на потребление. Признаването на Аз-а както от „себе си“, така и от другите, се поддържа посредством показността на видими и обозрими консумативни избори. По този начин споделените практики на потребление представят основа, върху която класовите и йерархичните граници са изградени между „Нас“ и „Тях“, определящи тези, които са включени и тези, които са изключени от легитимните механизми, посредством които може да се придобие социално и групово членство. Бедните са изключени поради тяхната неспособност да консумират, те са изградени като „развалени консуматори“ и лишени от социална функция, процес на изключване с мащабни последствия за тяхното социално положение в късномодерния свят (Bauman 2007).

Казано иначе, изграждането на идентичността е пряко свързано с потреблението, а то се превръща в средство за постигане на отличителност, т.е. на дистинктивност: *„Идентичността е изживяване на статуса“* (Райчев и Андреев 2017: 90). Добиването на социален статус и неговото признаване като такъв, според мен, са тяхно свързани със способността да разпознаваме „малките разлики“, т.е. възможността да класифицираме, а като следствие от самото класифициране – да изключваме.

В допълнение, преходът към „консумирането на страсти“ (Williamson 1986) води до комодифицирането на всекидневния живот: *„в култура, в която върховната цел е притежанието ... да се притежава все повече и повече ... и в които може да се говори за някой като "струващ един милион долара", как може да има алтернатива между притежание и бъдеще? Напротив, изглежда, че самата същност на това да бъдеш е да притежаваш; че ако някой има нищо, той е едно нищо“* (Fromm 2005: 3). Тази необходимост за консумация, отдаване и трансгресия също е добре отразена в инфраструктурата на късномодерните градове в западния свят (същото, разбира се, важи и за България до известна степен, както ще стане дума по-надолу) - постиндустриалните градски центрове са

трансформирани в пространства, които улесняват и насърчават ангажираността в културата на свободното време и консумация (Hayward 2004; Jayne, 2006; Hayward & Hobbs 2007).

Един от аспектите на тези промени е преминаването към нощни икономики (NTEs) акцентиращи върху комодифицирането на свободното време, които опосредяват изграждането на идентичността и на начина на живот, но също така и обръщането на обществения поглед към модерните икони, които са въплътили в себе си новата нормативност на това, което разбираме под успех, един своеобразен преход от паноптично към синоптично общество (Mathiesen 1997; Doyle 2011), в което масата е съсредоточила вниманието си върху новите идоли на масовата поп-култура, но също така и върху консумативните символни блага, които изграждат социални дистинкции (Hall et al. 2008). В „медиизираното общество 24/7“ социалните мрежи и непрекъснатите потоци от информация, асоциирани с тях, създават нови възможности за изграждане на личностни наративи - всъщност вече не е необходимо да бъдем където и да било (във физическото пространство), за да бъдем навсякъде (във виртуалното пространство). Изключение правят моментите, според мен, когато физическото и виртуалното пространство се засрещат – тагване на местата, на които „трябва да бъдем“, за да бъдем определени като дистинктивни, да положим себе си като точки в социалното пространство, да бъдем „в повече“ в сравнение с останалите. Това разбира се не са непознати места. Тъкмо това, според мен, е и логиката на засрещането между физическото и виртуалното пространство – самото преживяване на мястото вече не е достатъчно само по себе си, за него трябва да бъде създаден и допълнителен разказ, който да търси реакцията на всички онези, които разпознават и признават мястото като носител на символен капитал и престиж – молове, барове, нощни заведения, концертни зали и сцени, т.е. всички онези места на консумативната култура, които създават условията за изграждане на социални дистинкции между „Аз“-а и всички останали; необходимост, която има своите нарцистични нагони, но и която, според мен, е пряко свързана с непоносимостта на позицията, която даден агент заема в социалното пространство. Поради тази причина заемаването на позиция в тези „дистинктивни места“ (ср. Пенкова 2019) и активното участие в практиките, които ги определят, според мен се проявяват като своеобразен компенсаторен механизъм за гореописаното състояние на непоносимост, която не винаги бива експлицитно заявяване, но която често бива манифестирана.

Към една сравнителна типология на „дистинктивните места“ като части от социалното пространство

Мисленето на „дистинктивните места“, които са части от физическото пространство и социалното пространство, предполага ангажиране с един от основните методологически

текстове на Пиер Бурдийо от книгата *Нищетата на света*, а именно *Ефекти на местоположението*, от който ще си позволя един по-пространен цитат. „Социалните агенти, които се конституират като такива в и чрез отношението с едно *социално пространство* (или по-точно с определени полета), а също и вещите, доколкото са присвоени от агентите и следователно конституирани като притежания, са поместени в едно място от социалното пространство, което може да бъде характеризирано чрез неговата относителна позиция спрямо други места (върху, под, между и т.н.) и чрез разстоянието, което го дели от тях. Както физическото пространство се дефинира чрез взаимната вънпоставеност на частите, социалното пространство е дефинирано от взаимното изключване (или дистинкция) на позициите, които го съставляват, т.е. като структура на противопоставяне на социални позиции. Следователно структурата на социалното пространство се проявява в най-различни контексти под формата на пространствени опозиции, при което обитаваното (или присвоено) пространство функционира като един вид спонтанна символизация на социалното пространство. В едно йерархизирано общество няма пространство, което да не е йерархизирано и да не изразява йерархиите и социалните дистанции ... Всъщност социалното пространство бива превеждано обратно във физическото, но винаги по един повече или по-малко *замъглен* начин: властта върху пространството, каквато дава притежаването на капитал, по различни начини се проявява в присвоеното физическо пространство под формата на определено отношение между пространствената структура на разпределението на агентите и пространствената структура на разпределението на богатата или услугите, частни или публични...” (Bourdieu 2012: 124).

Следвайки Бурдийо, тук трябва да бъде направено уточнението, че физическите пространства, който в този текст мисля като дистинктивни и идеологически интерпелиращи (в смисъла на Мочник, вж. Мочник 2002), вътре в себе си също удържат граници, посредством се конструират опозиции и се удържат социалните дистанции между участниците в нощната икономика. Така например, в международни летни курорти като Ибиза, Испания, където заедно с няколко изследователи провеждах теренно изследване през 2012 г., опозициите които се изграждат могат да бъдат открити дори на микроравнище, в рамките на един клуб като Блу Марлин, в който границата между т.нар. V.I.P. зони и местата за останалите посетители утвърждават социалните позиции, които всички агенти вземат в това конкретно пространство (вж. напр. Briggs 2013: 157). Което само по себе си не означава, че тези граници не биват трансгресирани и не биват правени опити пространството да бъде „адекватно усвоено“ („to do it properly“), което само по себе си изисква значителен обем на икономически

капитал, с който не всички разполагат, но въпреки това са готови да жертват², просто защото част от идеологията на курорта безусловно интерпелира именно в практики на разхищение и потлач (ср. Мос 2001; Мочник 2002), които обаче биват възприемани безпроблемно, като част от цената, която си струва да бъде платена за тези „запомнящи се“ ваканционни преживявания (ср. Briggs et al. 2011).

Такъв е и случаят една от групите британски младежи, които принадлежат към работническата класа (вж. Briggs 2012). Те имат ограничени ресурси и нямат необходимия капитал, който се изисква, за да могат да „направят парти както трябва“, по начина, по който елитът го прави. Но докато са на почивка – този единствен момент във времето, когато трансгресията е насърчавана, а самите нормативни граници са изтласкани или са прескачани, те се фокусират върху потреблението и унищожаването на ресурси – предимно пари, време и здраве – по начини, които имитират експревино разхищение на класа, разполагаща със свободно време (ср. Веблен 2016) и изразяват желание да пресъздадат себе си в образа на знаменитости от хайлайфа, чийто стил на живот е пропилен популярната култура, в която те са интерпелирани (ср. Мочник 2002). Смятам, че тези практики на разхищение са неразривно свързани с флуидността на късномодерните идентичности (Bauman 2004; 2007); от младите хора все повече се очаква да конструират собствените си биографии във времена на несигурност (Бек 2013; Giddens 1991), а това изграждане на идентичности се случва посредством практики на консумация, включително алкохол, музика, наркотици (Furlong & Cartmel 1997; Miles 2000). Поради тази причина британската младеж по време на почивка инвестира голямо значение в придобиването на опита и усещания независимо от цената (Griffin и др. 2009). Това е така, защото, независимо от последствията, тези преживявания спомагат за изграждането на житейски биографии, които, от своя страна, могат да бъдат използвани при формирането на бъдещи социални дискурси (във Фейсбук, с приятели на социални събития, или докато стане време за следващата почивка). Тези преживявания са, следователно, неразделна част от конструирането на идентичността и са силно оформени от социалния контекст – и по-специално, от агресивните маркетинг кампании за промотирането на алкохол, наркотици и секс (Sellars 1998; Briggs 2013). Това, което е важно за настоящият анализ обаче е, че Ибиза като „дистинктивно място“ което трябва да бъде „усвоено“, предполага и завръщане към това място, а всяко едно завръщане предполага и повторни инвестиции, които значително надвишават предишните. Това е така, защото идеологията на това пространство изисква вземането на активно участие в микрокосмосите, които изграждат

² При една от фокус групите, които направих с трима младежи през 2012 г., се беше стигнало до положение, в което те бяха успели да изхарчат помежду си 10,000 евро за по-малко от 3 седмици, като за целта бяха изпразнили всичките си кредитни карти.

почти митологичната аура на острова – неговите суперклубове и клубната култура като, световните знаменитости, които го посещават, музиката и гост-диджеите, нощната икономика, като всички те заедно като фактори асистират за изграждане на карнавална атмосфера, на „време извън времето“ (Bahtin 1984, in Briggs et al. 2011).

За разлика от Ибиза, на места като кв. Капана в гр. Пловдив, който след преустройството си се превръща в едно разпознаваемо и в този смисъл „дистинктивно място“ акцентът за потребление в рамките на нощната икономика е поставен основно през уикендите, практика, която е широко разпространена и във Великобритания (ср. Hall and Winlow 2009). Въпреки предложенията за множество възможни сценарии за развитието на квартала, голяма част предложени в рамките на проекта „Възможният Капан“³, теренните изследвания които провеждам там от 2017г. насам предполагат не просто процес на джентрификация на квартала и превръщането му емблематична туристическа дестинация, но и смяна на акцента от „квартал на творческите индустрии“ към физическо пространство от градската среда, в което има диспропорционално съсредоточаване на кафенета, нощни заведения, ресторанти и барове, като това създава условия за свръхконкуренция и поставя на акцент върху една бързо разрастващата се икономика на свободното време:

„Когато ние започнахме през 2015 г. да развиваме нашата идея за алтернативна сцена, с музика на живо, тогава все още имаше конкуренция, защото имаше още три заведения със сцени за музика на живо, канеха се всякакви изпълнителни, ти поне знаеш. Сега в момента в Капана, ако не броим Даунлоуд-а, който де факто не е в Капана, сме останали само ние. Наемите скочиха много и това принуди и част от клубовете да затворят, защото де факто със жива музика не можеш да направиш кои знае какъв оборот, хората пият по едно-две и просто идват да слушат музиката. Отделно нямаш и толкова много хора, Пловдив не е София, колкото и да ни се иска. Ние поне нямаме проблем с плащането на наема, но това не важи за останалите. И единственият начин всъщност нещо да се случва е като имаш диджей партита, защото тогава всъщност се прави големият оборот, тогава хората идват за да пият на музиката, която искат и съответно като направим едно такова диджей парти знаеш, че затваряме в 5-6 сутринта някой път. Но от културни събития пари не можеш да изкараш. Мнението ми за Капана е амбивалентно, защото с цените, които сложиха и заведенията, които се отвориха там, по този начин го превърнаха в място за туристи и за софиянци, които могат да си позволят да харчат пари там. Тези, които са си от Пловдив като че ли избягват да ходят в Капана и си залагат на местата, в които ходят техните познати, където имат приятели и познати.“⁴

³ За повече информация относно изследователският проект вж.: <https://kapanapossible.wordpress.com>

⁴ Извадка от интервю с организатор на културни мероприятия. Към момента на писане на този текст дейността на моя информатор все още продължава, но част от по-големите събития вече са изнесени в

В допълнение, имиджът на Капана се определя и неговите потребители и обема на техния културен капитал, неговото преосмисляне като „квартал на занаятите“ не просто привлича представители на групи, които желаят да упражняват своите занаяти там, но то също бива брандирано и стилизирано. Самите занаяти обаче не са толкова традиционни, доколкото произвежданото по-скоро намира своето отражение и в това, което се продавано под формата на артикули и предмети, които носят дистинктивна стойност, и в този смисъл се превръщат в символи на това, че някой е „бил в Капана“. По същият начин, отново разчитайки на „ценители“, т.е. отново акцентът бива поставен върху културният капитал, този квартал успява да съчетание в себе си няколко тематични пъб-а и барове за крафт бири и уиски. Освен това, поставянето на акцент върху икономиката на свободното време и размиването на границите между работно и след-работно време, в частност за тези, които упражняват свободни професии (също симптоматично за потребители с по-голям обем на културен капитал) също определя до голяма степен и профила на тези, които адекватно могат да „усвоят“ това пространство. Така например, в едно от емблематичните заведения за крафт бира се предлага т.нар. „co-working space“, или работно пространство извън офиса, с което границите между работа и свободно време също биват размити.

