

ЕЗИК и ПУБЛИЧНОСТ

книжка 10
2021

тема на броя
ПЕТИ ДОКТОРАНТСКИ
БРОЙ



SOPCI
ДЕПАРТАМЕНТ
Философия и социология

Кн. 10, 2021

Главен редактор:

доц. д-р Христо Гьошев (НБУ)

Редколегия:

доц. д-р Ясен Захариев (НБУ), гл. ас. д-р Сергей Стефанов (НБУ)

Редакционен съвет:

проф. Георги Фотев, д.н. (ЦИЕЦ, НБУ), проф. д-р Христо Тодоров (НБУ),

проф. д-р Лидия Денкова (НБУ), проф. д-р Димитър Вацов (НБУ),

проф. д-р Мартин Канушев (НБУ)

Коректор: Ния Харалампиева

© Департамент „Философия и социология“, Нов български университет, 2022

© Веселин Праматаров, художник на корицата

© Ралица Николова, дизайн и предпечатна подготовка

Адрес:

ул. „Монтевидео“, № 21, корпус 2, офис 210

1618 София, България

тел. 02/8110130

e-mail: sophi.nbu.department@gmail.com

sophy.nbu.bg/bg/spisanie-ezik-i-publichnost

ISSN: 2367-5756

ЕЗИК И ПУБЛИЧНОСТ

ГОДИШНИК НА ДЕПАРТАМЕНТ „ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ“
НОВ БЪЛГАРСКИ УНИВЕРСИТЕТ

Кн. 10, 2021

ТЕМА НА БРОЯ:
ПЕТИ ДОКТОРАНТСКИ БРОЙ

Георги Фотев	Публичен разум	6
Невена Панова	За съчинението на Хераклит и неговата възможна публика	21
Lidia Denkova	Philosophy and Cinema: Avatars of the Big Questions	32
Явор Гърдев	Извънредното положение: тест на сцена	38
Валентин Вълканов	Подход към изследване на конспиративните теории около пандемията от ковид	50
Теодора Христова	Съвременни форми на личностни презентации	63
Илиана Боюклиева	Основни права на лицата с психически увреждания – конституционно отражение	82
Krasimira Georgieva	Talking Artworks. An Epistemological Improvisation on Motives by Nietzsche	93
Любомир Дончев	Агамбен среща несвоевременния Ницше. Биването-съвременен в контекста на „Странникът и неговата сянка“	101
Елена Ендарова	Политически и икономически контакти на Добруджанското деспотство от втората половина на XIV век по археологически данни	110

Рангел Младенов	Чирменската битка – най-значимата християнска коалиция срещу османското нашествие на Балканите: рецепция в средновековната и ранновъзрожденската книжнина	115
Теодор Попов	Електронният звуков дизайн като обект на творческа дейност	131
Цветомир Алексов	Защо ни е необходима киберсигурност?	137



УВАЖАЕМИ ЧИТАТЕЛИ,

Пред вас е десетият пореден брой на *Език и публичност*. В него представяме частично един от последните приноси в полето на социалните науки – книгата на проф. Георги Фотев, посветена на диалогичния разум и разглеждаща различните измерения на разума, оформили се в хода на модерното развитие на европейската наука и философия. Текстът на Невена Панова интерпретира важен за развитието на старогръцките философски форми на изразяване аспект от сведенията на Диоген Лаерций за живота и разбиранията на „загадъчния“ Хераклит. Есето на Лидия Денкова е посветено на връзката между киното и философията, последната снабдена в историята на своето развитие с различна образност, а породеното разнообразие е онагледено със света на фентъзи сериала *Avatar: The Last Airbender*. В броя следват доклади от Петата докторантска конференция, проведена през юни 2021 г. в Созопол. Текстовете са в тематичните области на: театралното изкуство, където се нарежда текстът на Явор Гърдев, изследващ сценичната интерпретация на извънредното положение в авторския му политически спектакъл „Опашката“; социологията – текстовете на Валентин Вълканов, тематизиращ конспиративните теории, поощрени от ковид пандемията, и на Теодора Христова със социологическия анализ на начините за личносно презентиране в социалните мрежи; правото, където е текстът на Илиана Боюклиева за законовия проблем с правния статут и защита на лицата с психически увреждания. Следват систематизацията на Елена Ендарова на наличните археологически материали за политическата и икономическата история на Добруджанското деспотство и историческият поглед на Рангел Младенов към един ключов момент от османското нашествие на Балканския полуостров – Чирменската битка в очите на нейните съвременници. Текстът на Теодор Попов изследва комплексния характер на електронния звуков дизайн като предмет на изкуството и проект. Цветомир Алексов представя някои от основните характеристики и изисквания за сигурността в киберпространството. Дебютните текстове в този брой са на философска тематика, свързана пряко или косвено с творчеството на Фридрих Ницше. Красимира Георгиева предлага интерпретация на въздействието на визуалните изкуства чрез понятието „власт“ и независимо от вербалния идеал за „чистото разбиране“. В текста на Любомир Дончев се съпоставя интерпретацията на уводната лекция „Що е съвременно?“ на Дж. Агамбен с тези на Ницше, свързани с концептуалната фигура на „странника и неговата сянка“.

Приятно четене!

Христо Гьошев

ПУБЛИЧЕН РАЗУМ¹

Георги Фотев

Резюме: Текстът анализира понятието „публичен разум“ в неговото днешно значение и развитието му от ранномодерния период в европейската история. Разглеждат се основните съвременни предизвикателства пред идеята за публичния разум като единство, каквито са либералната идея, демократичната власт и политическият плурализъм. Публичният разум е противопоставен на частната и интимната сфери на живота и е от фундаментално значение за съществуването на публичната сфера. Философската значимост на понятието е проследена в работите на Хобс, Кант, Хабермас, Ролс и др.