Доколко всъщност „усвоимо“ е това „дистинктивно място“ от неговите посетители и потребители? Освен, че Капана стана известен като градското пространство, което събира в себе си творческата и занаятчийска индустрия, емблематичен за него е и провеждащият се ежегодно „Капана фест“, които обаче според част от местните предприемачи и занаятчии от платформа, която трябва да промотира културният живот на квартала, все повече започва да се превръща в „комерсиално чудовище“, както го определя и един от авторите към пловдивската алтернативна медия „Под Тепето“ (вж. Георгиева 2017). Подобно противоречие обаче не би могло да бъде избегнато, тъй като процесите на джентрификация в квартала, както стана дума и по-горе, поставят акцент прекомерно върху потреблението и генерирането на капитал, а самото средоточие на широк спектър от нощни заведения в сравнително ограничено като капацитет физическо пространство неминуемо създава и условията за свръхконкуренция, в която всеки бар се бори за собственото си оцеляване, но също така предпоставя и условията. В този смисъл промяната на облика на Капана не може да бъде мислена изолирано от развитието на нощните икономики в пост-индустриалните градове, т.е. той не е изключение от правилото, а по-скоро успява като едно „дистинктивно място“ да промотира и легитимира определени стилове на живот, акцентиращи върху свободното време и изграждащи наративи, подобно на Ибиза, върху които се конструират личните биографии на потребителите, и които, с

концертни зали в София, следвайки разбирането че „нашата сцена не е място, тя е идея, и затова може да се случва навсякъде, не искаме да се идентифицираме с конкретно място“.

помощта на социални мрежи „разказват“ за мястото и как то се „консумира“⁵. По подобен начин „Капана“ и нощните заведения в центъра на Пловдив биват използвани и от младежите от „Столипиново“, за които излизането в центъра и посещението на „Капана фест“ също се използват под формата на лайв-стрийм разкази, които те използват като способи за конструиране на собствените си идентичности като „дистинктивни“, не като изключени, а като изключения (ср. Панчев 2019).

Извън тези моменти, младежите определят протичането на своето всекидневие като монотонно, то е прекомерно медиизирано: *„И така минава денят ни, във Фейсбук е светът ни. Там съм рапър, музикант и изкуствено засмян (ала поне съм разбран)“*⁶; то до определена степен отново е свързано с абсорбирането на артефакти от масовата поп-култура – от модерен американски и български хип-хоп, който акцентира върху определени брандове⁷, през заучаване на репертоара на поп-иконата Джъстин Бийбър и неговата хореография, до потопяване в света на „Здрач“ и „Дневниците на вампира“, скъпите автомобили, които виждат при всекидневните си обиколки из квартала, и живота на футболните звезди като Кристиано Роналдо, който в своя стил на живот сякаш успява да обхване всички техни очаквания от живота. За част от тях самата поява в публичното пространство е пряко свързана с „брандирането“ – дрехи, обувки и аксесоари, чието лого е ясно разпознаваемо от всички, мечтите им са свързани с бърза кариера на сцената - било то като модели или изпълнители, но самият проблем не се корени в това, което искат да правят, както и къде виждат себе си след 10 години, а по-скоро във форматите за таланти, които са превзели медийния ефир през последното десетилетие, предавания, с които те са израснали и на кастинги за които част от момчетата са ходили по няколко пъти, без особен успех до този момент. Ето как част от тях практически „усвояват“ консумативната градска култура в центъра на Пловдив:

Ден по-рано Влади ми пише съобщение дали можем да се видим следващият ден, защото един негов приятел си е дошъл от Англия и иска да го запознае с мен – момчето е музикант. Уговаряме си среща за 7 вечерта на Джумая, но мястото и времето бързо се сменят и в крайна сметка се засичаме на пред „Петното“ около 7:30. Освен Влади и

⁵ Такъв тип разказ е публикуван и последният брой на сп. Нула32, където един от авторите в броя разказва за една от вечерите си в Капана, в които успява да съчетание ексцесивна и рискови форми на поведение, които са характерни за нощната икономика на Ибиза – прекомерна употреба на алкохол, наркотици и секс без предпазни средства (вж. Чужденеца 2019: 40-45).

⁶ Част от текста на песента „Нямаме утре“.

⁷ За няколко примера виж песента на Мигос „Версаче“ - https://www.youtube.com/watch?v=rF-hq_CHNH0 Също така и Лил Пъмп и песента „Гучи генг“ - <https://www.youtube.com/watch?v=4LfJnj66HVQ>. От българска страна сред предпочитаните изпълнители са Криско, 100 Кила, Павел и Венци Венц, в чиито песни акцентът отново е поставен върху консумирането на блага, които биват мислени като еквивалент за успешност.

неговият приятел Англичанина идват и Антон и Юсейн, момче, с което Влади не ме е запознавал преди това. Както винаги момчетата са облечени стилно, Антон е с рапърски потник на Пако Рабан и някаква рапърска шапка, Васко сам си е изрязал тениска на Блек Вейл Брайдс, Англичанина е със слънчеви очила, които страшно много наподобяват Рейбан и изрусена прическа в стил Джъстин Бийбър, а Юсейн е с олекотено рокерско яке. Минаваме покрай Районното управление и тръгваме нагоре по главната, минавайки през занаятчийският пазар. Момчетата се спират пред сергията, на която се продават ръчно изработени дървени мечове и брадви, Антон премерва една малка дървена брадва, връща я на мястото ѝ, отива до следващата сергия, на която са извадени ръчно изработени ножове и споделя шеговито, че трябва да си вземе един нож и да си го препаше отпред, за да може да си ходи с него и да не му създават проблеми. Междувременно Влади прехвърля темите със скоростта на светлината, от моята работа минаваме на училището, Ню Йорк, момичетата, които минават, оркестъра на баща му, който е бил наскоро в Перушица, Джъстин Бийбър, които е направил записал кавър на песента Despacito и т.н. Антон подхвърля, че трябва да му намеря приятелка, защото съм му обещал още от миналата година, иначе ще трябва да го черпя бири. Така стигаме до магазина на Адидас и книжарница Хеликон, момчетата влизат в книжарницата, за да погледнат какво има изложено най-отпред, а именно книгата на влогъра Стан, когото за разлика от влога на Кристиан Чарли Танев момчетата не следят, дори никога не са чували за него. Излизат много бързо от Хеликон, Антон и Англичанина отиват да разгледат Адидас, а Влади ме кара отново да влезем в Хеликон, за да проверим дали има някакви книги за Джъстин Бийбър. Заедно с него и Юсейн влизаме отново в книжарницата и изкачвайки се на вторият етаж Васко с ентузиазъм споделя, че почти е прочел втората книга от поредицата „Дневниците на вампира“, общо от четирите, които му подарих за рожденият ден миналата година. На въпроса ми защо чак сега е успял да завърши втората, той отговаря, че не му стига времето да чете повече, но третата книга смята да започне през лятото. На вторият етаж, между различните биографии на спортисти, предприемачи и музиканти успяваме да намерим и две книги на Джъстин Бийбър, за съжаление на английски. Влади ги изважда и двете, започва да ги разлиства, връща ги обратно и заявява, че иска да си ги купи, но преди това ще трябва да купи и една за Англичанина, които през юни има рожден ден. На излизане от Хеликон виждаме, че Антон и Англичанина ги няма по главната, влизаме в магазина на Адидас, но там освен продавачите няма никой. Влади изважда от джоба си един Iphone 7 и се обажда на Антон. На въпроса ми кога е успял да си вземе такъв телефон, той отговаря, че телефонът е съвсем нов, баща му го е взел преди 2

седмици на изплащане, и сега всеки месец плащат по 200лв. към мобилният му оператор. Въпреки това обаче, той вече на няколко пъти е изпуснал телефона на земята, сякаш стойността на самата вещ не е от толкова голямо значение, колко нейната принадлежност към даден бранд...

В крайна сметка всички заедно се отправяме към Морадо, минавайки по паважа около фонтаните. Още преди да прекратим прага на заведението Влади и останалите поздравяват една мъжка компания от 5 души, която се е разположила на едно голямо сепаре в лятната градина. Оказва се, че единият от мъжете е някакъв братовчед на Влади. На влизане в градината ни спира хостесата, която не може да ни намери масата на долният етаж, защото всичко вече е резервирано, трябва да говорим с хостесата от вторият етаж. Момчетата вкупом преди това обаче се отправят към тоалетната и аз оставям да вися пред стълбището, което води към вторият етаж на бара. Докато ги качам покрай мен минават няколко големи компании, сервитьорки с вталени и прекалено къси розови рокли, които уж трябва да играят ролята на униформи. Една от всичките обаче, и която е успяла да си сложи силикон където е било възможно, в това число и на устните, успява да привлече момчетата, които я виждат тъкмо когато групово излизат от тоалетната. Качваме се по стълбите към вторият етаж, минаваме през нещо което прилича на дървен мост от някакъв кей, като от другата страна ни посреща хостесата, която без излишни церемониалности веднага ни настанява на една маса с изглед към фонтаните. Поръчваме три Каменици, една Стела Артоа, а Юсейн, които отказва да пие бира си поръчва мляко с нес. Това до края на вечерта му спечелва прякора „Праведният“ ☺. Влади отново изважда телефонът си и започва да си прави селфита, и да се таг-ва, последва решава да направи лайвстрийм на всички ни. Антон разговаря с Юсейн, а аз похващам разговор с Англичанина, като другите също се включват и често ни прекъсват. [...]