Ключови думи: делиберация, Хабермас, Хобс, Кант, либерализъм, политически плурализъм, публичен разум, публична сфера, Ролс.

PUBLIC REASON

Georgi Fotev

Abstract: The text analyses the concept of public reason in its present meaning and its development from early modern European times, considering the main contemporary challenges to the idea of the public reason as unity, such as the liberal idea, democratic power, and political pluralism. The public reason is juxtaposed to the private and the intimate spheres of life, and is of fundamental importance to the existence of the public sphere. The philosophical significance of the concept is traced in the work of Hobbes, Kant, Habermas, Rawls, and others.

Keywords: deliberation, Habermas, Hobbes, Kant, liberalism, political pluralism, public reason, public sphere, Rawls.

¹ Настоящият текст на Георги Фотев представлява XI глава от публикувания труд на автора *Диалогичният разум* (Фотев, 2022).

Съществуват три диференцирани чисти форми на човешкия живот. При съчетание на две от тях се обособява четвърта, която характеризирам като хибридна. Форми (сфери) на човешкия живот: а) **сфера на интимността**, която почива на свой разум. Естествено, разумът на интимността, взета сама по себе си, не е всичко на тази сфера, най-малко защото има неразумност в интимния живот и други негови определения; б) **публична сфера**, позитивно противоположна на интимната и в някои отношения принципно различна от частната сфера. Публичната сфера има свой разум и своите неразумности. Той се нарича публичен разум; в) **частна сфера**; г) **публично-частната сфера** е хибридна. Фокусът на нашето внимание е публичният разум, който предстои да опишем в същностно отношение, т.е. феноменологически, да го ограничим и разграничим от други разновидности на разума и фактори на публичната сфера.

Публичният разум конституира публичната сфера на човешкия живот и има осево значение за нейната действителност. Без него публичността е обречена на разпадане. Интимната сфера, която е **позитивна поляризация** на публичната сфера, е немислима без нея. Човешките отношения не се свеждат до интимните, защото човек по своята природа е член на общество и в такъв смисъл е обществено същество. Двойната форма на човешкото съществуване заслужава специално разглеждане.

Преди всичко е необходимо да се хвърли първоначална светлина върху публичната сфера в широк и неспецифициран смисъл на понятието. Ние имаме опит от публичния живот, който сме живели. В процеса на социализацията ние сме научени и сами сме се научили да правим разграничение между сферата на интимния ни, този на другия и другите живот, от една страна, и тази на публичния живот, от друга страна, да разграничаваме сферата на публичния живот, от една страна, и частната сфера, от друга страна. Разграниченията ни са интуитивни и доколкото в перспективата на всекидневния живот рефлектираме, си формираме всекидневни представи и понятия, които са практически полезни, работещи и са добили за нас самите самоочевидност.

Публичният разум е специфициран и е валиден в границите на специфицираната публична сфера. Вън от публичната сфера публичният разум е дисфункционален и фактически деструктивен. Границите на публичността са исторически променливи и оспорими, а в някои случаи са много драматични. Защо границите са променливи и оспорими, е въпрос, който е свързан със същността на публичния разум и неговите функции.

Необходимо е първоначално осветяване на публичната сфера, която е полето на релевантната употреба на публичния разум и която е конституирана от него. Публичният разум е в известен смисъл иманентен на публичната сфера: той е субективен и обективен. Където има употреба на разум, има място и за злоупотреба. Щом е възможна злоупотреба, се налага нормативност, която в случая се диктува от изисквания на публичната сфера. Въпросните изисквания предстои да бъдат по-нататък специално разгледани. И все пак тук е необходимо да се подчертаят базисни понятия за публичността, щом е засегнат въпросът за нормативността. Публичността е емпирична реалност и ние естествено се изправяме пред необходимостта да си служим с дескриптивни понятия. Дескриптивното понятие е възможно на основата на понятие за същността на феномена публика или на идеален тип за публика. Ние осъществяваме ценностни отсъждания за качествата на една или друга публика. Фундаменталните и ръководни ценности на едно общество залягат и легитимират неговата нормативна основа, в т.ч. определят нормативното понятие за публичното и публичността.

Публичната, частната и интимната сфера са области на различни типове човешки **лице-в-лице и наиндивидуални социални отношения**, на различни потоци на исторически определения на човешки живот и части на обществото като цяло. Публичната сфера или публичността е **обществено видимата** реалност на живота на хората, тя е синоним на общест-

вената видимост, или прозрачност. Социалните действия (индивидуални или колективни) и символните взаимодействия в публичната сфера са нормативно определени, което е ключов момент на публичния разум. Всяка непрозрачност или неосветеност в публичната сфера се смята от гледна точка на публичния разум за нелегитимна и поражда основателно съмнение да се окаже незаконна и престъпна. Коруptionята, злоупотребата с власт, задкулисието при вземането на колективно обвързващи решения, конфликтът на интереси, който е прикрит, разбира се, и други подобни действия са в сенчестата и тъмна страна на обществения живот на хората. Има легитимни и нелегитимни страни на обществения живот на хората, които са скрити от публиката, дори от органите на публичността и от надзора на публичния разум. В публичната сфера членовете на обществото се отнасят един към друг като личности, но личността и публичният разум решават доколко личността може и докъде е допустимо да се саморазкрива. За да не се получи недоразумение, е необходимо да се уточни, че не става дума за свеждане на публичните отношения до отношения лице-в-лице. Човек може да се отнася към голяма публика или по радио, по масмедия, без да вижда лица и т.н. Във всеки случай адресатите са личности и олицетворяващи безлична позиция или статус личност. Има вътрешни на публиката нормирани прегради и граници, които членовете са длъжни да съблюдават, личността не може да нехае за тях и да ги прекрочва. Потъпкването на неписаните правила на публично поведение произвежда публичен скандал и има някакви негативни, на първо място за съответната личност, последици. В публичната сфера индивидите влизат най-вече в ролеви, статусни, функционални, професионални, институционални и т.н. отношения, които са по своята същност и изначално обществено осветени и следователно публични.

Между публичната и интимната сфера съществува **несъизмеримост**. Всяка несъизмеримост означава различие, което е несводимо до тъждество и следователно е радикално. Между двете сфери съществува дистанция, която е напълно непрозрачна, а непрозрачното е тайнствено. Интимната сфера е и трябва да бъде невидима от гледна точка на публичната сфера. Това, което се случва в интимната сфера, не може да бъде изнасяно в публичната сфера и неговото опубличностяване е най-малко проява на лош вкус. Превръщането на интимното в публично е неговият разстрел, неговата смърт. Публичният разум диктува интимността да остава затворена в интимната сфера, което е закон на публичния разум и в същото време закон на интимността.

Отнесени към човешката реалност, която е по своята природа смислово многослойна, понятията **видимо** и **невидимо** са многозначни, релационни и релативни. Нещо, което е видимо в едно отношение, е невидимо в друго и други отношения. Видимостта е принципно перспективна, като се изключи идеята ни за Бог като всевиждащ. Замислим ли се за Всевиждащия и за всевиждането обаче, стигаме неизбежно до извод, че не знаем какво е това, защото сме изправени пред безкрайното, а то е границата на човешкото мислене и познание. Видимостта и невидимостта не се свеждат до техните сетивни форми. Дори сетивната форма на видимост, равностойна на зримост, се обогатява и става синонимна на това, което ни е дадено на всяко от останалите четири сетива: слуха, обонянето, вкуса, осезанието. Ние казваме, макар че не виждаме, „очевидно някой плаче в нощта“. Твърди се за това, което идва от сметицето, че е „очевидно миризма на някакви развалени плодове“. Не виждаме какво ни дават да вкусим, но казваме, че вкусът е „очевидно“ на банан. „Очевидно“ възглавницата е от пух, а не от изкуствена материя. Видимост и невидимост означават знание и незнание, разбиране и неразбиране, обяснимо и необяснимо. Интимността като лично пространство е ограничена до лицата, които са в близост, и до уединената личност, затворена в себе си. В противоположност на интимността, публичната сфера е за всеки и за всички членове на обществото. Интимната и публичната сфера са асиметрични по отношение на видимост.

Публичната сфера на едно общество е една и има един-единствен публичен разум. Интимната сфера се състои от безброй интимни сфери и когато се казва „интимна сфера“, това е категоризация. Отделните интимни сфери са непрозрачни една за друга. Извън интимните си сфери хората влизат в публични или в частни социални отношения, взаимодействия и контакти. В един по-широк смисъл под публично се разбира всичко, което в човешките отношения и в човешкия живот не е от сферата на интимността. Но ние ще имаме предвид под публичност не употребата на думата в широк смисъл.

Между интимността и това, което се квалифицира като частна сфера, има принципна разлика, която се отнася до типа вътрешни и външни отношения. Разумът на частните сфери е многообразен и различен от публичния разум. Има един разум на публичната сфера на едно общество и множество частни разуми на същото това общество, а множеството на интимни разуми е още по-голямото и фактически безбройно. Частните сфери се отнасят до части на обществото като цяло. Публичната сфера се отнася до обществото като цяло. Човешките индивиди са немислими извън обществото изобщо, но даден човек може да се изключи от публичната сфера на обществото, в което живее, и дори от обособените частни сфери. Въпросът е какво означава членовете на обществото да са включени в публичната сфера на обществото. Като членове на обществото човешките същества могат да са в интимната си сфера, която могат да оставят зад себе си, и да встъпват в частна сфера, респективно да преминават от една в друга частна сфера, да встъпват в публичната сфера, но не могат да бъдат едновременно в трите диференцирани жизнени сфери.

За да влезе човешкото същество пълноценно в публичната сфера, е необходимо да е излязло от непълнолетие. „**Непълнолетие** е неспособността да си служим със своя разсъдък без ръководството на друг. **Ние сме сами виновни за това непълнолетие**, когато причината за него лежи не в липсата на разсъдък, а в липсата на решителност и смелост да си служим с него без ръководството на други“ (Кант, 1998, с. 543). Публичността възниква, когато обществото се просвещава само, като се отваря за свободата си и в лицето на своите членове отхвърля игото на непълнолетието, всеки започва да си служи със своя разсъдък, и то не се държи като голяма тълпа. Тези, които са отхвърлили друг да ръководи разсъдъка им, които са обърнали гръб на непълнолетието си, разпростират „около себе си духа на една разумна преценка на собствената стойност и на призванието на всеки човек да мисли сам“. Публиката, която по-рано е била под игото на настойници, поставя тези настойници под иго. Настойниците са насаждали предразсъдъци и сами са били неспособни на просвещение. Обществото достига бавно, а не чрез революция, до просвещение, което е истинска реформа на мисленето (Кант, 1998, с. 544). За да има просвещение, е необходима преди всичко свобода. Благодарение на свободата хората с готовност си служат публично със своя разум. Публичната употреба на разума прави хората пълнолетни и в очите на другите. Публичният разум прави така, че става необходимо частната употреба на разума да бъде тясно ограничена: тя не трябва да пречи на просвещението. „Под обществена (публична) употреба на своя собствен разум аз разбирам обаче онази, която някой върши с него като **учен** пред цялото общество на света на читателите. Частна употреба наричам онази, която човек бива да върши със своя разум, когато е поставен на известен нему поверен **граждански** пост или служба. Защото при някои работи, които се вършат в интерес на общността, е необходим известен механизъм, посредством който някои членове на общността трябва да имат чисто пасивно поведение, за да може правителството чрез изкуствено съгласие да ги насочи към обществени цели или най-малкото да ги възпира да разрушават тези цели. Тук несъмнено не е позволено да се разсъждава, ако човек трябва да се подчинява. Доколкото обаче човек е не само част от машината, а е едновременно и член на цялата общност, нещо повече – дори на