Два часа по-късно плащаме сметката, Англичанина дори оставя повече пари за бакшиш и отново тръгваме към главната. По пътя обратно Влади ме пита дали му се е променил гласът и дали звучи по-добре когато пее сега, съответно и запява „Let me love you“ на Джъстин Бийбър. С бавна крачка стигаме отново до статуята на Мильо. Антон се заглежда в една малка испанка, на не повече от 18-20 години и се обръща след нея. Когато тя се връща обратно, този път с нея приятелка, и ни подминават, момчетата започват да се нахъсват едни други да ги заговорят на английски. Влади, който допреди малко казваше, че е гладен и трябва да си вземе отнякъде хамбургер, в един момент забравя за храната и се опитва да настигне момичетата заедно с Англичанина, уви – неуспешно. Влади се отказва, но Антон е твърдо решен да отиде и да ги заговори. Той ускорява крачка и настига

англичина, като те се опитват да ходят с темпото на момичетата. Така стигаме до Джумаята, и там се разделям с тях, оставяйки ги да догонят момичетата...⁸

В други случаи обаче, това практическо усвояване на пространството е затруднено от събитията, които съм посещавал заедно с момчетата, защото всеки един от тях има различна „адженда“, а това, което конкретно ги събира е всъщност възможността да излезнат от „махалата“, оттам насетне груповата динамика става строго индивидуална. Така например, по време на един от проведените фестивали в Капана само Влади остана да слуша групите на рок сцената, докато останалите 5 момчета след около 10-минутно слушане на първата група се разпръснаха на две по-малко групи, всяка от които имаше собствен „дневен ред“ и интереси. Когато се събрахме 2 часа по-късно стана ясно, че по-напористите (кръга около Антон) са правили неуспешни опити да заговорят момичета из Капана, а другите са обикаляли безцелно Главната. Месец по-късно, когато празнуваме заедно „първият им Хелоуин“, отново в Капана, те успяват да „усвоят“ само част от атмосферата на мястото, и то посредством прибягването до утаеният си практически опит (в смисъла на Бурдийо):

На влизане в заведението заедно с момчетата ми прави впечатление, че е осветлението е сведено почти до минимум, навсякъде от картините и окачените плакати по стените висят паяжини и паяци, тук-там се виждат и миниатюрни пластмасови тиквени фенери, а целият персонал е почти неразпознаваем, като някъде между Мортиша Адамс са се вмъкнали и капитан Джак Спароу и вероятно Едуард (без)ножиците (тъй като това несъмнено би затруднило бъркането на „кървави коктейли“). Настаняваме се на сепарето точно срещу бара, а първоначалният ентусиазъм „Брат, това ни е първият Хелоуин заедно, супер яко“ и захласването по „задушевната“ атмосфера скоро отстъпват на желанието им да се тагват от мястото на събитията и да стриймват. Макар да поръчваме по една бира, Антон настоява да вземем и шотове „руска закуска“. Последствие става ясно, че предният ден са имали среща в Театъра с един от артистите, които работят заедно с чичото на Влади, и там той ги е черпил с такива шотове. Оттук съответно и желанието им отново да си поръчат шотове. [...] На масата сме останали само аз и Влади, останалите 4 все още са при външната пушилня, а самият факт, че ги няма толкова дълго започва да ме притеснява. С Влади отиваме при тях, уж да изпусим по една цигара, и в крайна сметка ги заварваме как докато привършват един „масур“ припяват песни на Джъстин Бийбър...

В тези ситуации, когато пълното „усвояване“ на консумативната култура на дадено пространство не е възможна, момчетата прибягват до стратегии за справяне, посредством

⁸ Теренни записки.

които те придават собствен смисъл на престоят си там. Така, ако в Морадо тяхното присъствие може да бъде разпознато и признато от релевантни други, които в конкретен момент също „усвояват“ това пространство, т.е. те са на „правилното място“, защото дори и рап и хип-хоп музиката, която се слуша там е близка до собствените им музикални предпочитания, то в други случаи, както например с посещенията на рок/метъл концерти, фестивала в Капана или дори празнуването на Хелоуин невъзможността адекватно да „консумират“ случващото се на базата на собствените им диспозиции извиква на помощ онзи предишен и вече хабитуализиран опит, посредством който те намират своето място обратно в средата, в която излизането извън „махалата“. Така, дори когато има определени засечки в хабитуса, идеологията на консумизма, която намира своето отражение и в поп-културата, както стана дума и по-горе, нормализира и придава смисъл на конкретният отрязък от време, в които те иначе биха изгубили интерес. Затова и важно в този случай не е толкова че те празнували Хелоуин в Капана, а по-скоро това, че са стриймвали и снимали част от динамиката на случващото се в реално време, изпращайки го обратно като виртуално послание към техният кръг от познати, като по този начин те утвърждават собствената си дистинктивна позиция в социалното (и виртуалното) пространство на „Столипиново“ (ср. Панчев 2019).

Заклучение

Настоящият текст, мислейки „чрез“ понятието за „дистинктивно място“ на Стойка Пенкова, имаше за цел да покаже как консумативната култура и борбите, свързани с конструираните и утвърждаването на идентичности, могат да бъдат използвани като аналитични инструменти при концептуализирането на пространства като Ибиза и Капана. И ако от една страна Ибиза е международно известен курорт, а Капана е джентрифицирано пространство, създадено след „облагородяването“ на западащ квартал от централната градска част на Пловдив. Едно е тясно свързана с идеология на трансгресията и ексцеса, на консумативно поведение и разхищение в контекста на почивката и карнавалната атмосфера, период от време, което бих определил като “when everyday’s the weekend”, позовавайки си се на заглавието на една от емблематични метълкор групи във Великобритания Asking Alexandria. Второто пространство, Капана, от своя страна, концентрира и стратифицира практиките на „показно потребление“ (в смисъла на Веблен) в границите на нощна икономика, центрирано около уикенд преживяванията (ср. Hall and Winlow 2009). Несъмнено обаче паралел между двете наистина може да бъде търсен, дотолкова доколкото и двете са „дистинктивни места“, чието основание за съществуване е тясно обвързано с консумативната култура на късномодерните общества и стилизирането на живота, които са се превърнали в основни

задачи за справяне с иначе изпъстрени от „фрагменти животи“ (ср. Бауман 2000). Предложеният тук сравнителен анализ несъмнено е схематичен, но той трябва да бъде мислен като едно своеобразно въведение към това как аналитични понятия като място, идеология и консумативна култура могат да бъдат мислени заедно.

Библиография:

- Бауман, З. 2000. *Живот във фрагменти: есета за постмодерната нравственост*. София: ЛИК.
- Бек, У., 2013. *Рисковото общество. По пътя към една друга модерност*. София: Критика и Хуманизъм.
- Веблен, Т. 2016. *Теория на безделната класа*. София: Изток-Запад.
- Венков, Н. 2017. *Джентрификация на Женския пазар – конструиране на градски политики и трансформация на местни отношения*. Докторска дисертация. Непубликуван ръкопис, съхраняващ се в катедра „Социология“, СУ „Св. Климент Охридски“.
- Георгиева, С. 2017. Капана не е Капана фест! Достъпно на: <http://podtepeto.com/pod-nozha/kapana-ne-e-kapana-fest/>
- Мос, М. 2001. *Дарът*. София: Критика и Хуманизъм.
- Мочник, Р. 2002. Как работи идеологическата интерпелация? (Преформулиране на Алтусеровата теория на идеологията). *Социологически проблеми*, 3-4, стр. 29-41.
- Панчев, Д. 2019. *Проблемът за дистинктивните идентичности при ромите: жизнени стратегии и дискурсивни практики*. Докторската дисертация, непубликуван ръкопис. Съхранява се в архива на катедра „Социология и науки за човека“, ПУ „Паисий Хилендарски“.
- Пенкова, С. 2019. „Който иска да разбере какво значи - „народна Република“ – нека посети Ръжево Конаре“: хетеротопни и хетерохронни измерения на трансформиращото се социалистическо село“. В: Златкова, М. и др. (ред.) *Трансформиращото (се) село*. Пловдив: ПУ „Паисий Хилендарски“. (под печат)
- Райчев, А. и Андреев, А. 2017. *Време и всичко*. Пловдив: Жанет 45.
- Федърстоун, М. 2017. *Консумативна култура и постмодернизъм*. София: НБУ.
- Чужденеца. 2019. „По пътя на забраненото“ (стр. 40-45). В: Стефанов, П., Димитров, И., Лозанова, Б. (ред.) *Пороци. Нула32*, брой 15. Пловдив: ПК „Жанет 45“.
- Bakhtin, M. 1984. *Rabelais and his World*, trans. Helene Iswolsky. In: Briggs, D., Tutenges, S., Armitage, R., and Panchev, D. 2011b. 'Sexy substances and the substance of sex: Findings from an ethnographic study in Ibiza, Spain. *Drugs and Alcohol Today*, Vol 11 (4): 173-188.

- Bauman, Z. 1998. *Work, Consumerism and the New Poor*. Buckingham: Open University Press.
- Bauman, Z. 2004. *Wasted lives: Modernity and its outcasts*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. 2007. *Liquid times: Living in an age of uncertainty*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P. 2012. *Weight of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Briggs, D. 2012. 'Deviance and risk on holiday: an ethnography with British youth abroad' in Winslow, S. and Atkinson, R. (eds.) *New directions in crime and deviance*. London: Routledge
- Briggs, D. 2013. *Deviance and risk on holiday: An ethnography of British tourists in Ibiza*. Palgrave Macmillan.
- Briggs, D., Tutenges, S., Armitage, R., and Panchev, D. 2011b. 'Sexy substances and the substance of sex: Findings from an ethnographic study in Ibiza, Spain. *Drugs and Alcohol Today*, Vol 11 (4): 173-188.
- Campbell, C. 1989. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell
- Doyle, A., 2011. Revisiting the synopticon: Reconsidering Mathiesen's 'The Viewer Society' in the age of Web 2.0. *Theoretical Criminology*, 15(3), pp.283-299.
- Fromm, E. 2005. *To have or to be?*. Continuum.
- Furlong, A. Cartmel, F. 1997. *Young People and Social Change: Individualisation and Risk in Late Modernity* Buckingham: Open University.
- Giddens, A., 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A., 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*.
- Griffin, C., Bengry-Howell, A., Hackley, C., Mistral, W. & Szmigin, I. 2009. 'Every time I do it, I absolutely annihilate myself': Loss of self consciousness and loss of memory in Young People's drinking narratives. *Sociology* Vol 43: 457-476.
- Hall, S. 2012. *Theorizing crime and deviance: A new perspective*. London: SAGE..
- Hall, S., Winlow, S. and Ancrum, C. 2008. *Criminal Identities and Consumer Culture*. Cullompton: Willan.
- Hayward, K & Hobbs, D. 2007. 'Beyond the binge in 'booze Britain': market led liminalization and the spectacle of binge drinking'. *British Journal of Sociology* 58 (3): 437-456.
- Hayward, K. 2004. *City Limits: Crime, consumer culture and the urban experience*. Glasshouse: London.
- Hayward, K., & Yar, M. 2006. The 'chav' phenomenon: Consumption, media and the construction of a new underclass. *Crime, Media, Culture*, 2(1), 9-28.
- Hebdige, D. 1979. *Subcultures*. London: Methuen
- Jayne, M. 2006. *Cities and Consumption*. London: Routledge
- Lyotard, J., 1984. *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.

- Mathiesen, T., 1997. The viewer society: Michel Foucault's Panopticon revisited. *Theoretical criminology*, 1(2), pp.215-234.
- Miles, S. 2000. *Youth Lifestyles in a Changing world*. Philadelphia, Open University Press.
- Sellars, A. 1998. The influence of dance music on the UK youth tourism market. *Tourism Management*, vol. 19: 611-615.
- Williamson, J. 1986. *Consuming passions: The dynamics of popular culture*. London: Marion Boyars.
- Winlow, S. and Hall, S., 2009. Living for the weekend: Youth identities in northeast England. *Ethnography*, 10(1), pp.91-113.
- Young, J. 1999. *The Exclusive Society*. London: Sage
- Young, J. 2011. *The Criminological Imagination*. Cambridge: Polity Press.