световната човешка общност, следователно в качеството си на учен, който със собствения си разсъдък чрез писания се обръща към едно общество (една публика); той може несъмнено да разсъждава, без при това да страда работата, която заема като пасивен член“ (Кант, 1998, с. 545). Частната употреба на разума е регламентирана с оглед на определена дейност и в такъв случай хората не могат да употребяват свободно своя разум, както е в публичната сфера. Пред публиката всеки говори от свое име и употребява своя разум като публичен. Публичният разум не може да бъде ограничаван от никой, който е причастен на публичната сфера, защото всички са равни и са свободни да употребяват своя разум.

Кант определя в най-общи линии и схематично публичната сфера, която разграничава от частната и интимната сфери на живота на хората. В публичната сфера всеки употребява свободно своя разум. Публичният разум има за своя нормативна основа практическия разум. Но с публичния разум се навлиза в една жива и историческа динамична сфера на обществения живот на хората. Публичната сфера, респективно частните сфери и категорията на интимната сфера претърпяват структурни и съдържателни изменения. Публичната сфера влияе върху членовете на частните и интимните сфери чрез техните релевантни публични изяви в публичната сфера, а опитът, който усвояват от това участие, ги еманципира. Човек е цялостно същество, което има вътрешен живот, изявяван както в полето на интимността, така в частната и респективно в публичната сфера.

Пазарът е частна сфера, а семейството е негов антипод, но семейството се нуждае всекидневно от функционирането на пазара, който удовлетворява разнообразни семейни потребности. Интимната семейна сфера е напълно независима в определен смисъл от пазара, но в друго отношение семейството не може без него, което го прави амбивалентно. „Като частен човек буржоата е едновременно две неща: собственик на вещи и лица, както и човек сред хората, *bourgeois* и *homme*. Тази амбивалентност се показва и от публичността: в зависимост от това дали в литературните си размишления частните хора, в качеството им на хора, постигат разбирателство относно опита на своята субективност, или в политическите си размишления частните хора, в качеството им на собственици, постигат разбирателство относно регулирането на частната им сфера“ (Хабермас, 1995, с. 121). Пълнолетието в смисъла на Кант е акт на индивида да употребява свободно своя разум, но това е едната страна на проблема. Другата страна е формираната публика, която признава подобна проява и линия на поведение. Публиката има свойството да се разширява по свои собствени закони, постановявани от публичния разум. Известно е, че са съществували исторически пречки за достъп на жените до публичната сфера, както и на други категории на изключени от нея. „В степента, в която държавата и обществото се проникват взаимно, институцията на семейството се откъсва от взаимовръзката си с процеса на общественото възпроизводство; сферата на интимността, която някога е била център на частната сфера изобщо, се измества сякаш в нейната периферия, доколкото и самата тя се деприватизира. Буржоазията от либералната ера изживява своя частен живот по един прототипен начин чрез професията и семейството; областта на стокообмена и на обществения труд се числи към частната сфера, също както и разтоварения от непосредствени икономически функции „дом“. Тук Хабермас допълва и пояснява извода си с формула на Хелмут Шелски за семейството, което „става все по-частно, а светът на труда и на организацията все „по-публичен“ (Хабермас, 1995, с. 242–243). Във всеки случай публичният разум е контекстуален, макар да изглежда, че е по начало универсалистичен в полето на своята свободна употреба.

В границите на големите държавни и обществени организации публичността изчезва. Въпросните големи организации крият отношенията си от публичност, което е резултат „от неизбежния плурализъм на конкуриращи се интереси“. Плурализмът от само себе си „по-

ражда съмнението дали от него някога би произлязъл такъв общ интерес, в който общественото мнение би намерило своя мащаб“ (Хабермас, 1995, с. 346). Структурните изменения на публичността не са линеен процес, както е нелинеен процес развитието на обществото, което е видно за наблюдател, способен да наблюдава отстранено, дори за не толкова продължителен период от време. В късната модерност сме свидетели на непрестанни промени. Нелинейните промени създават впечатление за процеди в разума и дори за хаос в публичния разум. Динамиката на структурните изменения на публичността създава впечатление за перманентна криза на публичния разум.

Добре социализираните хора постъпват разумно и рационално. Човек се подготвя за живота, като се научава да взема самостоятелно решения и да поема отговорност за своите действия и последиците от тях. Ние трупаме ресурси от знания и умения, които усвояваме от другите, и такива, които са благодарение на нашия личен опит. Разумният човек се учи от своите грешки и от грешките на ближните си, както и на непознати. Много от човешките действия и дейности хората извършват съвместно. В семейството те се научават да водят семейните дела. Като постъпват разумно, те облекчават семейния си живот от иначе неизбежни тежоби. По-големи общности и обществени формации на основата на традиции и от опит постъпват разумно и рационално. „Политическото общество, както и фактически всеки разумен и рационален деец, независимо дали става дума за индивид, за семейство, за сдружение, или дори за конфедерация на политическото общество, си има начин за формулиране на своите планове, за подреждане на целите си по приоритети и за вземане на съответните решения“ (Ролс, 1999, с. 297). Индивидуален или колективен, деецът дефинира ситуацията и действа разумно и рационално за постигането на целите, които преследва. Неразумното и нерационално действие може да се дължи на различни причини. Доколко разумно и рационално е едно действие, се преценява в крайна сметка по резултатите. Не може обаче да се очаква положителен резултат от неразумни и нерационални действия, което не трябва да се смесва с рискови решения, които изискват специално разглеждане. Добре уреденото и зряло демократично общество се ръководи от своя разум и по тази причина, макар и не само поради нея, естествено, то е добре уредено. Разумът на политическото общество, както този на отделните хора и на техните най-разнообразни обединения и групирания, е морална и интелектуална сила, която изпитва всеки деец, индивидуален или колективен.

Човешкият разум се развива исторически, трансформирайки се и диференцирайки се като публичен разум с развитието на съвместния живот на хората, с развитието на човешкото общество въобще, вън от което е немислим човешкият живот изобщо. Човек се ражда с разумна способност, с този толкова чуден талант, който обаче се развива или разкрива в човешкия жизнен свят и в неизбежни противоречия. Разумната способност е универсалистична дълбочинна структура на човешката способност на човека от плът и кръв. Тя е екзистенциално определена. Разумът свързва, разумът разделя и отделя. Той свързва хората в микро-, мезо- и макроединства. Той има съществена функция за образуването на колективни и обществени дейци, в т.ч. на обществото и съюзи от общества. Всяко структуриране е проява на разумната способност и реализиран разум. Въпросът за единството на разума изобщо е един от най-трудните въпроси, които разумът си поставя. Може да се върви от прилики към прилики между разновидностите на разума. Не по-малко важно е да се откриват и различията, като се проследява техният характер и се установява в края на краищата дали са сводими до тъждество, или са радикални.

Всяка от разновидностите на разума се определя от характера на предмета, типа субект, общия профил, цели и задачи на познание и дейност. Субект на човешкия разум е човекът или човешката конфигурация от микросоциална до макро- и мегасоциална група, социална

общност с различен мащаб и характер. Разумът характеризира съответния носител, доколкото е изразител на неговата способност, а чрез способността разкрива и цялостността на субекта (индивидуален или колективен). „Публичният разум е характеристика на демократичен народ: това е разумът на неговите граждани, на хората, споделящи статуса на равно гражданство. Предмет на техния разум е публичното благо: онова, което политическата концепция за справедливост изисква от базисната обществена структура на институциите и от целите и задачите, на които те са призвани да служат“ (с. 297–298). Демократичният народ се състои от свободни граждани, които се смятат за равни в политическо отношение и свързани в единство поради своята демократичност. „Публичният разум е публичен в три отношения: като разум на самите граждани, той е разум на публичността; негов предмет са публичното благо и въпросите на базисната справедливост; природата и съдържанието му са публични, доколкото се задават от идеалите и принципите, изразявани от обществената концепция за политическа справедливост, и се регулират открито на тази основа“ (с. 298). Публичният разум е разум на самите граждани, които са, естествено, човешки същества от плът и кръв, но абсолютно безнадеждно е същият този разум да се търси в главите (мозъците) на същите тези граждани като човешки същества от плът и кръв, където могат в най-добрия случай да се схванат определени означаващи процеси, отнасящи се за дейност на разума, но това е мистерия завинаги. По такъв начин на мислене не се стига до никъде. Разбира се, въпросните граждани не са фикции, а определението „гражданин“, което се отнася до определен човешки индивид от плът и кръв, е едно от неговите многобройни и може би безчет определения като мъж, баща, възрастен и т.н. В качеството си на гражданин, носител на публичния разум, същият този гражданин не е пасивна страна, а е активна страна и съносител на публичния разум като наиндивидуална реалия (сила). Публичният разум може да бъде описан в съществените си определения. Публичността във всичките три отношения на публичния разум може да бъде описана колкото това е необходимо. Публичният разум е неспирен процес на взаимна свързаност, символно взаимодействие на гражданите на едно общество, взаимоотношения и взаимодействия на неговите институции.

Публичният разум има фактическо и нормативно съществуване. Той съществува по определен начин нормативно в конституцията на демократичното общество, в писаните и функциониращите неписани правила на публично поведение на гражданите и органите на публиката като такава. В нормативната си даденост публичният разум е „идеална концепция за гражданството“ и „представя нещата, каквито биха могли да бъдат, разглеждайки хората такива, каквито ги поощрява да бъдат добре уреденото общество. Той описва какво е възможно и постижимо, дори то никога да не бъде постигнато“ (с. 298). Добре уреденото общество, а се подразбира, че то е демократично общество, което като такава е нелинеен процес, поощрява своите членове да се ръководят в своите публични отношения и изяви според предписанията на публичния разум за безупречно гражданство. Едно от тези важни предписания е употребата на публичния разум като „разумът на равни граждани“. Равните граждани образуват публиката като колективно тяло и те „упражняват финалната политическа и принуждаваща власт един над друг чрез въвеждане на закони и чрез внасяне на поправки в своята конституция“. Публичният разум налага ограничения, което е в интерес на общото благо. Те се отнасят „не до всички политически въпроси, а само до онези, които включват“ според Ролс, както той ги нарича, „основни правни положения“, както и „въпроси на базисната справедливост“. Политическите ценности на демократичното общество „са призвани да уреждат такива фундаментални въпроси, като: кой има право да гласува, на кого трябва да се гарантира честно равенство на шансовете, кой трябва да владее собственост. Тези и сходни на тях въпроси са специфичен предмет на публичния разум“ (с. 299). Ако