КАКВА Е ЕТИЧЕСКАТА СТОЙНОСТ НА ВИРУСИТЕ?

Key words: viruses, smallpox, legal rights, values, anthropocentrism, biocentrism, bioethics

Abstract: The value of non-human organic beings can be defined in several ways depending on the different perspectives. At present the debate on environmental protection is gaining more and more popularity and the protagonists in the field of ethics are the biocentric and anthropocentric theories. We are focusing on the issue of viruses, as it is becoming increasingly easier to judge whether we have to experiment with animals or not, to be vegan, pescetarians, carnivores, etc., but if we want to go further and refine our understanding of living organisms in general, we must try to answer whether the viruses have a value, whether they can have rights, whether they are living organisms, etc. The question is especially interesting if we put it in the context of the above-mentioned theories.

Стойността на нечовешките органични същества може да се дефинира по няколко начина в зависимост от различните гледни точки. В момента дебатът за опазването на околната среда набира все по-голяма популярност и в полето на етиката главни герои са теориите на биоцентризма и антропоцентризма. Без да навлизаме в дълбочина, можем да обобщим, че първата теория цели опазването на околната среда заради самата нея, в нея всички същества имат правото на живот, докато втората приема опазването на околната среда, но само заради добруването на човека, той е централен и най-важен. Разбира се и около двете има много въпросителни. Първата теория често е обвинявана в мизантропия¹, особено когато става въпрос за радикалните ѝ привърженици, които призовават Земята да се пречисти от хора, защото е пренаселена и ресурсите свършват. Не е ясно дали втората теория възниква в следствие наднешните екологични катастрофи, причинени от алчността, индустрията, консуматорството, безкрайния икономически стремеж към растеж, експлоатацията на ресурсите и т.н., или пък тя е причина за описаните проблемни, но тяхното асоциирано е неизбежно.

Въпросът за вътрешно-присъщата ценност на органичните форми извън човешките същества в момента е най-познат като въпрос за правата на животните и природата като цяло. Това е дълга и доста разнищвана тема, в която няма да навлизаме. Избрал съм да се фокусирам върху вирусите, тъй като все по-често се налага да имаме мнение по въпроси като дали да правим експерименти с животните или не, да бъдем ли суровоядни или месоядни, да

¹ p. 213, Chapter 26. Philosophical dialogues. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1999

живеем ли в гората или в града и т.н., но ако искаме да стигнем по-далеч и да прецизираме нашите разбирания относно живите организми и тяхното разположение спрямо нас в глобален план, то трябва да се опитаме да си отговорим имат ли ценност вирусите, могат ли да имат права, жив организъм ли са изобщо и т.н.. Въпросът е особено интересен, ако го поставим в контекста на гореспоменатите теории. Едната би трябвало да признава правото на живот на един вирус, а другата най-вероятно би видяла в него единствено инструментална ценност. Ценност, която може да се задържи такава не още дълго, особено ако напредващите технологии успеят да разбулят мистерията около този вирус. Тогава лесно ще решаваме дали да запазим нещо или не, а това ще зависи само от възможността ни да го създадем след това.

В случая дори няма да се налага да си представяме как би изглеждал спорът относно един вирус, тъй като такъв спор реално е съществувал.

Дали вирусът на едрата шарка да бъде унищожен или съхранен, е тема, която поставя много въпросителни около отношението човек-природа. Защиатавайки запазването на последните проби от вируса на едрата шарка, в текста си „Deliberate Extinction. Whether to Destroy the Last Smallpox Virus“² проф. Дейвид Коплоу ни дава различни причини за важността на един вирус, особено на този на едрата шарка. Всички те в различна степен биха могли да се отнесат и до други подобни организми. Също така този дебат ни показва и колко е трудно всъщност да се дефинира важността на един вирус.

Самата болест практически изчезва от каталога на човешките заболявания: поради една зашеметяваща и решителна кампания на Световната здравна организация (СЗО) през 70-те години на миналия век, никой не е получавал това смъртоносно увреждане в продължение на двадесет и пет години.

Остават обаче няколко проби от вируса на едрата шарка, които от СЗО решават да унищожат, но наред с това се поставя под въпрос правото на човек да решава съдбата на други организми. Не че не се е случвало досега да изчезват животински видове, но тук особеността е голяма, защото става въпрос за вирус. В първия момент надали някой би се застъпил за вирус, който е отнел стотици животи, но в следващия момент се оказва, че има други мнения. **Това би бил първият път, в който човечеството съвсем осъзнато и преднамерено решава да изтрие от Земята друг жив организъм. Момент, в който човешката морална значимост е върховна.** Ключово в историята на този вирус е, че хората така и не са намерили лек за него, но пък са успели да го преборят чрез ваксини и превантивни мерки. Дали щяха да искат да го унищожат, ако можеха да го лекуват, е друг въпрос.

² **Koplow, David.** Deliberate Extinction. Whether to Destroy the Last Smallpox Virus. Georgetown University Law Center, 2004

Разбира се, останалите в някои лаборатории проби биха могли да се ползват за научни цели, като да се намерят по-добри ваксини и за други вируси например. Това са мотиви от чисто икономически, технологичен и антропоцентричен порядък. Друг интересен етап от историята е създаването на подобен вирус през 2017 в Канадска лаборатория. **Защо да се притесняваме от унищожението на един вирус, след като можем да си създадем нов?**

Говорейки за биоразнообразие, независимо дали сме на страната на един антропоцентрист или биоцентрист, се твърди, че „същества, различни от човешките, имат значение за изпълнението на върховния план на природата, за поддържането на здравословно екологично равновесие, и че тези същества могат да играят роля при усъвършенстването на нашите представи за социална справедливост и морал. Следователно нечовешките актьори трябва да бъдат третирани с дължимото внимание, като разбира се трябва да им се припишат права“³. Представете си само как се предоставят права на вирус.

За Рене Декарт например животните не са достойни за философско съображение: те не са били "съзнателни" в същия смисъл, в който са били хората, и като неодушевената машина не могат да притежават права.⁴ По същия начин Имануел Кант и Джон Лок, които признават съзнанието на животните, все пак твърдят, че липсата на рационалност или самосъзнание ги лишава от достойнство; те биха могли да функционират само като "средства" за насърчаване на човешките цели и следователно не могат да имат права.⁵

Джереми Бентъм изразява по-различно мнение, като фокусира вниманието си върху чувствителността, преведено като способност да се усеща болка, а не върху разума или върху способността да бъдат имитирани други човешки черти. За Бентам "въпросът не е, могат ли да разсъждават, нито могат ли да говорят, но могат ли да страдат?". Въпросът пред нас е: можем ли да съотнесем прозренията на Бентам дори и до отвратителни същества, като вируса на едрата шарка? Дори и привърженици на идеята за правата на животните обаче са против признаването на такива на този вирус, който се смята за заплаха за другите форми на живот. Той е разглеждан като върховен пример за заплаха за биоразнообразието.

³ Leslie E. Sponsel & Poranee Natadecha-Sponsel, The Potential Contribution of Buddhism in Developing an Environmental Ethic for the Conservation of Biodiversity, in ETHICS, RELIGION AND BIODIVERSITY: RELATIONS BETWEEN CONSERVATION AND CULTURAL VALUES 75,77 (Lawrence S. Hamilton ed., 1993) (asserting that "[all species have an inherent right to exist."]); see Nils Holtug, Creating and Patenting New Life Forms, in A COMPANION TO BIOETHICS, supra note 65, at 206, 208-09.) **от** p. 37, **Koplow, David**. Deliberate Extinction. Whether to Destroy the Last Smallpox Virus. Georgetown University Law Center, 2004

⁴ **Koplow, David**. Deliberate Extinction. Whether to Destroy the Last Smallpox Virus. Georgetown University Law Center, 2004

⁵ **Koplow, David**. Deliberate Extinction. Whether to Destroy the Last Smallpox Virus. Georgetown University Law Center, 2004

Кристофър Стоун казва, че за да искаме нещо да бъде част от нашето биоразнообразие, трябва да пресметнем цената, която ще трябва да платим за да се случи това⁶. **В случая на вирусът на едрата шарка, неговата естествена среда е човешкият организъм, което звучи абсурдно – никой не би предоставил организма си само и само за да живее вирусът⁷. Единственият начин за запазването му е да се съхранява в епруветка. При това изолирано и ненатурално положение обаче аргументът, че вирусите спомагат за биоразнообразието (най-вече генетичното) би бил невалиден, тъй като той няма да участва в кръговрата на природата.**

Ако един вирус имаше права, какви биха били те? Дискусията в този момент става безнадеждно абстрактна, тъй като тези организми не биха могли да формулират предпочитания, да изразяват надеждите си или да приоритизират целите си, което е основно изискване за да имаш „право“. Как човекът ще реши „какво би било в интерес“ на това същество след като то не може да говори дори? Според проф. Дейвид Коплоу обаче минималният, първичен интерес на всеки един жив организъм е оцеляването на вида, избягването на пълно унищожение⁸. Според него всеки жив организъм се бори именно за това. Според Стоян Ставру „днес природата все повече се разглежда не само като общозначим за цялото човечество ресурс, но и като **носител на самостоятелна стойност**. Природата се утвърждава като надчовешка ценност – ценност сама за себе си, независимо от използването ѝ за задоволяване на определни нужди на човека“⁹.

Трябва да кажем, че дори и да искаме, не бихме могли да осигурим на вируса такива права. Ставру отбелязва, че **признаването на права на природата е „меко казано, проблематично и противоречи на принципите на естествения подбор, както и на начина, по който функционират хранителните вериги в природните екосистеми. Става въпрос именно за борба за надмощие между отделните животински видове и едва след това – за сътрудничество. Предоставянето на ограничена защита на определени животински видове (чрез поставяне на въпроса за техните „права“) следва да се разглежда не толкова като криворазбрана проява на състрадание, колкото като еволюционен лукс на тотално доминиращия биологичен вид - Homo sapiens, търсещ спокойствие за собствената си съвест. Спокойствие в Мита за човешкото общество, което се съобразява с останалите живи**

⁶ Stone, Christopher. Should Trees Have Standing. Law, Morality and the Environment, 2010, p.121

⁷ Stone, Christopher. Should Trees Have Standing. Law, Morality and the Environment, 2010, p.121

⁸ Koplow, David. Deliberate Extinction. Whether to Destroy the Last Smallpox Virus. Georgetown University Law Center, 2004

⁹ стр. 303, Ставру, Стоян. Видения в кутията на Пандора. Биоправо. Мутации при човешката репродукция. Карнавалната смърт – правни аспекти. Феней 2014

биологични видове в природата¹⁰. Следвайки тази линия на размишление, щом вирусът е попаднал в лапите на човека, значи не е достатъчно силен за да оцелее.

Една друга гледна точка относно вирусите отново не е в тяхна полза. **Какви са критериите нещо да бъде живо, как се дефинира животът?** Много биолози не смятат, че вирусът попада в областта на "живите същества". Не може да произвежда или консумира енергия, да се движи, да расте или да се възпроизвежда самостоятелно, без да нахлува в жива клетка и да узурпира вътрешните механизми на гостоприемника. Други казват, че той е минимален "жив организъм", лежи "на прага на живота", като "полужив"¹¹.