публичният разум не си налага ограничения, той би нахлул в полета, където животът на хората, както беше вече изтъкнато, се урежда с не-публични разуми. Самоограниченията на публичния разум са разумни сами по себе си и не засягат личните обсъждания на членовете на обществото и техните лични размишления по политически въпроси, както и други въпроси от кръга на фоновата култура на публичния живот. Ролс изтъква, че „идеалът за публичен разум не е валиден за гражданите, когато те са ангажирани с политическа пропаганда на публичния форум, а по този начин той не засяга и членовете на политическите партии, кандидатите в техните кампании и поддържащите ги други групи“. Освен това „идеалът за публичен разум регулира не само публичния дискурс по време на избори, когато обсъжданията включват споменатите фундаментални положения, но и начина, по който гражданите ще гласуват по тези въпроси“ (с. 300). Доколко успешни са насочващите и регулиращите функции на публичния разум в условията на естествено разгарящите се страсти и интереси в изборния процес, зависи от демократичната култура, зрялостта на политическото общество и ред други фактори. Моралът на обществото и политиката са свързани. Тази връзка е многопланова. Важен израз е моралният императив, когато гражданите обсъждат и гласуват по най-фундаменталните политически въпроси „да зачитат ограниченията на публичния разум“. Когато залогът са базисни въпроси, е разумно и рационално „гражданите да се позовават само на публична концепция за справедливост, а не на цялата истина, така както я схващат те! Несъмнено най-фундаменталните въпроси трябва да се разрешават чрез отнасяне към най-важните истини, но те могат далеч да надхвърлят публичния разум!“ (с. 301). Разумността на самоограниченията на публичния разум е в респектирането на „най-важните истини“, които надхвърлят компетенциите или границите на публичния разум. И нещо друго, публичният разум е част от публичната култура на едно демократично общество.

Постулатът за единството на публичния разум в едно демократично общество е изправен пред упражняването на политическата власт. Легитимно е упражняването на политическа власт, което е в съответствие на конституцията, върховенството на която се предполага, че се одобрява от всички граждани, което е разумното отношение. Основните положения на конституцията са приемливи за гражданите като свободни и рационални членове на обществото. Легитимното упражняване на политическата власт е на страната на поеманото от гражданите морално задължение на добро отношение между отделните граждани при обсъждането, осветляването и обясняването на „принципите и програмите, които пропагандират и за които гласуват“. Тези процеси се поддържат от ценностите на публичния разум. Въпросното морално задължение „включва също така готовността да се изслушват другите и добронамереност при вземането на решение кога е нужно разумно възприемане на тези други възгледи“ (с. 302). Има официални форуми на публичността, които обаче не са границите на публичния разум, където например магистратите правят публични актове и вземат свои решения, но има и граждански кръгове, в които се разсъждава по публичен начин, без да се засяга пряко цялото гражданско общество. „Този начин на разсъждаване е публичен по отношение на своите членове, но е непубличен по отношение на политическото общество и на гражданите като цяло. Непубличните разуми обхващат множеството разуми на гражданското общество и се отнасят до това, което нарекох „фонова култура“, за разлика от публичната култура. Тези разуми са, разбира се, социални и в тях няма нищо частно“ (с. 305). Разумът се изразява и в намиране на баланс, когато има едни или други различни тежнения, които сами по себе си имат основания и оправдания, но тъкмо по тази причина противоречията се преодоляват по разумен начин чрез балансиране чрез мяра на справедливост. Ценностите на публичния разум, сред които ключово значение има справедливостта, дават възможност демократичните граждани да следват споделения от тях идеал. Необходимо е идеалът да е свързан с разумност, което

означава, освен всичко друго, готовност на този или тези, които го следват, да се вслушват в мненията на другите и ако насреща има по-силни аргументи от техните, да променят своята гледна точка. „Публичният разум освен това изисква разглежданият от нас като разумен в конкретния случай баланс от политически ценности да бъде баланс, който искрено смятаме, че ще бъде схващан като разумен и от другите. Или, ако това не успее, да смятаме, че балансът може да се разглежда поне като не неразумен в този смисъл: че тези, които ни се противопоставят, въпреки това да разбират как разумни хора могат да го утвърждават. Това съхранява връзките на гражданска добронамереност и съответства на задължението за по-добро отношение“ (с. 343). Не трябва да се забравя, че при едно теоретично разглеждане и третиране на предмета в определена нормативна перспектива, какъвто предмет в случая е публичният разум, е необходимо да се избягва смесването на теория и емпирия, като се издига възражение, че в реалната и емпирична публична сфера не може да цари всесилие на моралните мотиви, очаквания и доминиране на разумност от всички страни. Емпиричната картина е, естествено, различна в сравнение с теоретичното конструиране и емпиричното изследване се натъква и на други проблеми и зависимости, които тук не са тематизирани, и на други задачи. В теоретическата перспектива на разглеждане обаче е необходимо да се обърне внимание на още един много ключов въпрос. Политическият морал е фундамент на публичния разум, но е погрешно да се смята, че съдържанието на разума се задава от този фундамент. Съдържанието се задава от политическата концепция, която е съответстваща на установения конституционен режим. В политическото общество има разнообразни разбирания за публичния разум, който по дефиниция е един. При такава ситуация, когато възниква въпросът кое разбиране е приемливо, „може да се отсъди само чрез проучване на отговорите, до които води то в пределите на една широка гама от вероятни случаи. Ние също така трябва да имаме предвид и други начини, по които религиозните убеждения и заявления могат да играят роля в политическия живот“ (с. 344). Но съществуването на различни разбирания на публичния разум е проблем, който е необходимо да се развие основно. Той се поставя в светлината на политическия плурализъм, който има осево значение в развитата модерна демокрация.

Ценностите са хетерогенни и съществуват, разбира се, не само различни ценности, но множественост на ценност, смятана за една и съща, и от такава гледна точка се говори за ценностен плурализъм и плурализъм в други отношения. От гледна точка на плурализма множествеността на ценностите е фактически непреодолима преграда пред човешкия разум да намери единствено коректен ценностен ред (Gaus, 2003, p. 13). Изглежда, че такъв проблем поставя под въпрос единността на публичния разум, което в действителност го обезсмисля.

Плурализмът се дели на радикален и разумен. При радикалния плурализъм ценностният ред (фактически или приемлив за дейците) се определя на основата на избор, а не чрез разумни и рационални доводи. Разумният плурализъм се уповава на възможно съгласие на хората относно приемливия ценностен ред на основата на разумни аргументи, което не означава всемогъщество на разума в това отношение и по тази причина се смята, че разумният плурализъм е фактически по-малко радикален. Разумният плурализъм по отношение на приемливия ценностен ред не отхвърля напълно доводите на радикалния плурализъм, тъй като признава, че има много комплексни въпроси в областта на науката, в сферата на морала и тази на политиката, пред които работата на разума се оказва безплодна. Разумно е да не се обръща гръб на разума, а да се взима предвид, че разумните дейци могат да употребяват своя разум, без да допускат обичайни грешки и добросъвестно да стигат до преодоляване на конфликтите помежду си (p. 14). Споровете, конфликтите, раздорите между хората по въпроса за ценностите и ценностните редове се дължат на позициите на дейците и тяхното отношение, на разглеждането им от различни гледни точки, от неексплицирани контексти, а всичко това

подлежи на разумни обсъждания и уточнения, за да се стигне в крайна сметка до приемливи компромиси и баланси. Политическият плурализъм е един от модусите на плурализма като светогледна нагласа на човечеството.

Кардиналният въпрос в теоретичната социология и в социалната философия, „Как е възможен социалния ред?“, е наричан още „проблемът на Хобс“. Този въпрос е бил отчетливо поставен от Томас Хобс и е бил в центъра на неговите философски интереси. Идеята има дълга и дълбоко противоречива история. Най-дълбокото и радикално противоречие е в негативната поляризация между обществото или социалната реалност като самоосновна и наиндивидуална, от една страна, и човешките индивиди, от друга страна, като отделни, наистина реални и нефиктивни, способни да образуват общество и да живеят в него. При такова деление човешкият разум като естествен разум е способност на отделните човешки индивиди, едната полярна противоположност в разбирането на разума, и като социален (колективен) разум, т.е. разум на обществото. Човешките индивиди, оставени в това, което Хобс и други мислители от неговата епоха наричат естествено, не могат да установят ред за съвместен мирен и градивен живот, т.е. това, което се нарича социален ред, а се намират в самоунищожителна неспирна гражданска война, обозначавана с латинската фраза *Bellum omnium contra omnes* (Война на всички срещу всички). Социалният ред се създава от сила, която е наиндивидуална и принудителна, тъй като налага ограничения върху отделните индивиди, които прави поданици на държавата като суверен. Ако хората в естественото си състояние, ако продължаваме да си служим с този език и с известни огрубявания на теорията на Хобс, а се подразбира и в течение на настоящето изложение ще се подразбират налагащите се заимствания и от други речници, като този на Дюркем, разбира се, стигат до необходимостта да се отива до полярна противоположност, каквато е наиндивидуалната сила като Държавата, Обществото като цяло и т.н., възниква друг комплекс от въпроси. Комплексите от въпроси, които се сблъскват фронтално, са тези на две ясно оформени парадигми в модерната социология, известни под името на методологическия индивидуализъм и холизма. Това е голяма тема и огромен проблемен комплекс. Ако разумът не е способен да влезе в диалогичен режим, което означава да се преобразува от монологичен в диалогичен разум, е обречен на провал и става достоен за презрение. Но такава трансформация е в перспективата на настоящето изложение.

Когато става въпрос за пълнолетни (в красивия Кантов смисъл на думата) човешки индивиди, ние приемаме, че те са свободни по рождение и в действителност и надарени с разум. В случая под надарени се има предвид развитието на способността или таланта в смисъл на природна даденост, развита в процеса на социализация, който в правилен режим е индивидуализация, а не обезличаване и това, което се нарича дехуманизиране, възникнало в модерната епоха. Такива човешки свободни индивидуалности създават и участват в развитието на публичния разум на обществото като политическо общество. Необходимо е гражданите да се съобразяват с публичния разум, който е един и следователно по природата си наиндивидуален, което проектира един ред на ценности срещу формите на плурализъм. За да е възможен социалният ред, е необходимо публичният разум да ограничава отделните дейци в употребата на своите разуми (всеки член на обществото има своя разум). От друга страна пък, като се нагажда към публичния разум, как отделният гражданин би могъл да постигне своята частна цел, парадокс, на който е обърнал внимание още Джон Ст. Мил (р. 84). Както отделният разумен член на обществото обмисля как най-добре може да реализира целите, които си е поставил, по аналогичен начин социалното разумно обмисляне ни казва как ние можем най-добре да постигнем нашите цели. „Ето защо публичният разум е един вид колективно разумно обмисляне. По-радикалният подход отива далече със самата идея за частното размишление и гледа на всяко размишление като социално, колективно размишление“ (р. 84). Отделният