Относно нивата на съзнателност също има някой размишления в тази посока. Брайс Хюбнер твърди, че е малко вероятно вирусите да имат изчислителни и представителни (в смисъла на това какво може да си представи и помисли един вирус) способности необходими за едно когнитивно състояние. Те са по-скоро „сложни биологични роботи“. Хюбнер се опитва да установи **минималните условия за съзнателност**. Той смята, че безгръбначните могат да притежават минимален ум по два начина. Първо, минималната съзнателност може да се осъществи без езикови способности, така че минималните когнитивни състояния и процеси не трябва да бъдат вярвания или желания каквито хората търсят, когато става въпрос за права или съзнателност. Второ, свидетелство за мислене при безгръбначните може би трябва да се търси не на индивидуално ниво, а на общностно – някой поведения са най-добре обяснени и разбрани, когато се гледат колективните умствени състояния и процеси. Дори и това заключение да може да бъде подкрепено, отбелязва Хюбнер, все още ще се сблъскваме с етически въпроси относно видовете умове, които могат да имат морален статус и да гарантират нашето състрадание¹².

Хората не възнамеряват да предоставят на тези живи същества права, защото, без да имат нервна система и дори метаболизъм, очевидно не могат да страдат или да са наясно със собственото си положение. Бихме били склонни да предоставим на съзнателните същества по-големи права в това отношение, защото, както хората, и те могат да имат страхове и надежди. Тук вече говорим за животни. На тях би ни било по-лесно да дадем права, но пак ще бъде проблематично. По-скоро хората се опитват в момента да дефинират моралното и легалното си задължение първо към животните.

¹⁰ стр. 309-310, **Ставру, Стоян**. Видения в кутията на Пандора. Биоправо. Мутации при човешката репродукция. Карнавалната смърт – правни аспекти. Феней 2014

¹¹ р. 188, **Angier, Natalie**. The Canon. A Whirligig Tour of the Beautiful Basics of Science 2007

¹² Р. 15, **Tom Beauchamp**. Animal minds and their moral significance. The Oxford Handbook of Animal ethics, 2014

Най-успешният вирус, както казва проф. Волфганг Йоклик, убил хиляди хора, е толкова специфичен, че би бил от огромна загуба за човечеството¹³. Макар и това да звучи парадоксално, хората биха искали след като са уловили този вирус, да разберат как така той напълно сломява тяхната защита. Единственият проблем пред тях е, че не биха могли да го изпробват върху други хора по легален път. По-крайни представители на биоцентризма виждат голям проблем в нарастващата човешка популация и именно съществуването на подобни естествени вируси е тяхната надежда популацията да бъде намалена. Разбира се, това звучи ужасно и понякога конспиративно, но именно заради такива представители се смята, че биоцентризмът е теория, която е човеконенавистна, но то е ясно и от името – тя не е ориентирана към човека; ориентирана е към живота независимо от формата. Стига се по-далеч като Мъри Букчин критикувайки дълбинната екология (част от биоцентризма) я сравнява с „екобрутализма“ на Хитлер, който в името на „контрола на човешката популация“ изпраща милиони хора към лагерите на смъртта¹⁴. И това по повод и не само надеждията и философията на организации като Earth first!, които придават на човечеството характеристиките и поведението на ракообразни клетки.

Търсейки отговор назад в историята на вируса се сблъскваме с интересни моменти, които противопоставят Религията и Философията от една страна, и Медицината и Науката от друга. Например, много общества или племена от Африка до Индия са идентифицирали специални богове или богини, посветени на едрата шарка, на които се е гледало едновременно като на източник на шарката и като на неин антидот. Към тези божества са изпитвани както страх, така и любов, страхопочитание. За да не бъдат ядосани, много често хората в миналото (17 век) са отказвали да бъдат лекувани или ваксинирани (в смисъла на variolation¹⁵), защото са вярвали, че само божествата могат да ги освободят от болестта. Ритуалите и традициите, свързани с тях, често са били пречка хората да бъдат лекувани от традиционната медицина. Тези истории показват, че болестите винаги са размътвали човешката психика и са изваждали наяве някои от най-проблематичните ѝ мисли. Някои са възприемали едрата шарка като неизбежна характеристика на живота; някои я наричали посещение от боговете, наказание за нашите индивидуални или колективни грехове; други твърждали, че всякаква съпротива срещу вируса - различна от мощта на молитвата - би противоречала на всемогъщия план за човешкото съществуване¹⁶. (Такова виждане като цяло съществува и когато говорим за животните – не трябва да ги унищожаваме, защото това би било неуважение към създанията на Бог). Едно не

¹³ <https://www.the-scientist.com/opinion-old/the-remaining-smallpox-virus-stocks-are-too-valuable-to-be-destroyed-57712>

¹⁴ <http://libcom.org/library/social-versus-deep-ecology-bookchin/>

¹⁵ <https://en.wikipedia.org/wiki/Variolation>

¹⁶ **Koplow, David.** Deliberate Extinction. Whether to Destroy the Last Smallpox Virus. 2004

особено изненадващо за онова време тълкуване на болестта, което в днешно време не е чак толкова разпространено.

Какво дава увереност на хората днес да унищожават видове, макар и вируси? Обещанията на технологиите и меко казано самочувствието на човека. Чрез изящна манипулация на естествените геноми, днес учените спокойно могат да модифицират организми, обединяващи характеристиките на субекти, които свободно никога не биха могли да се обединят: бактерии, които прочистват замърсени от разлив на тежки метали води; дървета, които растат по-високи, нуждайки се от по-малко торове и инсектициди; овце, които произвеждат редки човешки хормони или цели органи за трансплантация в хората. Новите способности, новите наследствени черти, изцяло нови продуктови линии се разпространяват от лабораториите, обещавайки животоспасяващи и жизнено важни пробиви в селското стопанство, промишлеността, медицината.

Биотехнологиите ни дават възможност да побеждаваме бактерии и вируси, но същевременно самото човечество се превръща в безпрецедентна заплаха. Същите инструменти, които позволяват на лекарите бързо да идентифицират и лекуват нови заболявания, също могат да дадат възможност на армиите и терористите да разработват още по-ужасни болести и патогени. Както казва Ювал Харари „епохата, в която човечеството стои безпомощно пред естествените епидемии, вероятно е свършила“¹⁷.

Според Харари тази история ни поставя в началото на един нов сценарий. По време на всички тези години, независимо дали става въпрос за вирус или динозавър, живите организми са се развивали в съответствие с непроменените принципи на естествения подбор. Независимо от странните форми на живот, които са се получили, те са останали ограничени до органичното царство – всичко е било направено от органични съединения. **Сега човечеството изглежда готово да замени естествения подбор с интелигентен дизайн и да разшири живота от органичното царство до неорганичното.** Люк Фери потвърждава думите на Харари, като казва, че „напредъкът на науката може да доведе до възхитителни резултати, но и до ужасяващи последици“¹⁸. С всеки осъществен напредък, ние ще ставаме все по-отговорни. **Това е „новата власт на човека над човека“ и над всичко останало.** Стоим пред следните две опции: „от една страна, да искаме всичко да забраним, в един миг на паника, а от друга, всичко да

¹⁷ Харари, Ювал. Homo deus: Кратка история на бъдещето, Изток-запад 2018

¹⁸ Стр. 12, Фери, Люк. Трансхуманитарната революция: Как техомодеицината и юберизацията на света ще променя коренно живота ни. Колибри 2017

разрешим, да насърчим една фантазия на всемогъщество, едновременно ултра либерална и технофилска, според която всичко, което е научно възможно, трябва да се осъществи¹⁹.

Като цяло от етична или философска гледна точка разследването за потенциалната полезност на този вирус за хората е далеч от края си. Не можем да поискаме други видове на планетата да "печелят" правото си на съществуване демонстрирайки полезността си за нашия технологичен напредък и като цяло за нашия живот.

Според Дейвид Коплоу този спор е за запазване на една жизнеспособна ДНК, просто защото съществува и защото съществува в продължение на хилядолетия паралелно с човешката ДНК. Историята на вариолата е част от собствената ни история и унищожаването ѝ ще ни направи по-бедни. Нашата планета се състои от огромно разнообразие от биологични възможности, и еволюцията ни е показала, че някои видове задължително ще идват и ще си отиват, но за Коплоу, преднамереното унищожаване е друг въпрос.²⁰

В днешно време все още липсват закони и наръчници, които да ни напътстват във взимането на подобни решения. Нито правото, нито етиката на околната среда, успяват да отговорят на тези въпроси еднозначно. Въпросът според мен остава по-скоро в нарастващото влияние на човека върху останалите видове и заобикалящата го среда, с което все повече се доказва неговото могъщество. Но могъществото ще е обосновано ако човечеството успее да се самосъхрани докато си играе на Господ.

Библиография:

Piholosophical dialogues. Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy. Edited by Nina Witoszek and Andrew Brennan. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1999.

Angier, Natalie. The Canon. A Whirligig Tour of the Beautiful Basics of Science 2007.

Beauchamp, Tom. Animal minds and their moral significance. The Oxford Handbook of Animal ethics, 2014.

Koplow, David. Deliberate Extinction. Whether to Destroy the Last Smallpox Virus. Georgetown University Law Center, 2004.

Stone, Christopher. Should Trees Have Standing. Law, Morality and the Environment, 2010.

Ставру, Стоян. Видения в кутията на Пандора. Биоправо. Мутации при човешката репродукция.

Карнавалната смърт – правни аспекти. Феней 2014 / Stavru, Stoyan. Visions in the

¹⁹ Стр. 25, **Фери, Люк**. Трансхуманитарната революция: Как техномедицината и юберизацията на света ще променят коренно живота ни. Колибри 2017

²⁰ **Koplow, David**. Deliberate Extinction. Whether to Destroy the Last Smallpox Virus. 2004

Pandora's Box. Biolaw. Mutations in human reproduction. Carnival death - legal aspects.
Feneia 2014.

Фери, Люк. Трансхуманитарната революция: Как техомодеицината и юберизацията на света ще
променя коренно живота ни. Колибри 2017 / Ferry, Luc. The Transhumanist Revolution

Харари, Ювал. Homo deus: Кратка история на бъдещето, Изток-запад 2018 / Harari, Yuval. Homo
deus: A brief history of tomorrow .

[https://www.the-scientist.com/opinion-old/the-remaining-smallpox-virus-stocks-are-too-valuable-
to-be-destroyed-57712](https://www.the-scientist.com/opinion-old/the-remaining-smallpox-virus-stocks-are-too-valuable-to-be-destroyed-57712)

<http://libcom.org/library/social-versus-deep-ecology-bookchin/>

<https://en.wikipedia.org/wiki/Variolation>

Valentin Asparuhov, Martina Mineva

Opening words

Hristo P. Todorov

Timothy Snyder – ideas and events in historiography

Key words: historical knowledge, “politics of inevitability”, “politics of eternity”, “politics of responsibility”

Abstract: Historical knowledge is knowledge of facts. Though in order to decide which facts are relevant and important, a philosophical theory about history as a whole is needed. Philosophy of history offers three major types of such theories. According to the theories of the first type, historical events are realizations of a providential plan. According to the second type, the historical process is realization of ideas. According to the third type the driving forces of history are economic factors. In all three cases everything that happens in history is caused by anonymous objective forces.

There is, however, a different philosophy of history adopted by many professional historians intuitively. According to this philosophy, history is not determined by anonymous forces but solely by the decisions and actions of individuals. One of the most prominent advocates of this view is the American historian Timothy Snyder. Based on Snyder’s books “Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin” (2012), “Black Earth: The Holocaust as History and Warning” (2015), “On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century” (2017), “The Road to Unfreedom. Russia, Europe, America” (2018), the paper discusses Snyder’s approach to the relation between theory and historical events. Snyder claims that the actions of individuals in history depend significantly on their ideas of time. At present there are two predominant views on time. Snyder calls them “politics of inevitability” and “politics of eternity”. By “politics of inevitability” he means the view that nowadays there are no alternatives to liberal democracy any more. The expression “politics of eternity” means that nothing new happens in history and there are only endless reiterations of the same. Both “politics of inevitability” and “politics of eternity” are deeply wrong and should be rejected. Another view called “politics of responsibility” should be adopted. According to this view there is nothing inevitable in history. Everything what happens in history has its sources in human decisions and human actions and therefore humans bear responsibility for them. Choosing “politics of responsibility”, Snyder takes a particular stance towards the work of the historian. Since everything what happens in history depends only on human decisions, the historian has to contribute to making present decisions as good as possible. The historian’s main obligation is to offer a picture of the past, true to the facts, free from any deceptions and manipulations.

Ключови думи: историческо познание, „политика на неизбежност“, „политика на вечност“, „политика на отговорност“

Резюме: Историческото познание е познание за факти. Нужна е и една философска теория за историята като цяло, която да прецени кои факти са съществени и важни. Философията на историята предлага три основни типа такива теории. Съгласно първия тип, историческите събития са осъществяване на плана на провидението. Съгласно втория, историческият процес е осъществяване на идеи. Според третия тип теории, икономическите фактори са движещите сили на историята. И в трите случая, всичко, което се случва в историята е причинено от анонимни обективни сили.

Има и друга философия на историята, към която много историци се придържат интуитивно. Съгласно последната, историята не се определя от безлични сили, а единствено от решенията и действията на индивидите. Един от най-видните поддръжници на това схващане е американският историк Тимъти Снайдър. Основавайки се на неговите книги – „Кървави поля. Европа между Хитлер и Сталин“ (2012), „Чернозем: Холокостът като история и предупреждение“ (2015), „За тиранията: двадесет урока от двадесети век“ (2017), „Пътят към несвободата: Русия, Европа, Америка“ (2018) – тази статия обсъжда подхода на Снайдър към отношението между теория и исторически събития.

Снайдър твърди, че действията на индивидите в историята зависят от начина, по който те възприемат времето. Днес доминират две схващания, които той нарича „политика на неизбежност“ и „политика на вечност“. С първото се има предвид, че днес няма никакви алтернативи на либералната демокрация. Наименованието „политика на вечност“ означава, че в историята не се случва нищо ново, а само безкрайно повторение на едни и същи неща. И двете схващания са дълбоко погрешни и следва да бъдат подменени. Новата гледна точка е наречена „политика на отговорност“. Тя е основана на положението, че няма никаква неизбежност в историята. Всичко случващо се има извора си в човешките решения и действия, и следователно хората носят отговорност. Чрез „политика на отговорност“, Снайдър избира определен подход към работата на историка. Тъй като в историята всичко, което се случва, зависи единствено и само от човешки решения, историкът е длъжен да допринася за това решенията, вземани в настоящето, да бъдат възможно най-правилните. Негово главно задължение е да създава правдоподобна картина на миналото, свободна от заблуди и манипулации.

Maria Schnitter

The Ritual of Taking Vows in the Jewish and Christian Tradition – an Attempt for an Archeology of the Performative

Key words: Torah, Talmud, Kol Nidre, Judaism, Christianity, Vows, Performative

Abstract: The text offers a short analysis of the history, ritual forms and social effects of swearing an oath in the traditions of Judaism and Christianity based on materials from the Torah, Talmud and the New Testament. It attempts to extract the invariable logical model of the formula of the vow. It traces the transformations in understanding and interpreting the vow during the transition from Judaism to Christianity as well as their cultural, social and religious results.

Ключови думи: Тора, Талмуд, Кол Нидре, юдаизъм, християнство, клетва, перформатив

Резюме: В работата е предложен кратък анализ на историята, ритуалните форми и социалните ефекти от полагането на клетвено обещание в юдейската и християнската традиция въз основа на материал, почерпан от Тората, Талмуда и Новия завет. Прави се опит за извличане на инвариантния логически модел на клетвената формула. Проследяват се трансформациите в разбирането и тълкуването на клетвата при прехода от юдаизъм към християнство, както и следващите от това културни, социални и религиозни резултати.

Nedyalka Tosheva

The corporal nature in the boundary situation of the God-man

Keywords: corporal nature, God-man, human body, anthropological grounds, high spiritual being.

Abstract: The study offers an insight into the anthropological grounds for the God-man body in one of the most prominent philosophers of western philosophy, Aurelius Augustinus. In the context of his philosophical teachings, the compatibility is explored and problematized of the extreme and the infinite, the existential and the high spiritual being, which is not limited to any physical matter, and the same as defined within the limits of body.

Ключови думи: телесна природа, богочовечност, човешко тяло, антропологични основания, свръхбитийно съществуване.

Резюме: Изследването предлага поглед върху антропологическите основания относно (бого)човешкото тяло на един от знаковите философи на западната философия – Аврелий Августин. В контекста на философското му учение се проследява и проблематизира съвместността на крайното и безкрайното, битието и свръхбитието, на онова, което не е ограничено от никаква материя, и същото, определено в пределите на телесността.

Andrey Zachariev

Knowledge, dialectics, praxis

Key words: dialectics, definition, predication, essence, essential predication, accidental predication, theory, practical ideal, *idea, eidos, genos, eudaimonia, autarkeia, atharaxia, apatheia, ponos, arête*.

Abstract: The text aims at focusing on certain aspects of two very important theoretical models developed in ancient Greek philosophy, which treated everyday life as a crucial philosophical problem pertaining to the issue of the sense and final goal of human existence. The author's intention is to show that the organization and management of everyday life as based on philosophical reflection in general, and on dialectical reasoning more precisely, was a *locus communis* in the highly practically oriented ancient Greek philosophy from Pythagoras onwards.

One of the philosophical paradigms the article deals with is Pythagoreanism with its instructions on how to shape and follow a way of life that would make it possible for a member of the Pythagorean society (seen as a specific form of communal, shared existence) to achieve the state of individual perfection and salvation of the soul.

By trying to point out the emphasis the Sophists of the 5 c. BC started placing on everyday life as a theoretical problem (having in mind its huge practical importance, of course), the author of the text comes to the example of Hippias. The same one who showed up at the Olympic Games wearing clothes, sandals and even a ring all made by himself. Something he did in an attempt to promote his concept of *autarkeia* by showing that the real *sophistes* (a man of knowledge) is able to live a fully independent everyday life being completely self-sufficient.

So we get to the main point of interest in this article, which concerns both the meaning and function of *autarkeia* and *arête* in the context of the early and authentic Cynic philosophy. The author's assertion would be that the Cynic conception of a specific *modus vivendi*, which will lead to the accomplishment of the practical ideal of *arête*, is actually a model based on deep dialectical reasoning and carefully drawn theoretical conclusions. In a few words, the Socratic skepticism towards both logical and epistemological status of definitions (accepted and developed further by Antisthenes who broadened his skeptical attitude towards predication in general) has lead the Cynics to the understanding that *arête* cannot be *conceptually* reached, but can only be pursued as an *idea*, i.e. as a solely *practically understandable* horizon. This is where the very name *Cynics* comes from, actually: it should denote those *people who all the time, every day and hour, sniff around like dogs chasing the arête*.

Ключови думи: диалектика, дефиниция, предикация, същност, същностна предикация, акцидентална предикация, теория, практически идеал, *idea, eidos, genos, eudaimonia, autarkeia, atharaxia, apatheia, ponos, arête*.

Резюме: Текстът се фокусира върху определени аспекти на два много важни теоретични модела, развити в древногръцката философия, които разглеждат всекидневния живот като съществен философски проблем, свързан с въпроса за смисъла и крайната цел на човешкото съществуване. Намерението на автора е да покаже, че организацията и управлението на всекидневния живот, основани върху философската рефлексия и по-специално върху

диалектическото разсъждение е била *locus communis* в практически ориентираната древногръцка философия от Питагор насетне.

Единият от моделите, който статията обсъжда е питагорейският и неговите предписания за начина на живот, който трябва да следва всеки член на питагорейската общност (видяна като специфична форма на споделено съществуване), за да достигне до лично съвършенство и спасение на душата.

Като посочва, че софистиката превръща след пети век преди Христа всекидневния живот в теоретичен проблем, авторът се съсредоточава върху примера с Хипий. Същият Хипий, който по време на олимпийски игри се появява с одежди, сандали, че дори и изработен от самия него пръстен. Жест, който търси да популяризира понятието *autarkeia*, показвайки, че истинският софист – човек на познанието – е способен да живее напълно независимо всекидневие, да бъде самодостатъчен.

Така се стига и до главното в тази статия, отнасящо се до значението и функцията на *autarkeia* и *arête* в контекста на ранната киническа философия. Оценката на автора е, че концепцията на киниците е специфичен *modus vivendi*, който отвежда към осъществяване на практическия идеал за *arête* и в действителност е модел, основан върху дълбоко диалектическо разсъждение и внимателно изведени теоретични заключения. Казано накратко, Сократическият скептицизъм спрямо логическия и епистемологическия статус на дефинициите (възприет и развит от Антистен, който разширява скептическата си нагласа към предикацията изобщо) води киниците до разбирането, че *arête* не може да бъде концептуално обрамчено, а единствено може да се следва като идея, като практически доловим хоризонт. Оттук всъщност е и името на киниците – хора, които постоянно, всекидневно, час по час, душат наоколо като кучета в търсене на *arête*.

Dessislav Valkanov

Politica Sacra

Keywords: European political thought, Christianity, power, aristocratic ethical code, violence, Flemish art.

Abstract: This paper is part of a larger study on the development of political thought in Europe from the fifteenth to the twentieth century. The subject of the fragment presented here is the intellectual and emotional world of the ruling aristocratic class and its effort to unify and turn into reality its intense, almost obsessive, relationship to religion. The text explores the dichotomy of the world-view of the late-medieval men of power and their striving to bring together the two worlds they consider to be real: the earthly and the heavenly. The coexistence of the absolute requirements of the Christian faith and the impulses of political reality creates a special imagery of the power, made visible in the art of so-called Flemish primitives. The shock of violence and the idea of divine sovereignty, encoded in the paintings of artists like Rogier van der Weyden, Jan van Eyck or Hans Memling, reveals a worldview that will undergo a painful transformation in the time of Reformation and the early modern period.

Ключови думи: европейска политическа мисъл, християнство, власт, аристократичен етически код, насилие, фламандско изкуство.

Резюме: Настоящата статия е част от по-голямо изследване върху развитието на политическата мисъл в Европа през XV-XVI век. Представен е фрагмент от интелектуалния и емоционален свят на управляващата аристокрация и стремежа ѝ да обедини и превърне в реалност нейната дълбока, почти обсеивна, връзка с религията. Текстът изследва дихотомичното светоусещане на човека от късното Средновековие относно властта и стремежа да обедини световите – земния и небесния – които схваща като реални. Съвместното съществуване на абсолютните изисквания на християнската вяра и поривите на политическата реалност създават особени образи на властта, които могат да се видят в изкуството на Фламандските майстори. Шокът от насилието и идеята за божествения суверенитет, кодирани в картини на Рогир ван дер Вейден,

Ян ван Ейк или Ханс Мемлинг, разкрива едно светоусещане, което ще претърпи болезнена трансформация през Реформацията и ранната модерност.

Milena Tasheva

Practical Logical Functions of the Preliminary Gift

Keywords: gift, preliminary gift, molecular performative, privation, fractal experience, practical logic

Abstract: The article explores the practical logical functions in the practice of Kula as described by Marcel Mauss. The practice of preliminary giving is analyzed here as a molecule consisting of separate atomic actions. The analysis of the practical logic of this case of preliminary giving shows that a possible strategy that deprived persons may use to overcome their fractured experience is to use a performative given as a preliminary gift. The problematic of preliminary giving is further elaborated by revealing the differences between preliminary giving in Mauss and the preliminary return gift in Deyan Deyanov. The theorizations of Pierre Bourdieu on the social construction of the male and the female body in *Masculine Domination* are used in a thought experiment with a literary case taken from Virginia Woolf's *To the Lighthouse*. In the 'laboratory' conditions created by the thought experiment, an inceptive approbation is done of the article's main claim.

Ключови думи: дар, предварителен дар, молекулярен перформатив, лишеност, пречупен опит, практическа логика.

Резюме: Статията изследва практико-логическите функции на предварителния дар в практиката „кула“, описана от Марсел Мос. В текста практиката на предварително даряване е анализирана като молекула от отделни атоми-действия. Проведеният анализ на практическата логика в този случай на предварителното даряване показва, че възможна стратегия на лишените за преодоляване на пречупения опит е употребата на перформатив - даден като предварителен дар. Проблематиката на предварителното даряване е допълнително разгърната чрез изявяване на разликите между предварителния дар по Мос от предварителния отговорен дар на Деян Деянов. Теоретизациите на Пиер Бурдийо върху социалната конструираност на мъжкото и женското тяло от *Мъжкото господство* са използвани в мисловен експеримент с литературен казус от романа на Вирджиния Улф *Към фара*. В създадените чрез мисловния експеримент „лабораторни“ условия е направена първа апробация на твърдението на статията.

Plamen Kolyovski

Socioanalysis of one of our many walks with the suffering

Key words: events with radiating power, walk, philosophy, socio-analysis, emotives, Who/What - Identity, abject, identity, indexicality.

Abstract: The text's goal is to shed some philosophical as well as socio-analytical light on the psychopathologies of everyday life. Special attention is paid to the relations of vulnerability between the agents and counteragents in what I would like to name daily routines: driving a car, communicating with others and fulfilling our daily obligations. There is a certain accent on the interpreter's role: on one hand, he could possess the necessary senses and concepts in order to detect the psychopathological aberrations of the everyday order, but on the other hand, these aberrations could be categorized as what Stangellini calls "events with radiating power", which the researcher (now spectator) uses in order to avoid the discussions of trauma. In this text, three different situations are presented and analyzed. In the first one I examine the problem of Reddy's emotives and self-identification. In the second one, we are facing one very current ethnic problem between Bulgarians and Roma people, and in the third, we face the ambivalence of the act of investing by four young people (same age) in their fictional "Who-Identities" (Arendt).

Ключови думи: събития с излъчваща сила, разходка, философия, социоанализа, емотиви, Кой/Какво идентичност, абект, идентичност, индексикалност.

Резюме: Текстът има за цел да хвърли социоаналитична и философска светлина върху психопатологиите на всекидневието. Обръща се специално внимание на отношенията на ранимост между агентите и контрагентите в – така да се каже – рутинните всекидневни занимания като шофиране, комуникиране и изпълнение на служебни задължения. Поставя се акцент върху ролята на изследователя на проблемните ситуации: от една страна, той, би могъл да притежава необходимите сетива и понятия, за да засича психопатологичните отклонения от всекидневния ред, но от друга, същите биха могли да се категоризират като събития с излъчваща сила в опит, изследователя (вече наблюдател) да избегне дискусиите за травмата (Стангелини). В текста са представени и анализирани три различни ситуации. В първата се разглежда проблема за емотивите (Реди) и самоидентификацията. Във втората ситуация сме изправени пред актуалния етнически проблем - българи и роми, а в третата пред амбивалентността на акта на инвестиране от страна на четирима младежи-набори във фиктивните им "Кой-идентичности" (Арент).

Ivilina Genova

Some "experiences" of the correlation of my death and the death of the Other

Keywords: death, boundary of experience, domestication of death, social vulnerability

Abstract: The article has the goal to explore the problem of correlation between "my death" and "the death of the Other", raising the question of the boundary of experience with death, i.e. of the potential for what can be designated as domestication of death, in the sense of its unveiling and understanding. For this purpose, through the philosophical writings of Martin Heidegger and Jack Derrida, the article problematizes different aspects of the mentioned correlation, and its effects on the problem of social vulnerability are discussed.

Ключови думи: смърт, граници на опита, опитомяване на смъртта, социална уязвимост.

Резюме: Статията има за цел да разгледа проблема за корелацията между „моята смърт“ и „смъртта на другия“ поставяйки въпроса за границата на опита със смъртта, т.е. за възможността за онова, което може да се обозначи като опитомяване на смъртта, в смисъла на нейното разбулване, прозиране, разбиране. За целта чрез философските трудове на Мартин Хайдегер и Жак Дерида, в статията се проблематизират различни аспекти както на гореспоменатата корелация, така и нейните ефекти по отношение на проблема за социалната уязвимост.

Aneta Karageorieva

About the differences between introspection and reflection

Keywords: introspection, reflection, consciousness, science, method, skepticism

Abstract: A common mistake in the treatment of introspection and reflection as methods of studying consciousness is treating them as interchangeable, due to the vagueness of the concepts themselves. After defining them, I undertake a detailed description of reflection's peculiarities, using one of its most developed forms – the phenomenological reflection. I expose its main features and try to answer the epistemological and ontological skepticism it evokes, drawing from contemporary cognitive science. Next I tackle the question whether phenomenology and science are incompatible and provide an argument for their compatibility under certain conditions. I conclude that introspection is an inquiry into inner experience with an unarmed eye, while reflection builds thinking instruments that make that inquiry more exact, deeper, and more effective.

Ключови думи: интроспекция, рефлексия, съзнание, наука, метод, скептицизъм

Резюме: Често срещана грешка в тълкуването на интроспекцията и рефлексията като методи за изучаване на съзнанието е тяхното смесване поради неуточнеността на понятията. След краткото дефиниране на тези два метода се пристъпва към по-детайлно описание на особеностите на рефлексията в една от нейните най-развити форми – феноменологическата. Установяват се основните ѝ характеристики и се дават отговори на епистемологическия и онтологическия скептицизъм към нея от позицията на съвременната когнитивна наука. Дава се отговор и на отдавнашния въпрос дали феноменологията и науката са в отношение на несъизмеримост и се защитава тезата, че те са напълно съвместими при определени условия. Заключение от проведените анализ е, че интроспекцията е изследване на вътрешния опит с невъоръжено око, а рефлексията се домогва до мисловни инструменти, които правят това изследване по-точно, по-задълбочено и по-резултатно.

Denitsa Zhelyazkova

„Universalia ante res“ vs. „Universalia in rebus“ – How does modern analytical metaphysics solve the problem of universals?

Key words: contemporary philosophy, analytical metaphysics, universals, particulars, realism, nominalism, tropes.

Abstract: The problem of universals has a long history. The inheritance of tradition marks the development of philosophy, especially during the Middle Ages, and occupies a central part of the overall philosophical issues of Modernity. There are three main camps that try to answer the question what the nature of universals is – realists, nominalists and conceptualists. One of the main tasks of modern analytical metaphysics is to provide a metaphysical explanation for the existence and essence of the universals. Analytical philosophy tries to solve the problem of universals by introducing a new theory. Whether the theory of tropes repeats earlier nominalist theories, is the subject of many discussions at the moment. The supporters of the theory assert the view that the world (in whole or in part) consists of the so-called tropes and that the tropes that characterize reality are abstract properties. The thesis I will defend in this article is that the theory of tropes is much closer to realism than to nominalism.

Ключови думи: съвременна философия, аналитична метафизика, универсалии, партикуларии, реализъм, номинализъм, тропи.

Резюме: Проблемът за универсалиите има дълга история, която, ако бъде хронологически проследена, ни отвежда до времето на Платон и Аристотел. Наследеното от традицията бележи развитието на философията, особено през Средновековието, и заема централна част от цялостната философска проблематика на Съвременността. *Има три основни лагера, които опитват задоволително да отговорят на въпроса каква е природата на универсалиите – реалисти, номиналисти и концептуалисти.* Една от основните задачи, която си поставя съвременната аналитична метафизика, в частност аналитичната онтология, е да предостави метафизично обяснение за съществуването и същността на универсалиите. Аналитичната философия прави опит да реши проблема за универсалиите с въвеждането на нова теория, която използва специален клас индивиди, известни като тропи. Дали теорията на тропите повтаря по-ранни номиналистически теории е предмет на множество дискусии в съвременността. Поддръжниците на теорията отстояват гледната точка, че светът (изцяло или отчасти) се състои от така наречените тропи и че тропите, които характеризират реалността, са абстрактни свойства. Тезата, която ще защитавам в настоящата статия, е, че теорията на тропите стои много по-близо по основанията си до реализма, отколкото до номинализма.

Deyan Deyanov

To think Russell as a transcendental logician

Key words: Russell's philosophical logic of relations, problem of demarcation between formal and philosophical logic, logical analysis, nonclassical transcendental logic, nonclassical intentional analysis

Abstract: This article, which is not thinking on Russell but thinking through him – it could be said, with him and against him – is experimental; and somewhat outrageous to those who are *possessed by the dogmas of the method of logical analysis*. It is outrageous both by its general idea – ‘to think Russell as a transcendental logician’; and by the choice of one of the disturbing puzzles of Russell's logic of relations – that, according to his own metaphor, relations seem to *proceed* from referent to relatum – for the purpose of extracting logical data that testify how productive it is to think Russell as one. For those, however, who are not so obsessed, there will hardly be any outrage – especially if they first carefully consider the problem, not singled out by Russell scholars (and neither by Russell himself) of *the demarcation between formal and philosophical logic in Russell*. And if they then become aware that wherever discusses the relation's going from referent to relatum, the problem is *far from being only one* (as he is inclined to think). In fact, the logical data themselves testify that *they are three* – a) of the ‘proceeding of the relation itself’, b) of the ‘proceeding of affirmation in the relational proposition’, and c) that it is somehow indicated in the ‘relation’ which its ‘converse’ will be (is there anybody who would not be perplexed if told that the converse of ‘a father of’ is ‘lying under’?). Once again on the article's title: it only proposes ‘thinking Russell as a transcendental logician’ rather than claiming that he *is* one; and what would be the outrage in that, especially if this endeavour proves productive?

Ключови думи: Ръсelloва философска лoгика на oтнoшенията, пpoблeм на дeмapкaцията мeждy фoрмaлна и филoсoфcкa лoгика, лoгичeски aнaлиз, нeклacичecka тpaнcцeндeнтaлнa лoгика, нeклacичeски интeнциoнaлeн aнaлиз

Резюме: Тaзи cтaтия, кoятo нe e мислeнe зa Ръceл, a мислeнe чpeз нeгo – би мoглo дa ce кaжe c нeгo и пpoтив нeгo – e eкcпepимeнтaлнa; и дoнякъдe cкaндaлнa зa *oбceбeнитe oт дoгмитe нa мeтoдa нa лoгичeскиa aнaлиз*. Cкaндaлнa кaктo пo oбщия cи зaмисъл – „дa ce мисли Ръceл кaтo тpaнcцeндeнтaлeн лoгик“; тaкa и чpeз избoрa нa eднa oт смущaвaщиe глaвoблъcкaници нa Ръceлoвaтa лoгикa нa oтнoшениятa – тoвa, чe, cпopec cбcтвeнaтa мy мeтaфopa, oтнoшениятa cякaш *въpвят* oт рeфeрeнтa към рeлaтyмa – зa дa ce извлeкaт лoгичeски дaнни, cвидeтeлcтвaщи кoлкo e пpoдyктивнo Ръceл дa ce мисли кaтo тaкъв. Зa oнeзи, кoитo oбaчe нe cа oбceбeни oт дoгмитe нa лoгичeскиa aнaлиз, тyк cкaндaл нaдaли щe имa – oсoбeнo aкo oтнaчaлo внимaтeлнo oбмислят нeoткpoения oт pъceлoвeдитe (и oт caмия Ръceл) *пpoблeм зa дeмapкaциятa мeждy фoрмaлна и филoсoфcкa лoгикa пpи Ръceл*. И aкo cлeд тoвa cи дaдaт cмeткa, чe тaм, къдeтo Ръceл oбcъждa въpвeнeтo нa oтнoшeниeтo oт рeфeрeнтa към рeлaтyмa, пpoблeмът *далeч нe e cаmo eдин* (кaктo e cклoнeн дa мисли тoй). Вcъщнocт cамитe лoгичeски дaнни cвидeтeлcтвaт, чe тe *cа тpи* – a) зa „въpвeнeтo нa cаmoтo oтнoшeниe“, б) зa „въpвeнeтo нa yтвъpждaвaнeтo в рeлaциoннaтa пpoпoзиция“ и в) зa тoвa, чe в „oтнoшeниeтo“ някъc cи e yкaзaнo кoй щe e „кoнвeрcът мy“ (имa ли някoй, кoйтo нe би ce yчyдил, aкo мy кaжaт, чe кoнвeрc нa „бaщa нa“ e „лeгнaл пoд“?). Oщe вeднъж зa зaглaвиeтo нa cтaтиятa: тo cаmo пpeдлaгa Ръceл дa бъдe „мислeн кaтo тpaнcцeндeнтaлeн лoгик“, a нe зaявявa, чe тoй „e тpaнcцeндeнтaлeн лoгик“; и кaквo cкaндaлнo имa в тoвa, oсoбeнo aкo зaнимaниeтo ce oкaжe пpoдyктивнo?

Valentin Asparuhov

Logical Experience, Logical Imagination, Indefinable Concepts

Key words: experience, faculty of imagination, concept, logical experience, logical imagination, indefinable;

Abstract: The article is organized as follows: (1) „experience“, „faculty of imagination“ and „concept“ which are essential part from Kantian transcendental analytics are separated and considered; (2) the goal is for these concepts to be grasped not as founding the principles of knowledge of understanding but through the question of what is heterogeneous in their nature; (3) in this relation, non-reason elements in the content of these concepts acquire a key importance; (4) it is demonstrated how, modified to some extent, these concepts are used in the context of early analytic philosophy; (5) moreover, „logical experience“, „logical imagination“ and „indefinable“ will come out as related in a philosophical-logical constellation that is visible in Russell's epistemological *Manuscript* of 1913 and *Our knowledge of the External World*; (6) an attempt is made of interpretation (analysis) of the concept of „experience“, defined as „acquaintance with the logical form“, i.e. as „mental synthesis“ which is its implicit primary ingredient.

Ключови думи: опит, способност за въображение, понятие, логически опит, логическо въображение, неопределими;

Резюме: Статията е организирана, както следва: (1) обособени и разгледани са „опит“, „способност за въображение“ и „понятие“, които са съществена част от Кантовата трансцендентална аналитика; (2) целта е въпросните понятия да бъдат огледани не като основаващи принципите на разсъдъчното познание, а през въпроса за хетерогенното в тяхната природа; (3) в тази връзка важно значение придобиват не-разсъдъчните елементи в съдържанието на въпросните понятия; (4) показано е как до известна степен модифицирани, тези понятия се употребяват в контекста на ранната аналитична философия; (5) нещо повече, „логически опит“, „логическо въображение“ и „неопределими понятия“ ще се окажат свързани във философско-логическа констелация, която наблюдаваме в *Ръкописа* от 1913 г. и *Нашето познание за външния свят*; (6) направен е опит за интерпретация (анализ) на понятието „логически опит“, идентифициращ го, посредством неочакваната му първичната съставка – „запознанство с логическата форма“, т.е. чрез „умствен синтез“.

Martina Mineva

Epistemology of logic and the problem of logical experience

Key words: epistemology of logic, logical experience, logical form, unpredictability, unpregivenness, grammatical observation.

Abstract: The text aims to outline the perspective of Ludwig Wittgenstein's article "Some Remarks on Logical Form" (1929) by questioning the notion of logical experience and to show that where Wittgenstein discusses logical problems related to experience, the problems in fact belong to the epistemology of logic. It is emphasized that in 1929 there is an unpredictability of logical forms, and along with that there is a return to the notion of logical experience, which is denied in the *Tractatus Logico-Philosophicus*. Against this background, it is showed that in *Philosophical Investigations*, with the notion of grammatical observation as analogous to the notion of logical experience, the problem of unpredictability of logical forms extends into a problem of the unpregivenness of different logics of language games. The main conclusion of the text is that in the *Tractatus* it is impossible to speak of the epistemology of logic due to the denial of logical experience, but it is possible in 1929, through the introduction of aposteriority in the analysis of phenomena, as it is also possible in *Philosophical Investigations* (1953), but under the assumption that Wittgenstein is considered as a predecessor of the praxeological turn in logic.

Ключови думи: епистемология на логиката, логически опит, логическа форма, непредвидимост, непредзададеност, граматическо наблюдение.

Резюме: Текстът има за цел да очертае перспектива за осмисляне на статията на Лудвиг Витгенщайн „Някои бележки върху логическата форма“ от 1929 година чрез проблематизиране на понятието логически опит и да се покаже, че там, където Витгенщайн обсъжда логически проблеми, свързани с опита, всъщност той тематизира проблеми на епистемология на

логиката. Подчертава се, че през 1929 година има непредвидимост на логическите форми, а заедно с това е налице връщане към отреченото в „Логико-философски трактат“ понятие за логически опит. На този фон се показва, че във „Философски изследвания“, чрез понятието за граматическо наблюдение като аналог на логическия опит, проблемът за непредзададеността на логическите форми се разширява в проблем за непредзададеността на различни логики на езиковите игри. Основният извод в текста е, че в „Трактата“ е изключено да се говори за епистемология на логиката, поради отричането на логически опит, но през 1929 година чрез въвеждането на апостериорност при анализа на явленията това става възможно, както е възможно и във „Философски изследвания“ от 1953 година, но при условие, че се има предвид Витгенщайн като предшественик на праксеологическия обрат в логиката.

Olga Simova

Freedom and equality in democracy theories oriented towards citizen participation

Key words: freedom, equality, participatory democracy, liberal democracy, participatory and deliberative democracy theory

Abstract: The text explores the rethinking of liberty and equality as fundamental principles of liberal representative democracy and the balance between them by the democracy theory oriented towards the intensification of citizen participation. The attempts are traced of reducing the tension between freedom and equality, constitutionalism and democracy through the autonomy principle, through the characteristics of the deliberative procedure and through the discourse theory of law. The analysis gives reasons to conclude that the rethinking of freedom and equality and the quest for synthesis between them in the discussed theories devaluates both principles because it pursues another ideal – the emancipation of society.

Key words: свобода, равенство, представителна демокрация, либерална демокрация, партиципативни и делиберативни теории

Резюме: В текста се изследва преосмислянето на основополагащите принципи на либералната представителна демокрация и постигнатият между тях баланс посредством теории за демокрацията, ориентирани към засилване на гражданското участие. Проследяват се опитите да се „снее“ напрежението между свобода и равенство, конституционализъм и демокрация чрез принципа на автономията, чрез характеристиките на делиберативната процедура и чрез дискурсна теория на правото. Направеният анализ дава основание да се смята, че преосмислянето на свободата и равенството и търсенето на „синтез“ между тях в разглежданите теории обезценява и двата принципа, защото е подчинено на друг идеал – еманципацията на обществото.

Evelina Ivanova-Vardzhiyska

Philosophy and Game.

How to increase student motivation for achievement through dialogue and creativity?

Key words: philosophy, education, teaching philosophy, motivation, game, creativity

Abstract: Sooner or later every university or high school teacher in philosophy faces the challenge: How to motivate students for being seriously engaged with doing philosophy?

This article investigates a possibility to motivate students through engaging them with playful activities and with creating their own philosophical games. In the process of playful educational exchange, students are enabled to gain an authentic personal experience in doing philosophy in a dialogical and creative manner. The theses in this paper are supported by the empirical results of an elective university course on the topic Philosophy and Game, which was designed and delivered in 2017-18 at the Philosophy Department of the Plovdiv University. This course demonstrates the beneficial impact of the playful way to philosophize on students' motivation and achievements.

Ключови думи: философия, образование, преподаване на философия, мотивация, игра, креативност

Резюме: Рано или късно всеки преподавател по философия се изправя пред предизвикателството: Как да мотивира и ангажира възпитаниците си да се занимават с философия? Статията изследва възможността за мотивиране чрез включване във философски игри и чрез създаването на собствени такива. Чрез включване в игрови образователен обмен, обучаемите придобиват автентичен личен опит, правейки философия в диалогов и креативен режим. Тезата на статията се подкрепя с емпирични резултати, получени в рамките на избираемия курс „Философия и игра“, проведен през 2017-18 година във философския факултет на Пловдивския университет. Курсът доказва полезното влияние на игровия подход във философстването по отношение на мотивацията и постиженията на обучаемите.

Dimitar Panchev

Distinctive places, Ideology and Consumer Culture

Keywords: distinctive places, ideology, consumer culture, Ibiza, Kapana

Abstract: The article aims to problematize the way in which, in the context of late modern societies and the consumer culture that characterizes them, the development of certain ideologically constructed “distinctive places” in urban environments can be conceptualized not merely as effects of gentrification policies but also as physical spaces that in themselves reflect and ascertain the hierarchies that constitute the social space.

Ключови думи: „дистинктивни места“, консумативна култура, идеология, Капана, Ибиза

Резюме: Настоящата статия има за цел да проблематизира начина, по който в късномодерните общества и консумативната култура, която ги характеризира, появата на определени идеологически конструирани „дистинктивни места“ под формата на хетеротопии в градското пространство, могат да бъдат мислени не просто като ефекти от политика за джентрификация, но и като физически пространства, които в себе си отразяват и утвърждават йерархиите, които конституират социалното пространство.

Kristian Naidenov

What is the Ethical Value of Viruses?

Key words: viruses, smallpox, legal rights, values, anthropocentrism, biocentrism, bioethics

Abstract: The value of non-human organic beings can be defined in several ways depending on the different perspectives. At present the debate on environmental protection is gaining more and more popularity and the protagonists in the field of ethics are the biocentric and anthropocentric theories. We are focusing on the issue of viruses, as it is becoming increasingly easier to judge whether we have to experiment with animals or not, to be vegan, pescetarians, carnivores, etc., but if we want to go further and refine our understanding of living organisms in general, we must try to answer whether the viruses have a value, whether they can have rights, whether they are living organisms, etc. The question is especially interesting if we put it in the context of the above-mentioned theories.

Ключови думи: вируси, едра шарка, права, ценност, антропоцентризъм, биоцентризъм, биоетика

Резюме: Стойността на нечовешките органични същества може да се дефинира по няколко начина в зависимост от различните гледни точки. Понастоящем дебатът за опазването на околната среда набира все по-голяма популярност и в полето на етиката главни герои са теориите на биоцентризма и антропоцентризма. Фокусираме се върху въпроса с вирусите, тъй като става все по-лесно да отсъдим дали трябва да правим експерименти с животните или не, да бъдем вегани, пескетарианци, месоядни и т.н., но ако искаме да стигнем по-далеч и да

прецизираме нашите разбирания относно живите организми като цяло, то трябва да се опита да си отговорим имат ли ценност вирусите, могат ли да имат права, жив организъм ли са изобщо и т.н.. Въпросът е особено интересен ако го поставим в контекста на гореспоменатите теории.

Raicho Pozharliev

Philosophy of eating of Jean Anthelme Savarin