член на обществото може да постъпи оптимално рационално в условията на социалния ред, който се определя от разума. Разумът определя насоките за решаване на често възникващите проблеми пред членовете на обществото. Социалният ред е възможен на основата на социални правила. Според Витгенщайн няма индивидуален или вътрешно-личностен начин, по който може да се направи проверка дали пътят, по който вървиш и си мислиш, че е правилният, е наистина правилният. Единственият начин да се увериш, че пътят е верен, е да видиш как постъпват другите (р. 106). „Правилото е като пътен показател. Но дали показателят не оставя съмнение относно пътя, по който трябва да тръгна? Посочва ли той в каква посока трябва да вървя, ако аз вече съм го подминал? Но къде е казано в какъв смисъл трябва да го следвам; по посока на стрелката или напр. в противоположната? И ако вместо пътепоказател има затворена верига от пътепоказатели или пък тебеширени знаци на земята, то дали за тях има само едно тълкуване? Дали аз следователно мога да кажа, че пътепоказателят не оставя място за съмнение. Или по-скоро, че понякога той оставя място за съмнение, а понякога – не. И това вече не е философска пропозиция, а емпирическа“ (Витгенщайн, 1988, с. 184–185). „Едно правило не може да се следва само веднъж и само от един човек“ (с. 233). Публичният разум и неговата употреба от индивидуалните членове на демократичното общество е социален по своето конституиране и начини на функциониране.

Публичният разум е динамична и многомерна система от правила, от които се ръководят гражданите, но те, разбира се, като свободни и употребяващи своя разум според изискванията на социалния ред, са активни и имат отношение към въпросните правила, които не са кристализирали веднъж завинаги, а претърпяват промени. Промените се осъществяват в резултат на фактически непрестанно обсъждане (делиберация). В процеса на публичните обсъждания правилата получават оправдание (легитимност), в т.ч. оправдание на промените, които се извършват. В съпоставка с емпиричната обществена реалност публичният разум и публичната легитимация представя свои идеали за публично участие (действия), които се определят с оглед на това, което идеално разумните хора биха възприели. Едно е идеализираната картина на нещата, друго е емпирично реалната ситуация, в която членовете на политическото общество могат да стигнат до политически консенсус. За решаване на проблема е нужно всички страни да размислят по нормален начин. Реалната ситуация и нормативната рамка предизвикват напрежения и конфликти и с изпитание за искреността на дейците, които декларираат привързаност към принципите на публичния разум. „Идеалите на общественото легитимиране и разума могат да бъдат обединени от разбирането на общественото легитимиране като сближаване на разумните убеждения. Но дори това ще доведе до значителни отклонения от действителния политически консенсус, тъй като хората имат различни мнения по отношение на това кое убеждение е разумно“ (Gaus, 2003, р. 140–141). Разбирането на публичния разум като процес означава, че противоречията са неизбежни и естествени: да се преодоляват противоречията, е разумната нагласа, преодоляване, обусловено от волята да се търси рационално решение, което не може да бъде предварително, априорно известно и е задача от емпирично естество.

Необходима е яснота в отношението между такива ключови отношения като разум, рационалност, основания, разумност. „Знаем ли априори кое е рационално, кое е ирационално, или знаем това апостериори чрез някакво възприятие или наблюдение, чрез вътрешно несетивно чувство, или по някакъв друг начин? Има ли разумът силата да предизвика нашето действие, или той е напълно инертен? Може ли разумът да ни каже какви цели да преследваме, или може да ни каже само какви са подходящите средства за целите?“ (Baier, 1995, р. 23). Публичният разум хвърля светлина върху ситуацията, в която се намират гражданите, и като очертава политическите идеали, каквито са свободата и справедливостта, и редица други

фундаментални социални, политически и екзистенциални ценности, мотивира действията, спомага за формулирането на цели и служи за верен избор на подходящите средства за тяхното постигане. Но за успешното преследване на целите, избрани в светлината на публичния разум, е необходима рационална и разумна организация на обществото. Разумно устроеното и функциониращо политическо общество има характеристиките на справедливо общество, чиито граждани не са лишени от човешките и граждански свободи. Публичният разум произлиза от разума и е един от множеството разуми, но като разновидност неговото възникване не е резултат на деление по аналогия на това в биологията. Той не може да остане настрана от една характерна черта на модерния разум: „От времето на Кант модерният разум е разбираан като разум, който се поставя сам на подсъдимата скамейка, рефлектирайки върху собствената си способност да отговори на въпросите, които повдига“ (Hedrick, 2010, р. 6). В предходното изложение беше акцентирано върху необходимостта да се разглежда публичният разум като процес, върху промените, които са неизбежни. Публичният разум функционира в демократично общество, което има за свой принцип плурализма, в т.ч. политическия плурализъм, и неговото единство изисква да намира решение на възникващия проблем пред реалността на плурализма. Необходимо е обаче проблемът да се разгледа в светлината на очерталите се парадигми в разбирането на публичния разум по един по-отчетлив начин.

Проблемът на Хобс (Как е възможен социалният ред?) е предизвикан от полярната противоположност на социалния порядък (космос), каквато е хаосът (пълният безпорядък). Независимо дали на разума се гледа в онтологически, или епистемологически смисъл, неговото същностно определение е редът (порядъкът), който бива разпознаван и изразяван (изказван) или внасян в иначе хаотичната емпирична реалност. За разлика от природата социалната, човешката реалност или в пределно общ смисъл културата почива за добро и/или зло върху принципа на свободата, която е същностно двулика: отричаща необходимостта (принцип на природата), несъизмерима с претенциите и интенцията на разума, който е сестра на необходимостта, на реда и т.н., но хаосът е в същото време смъртоносен за нея самата и драмата на негативната и позитивната свобода е бездънна. Публичният живот на хората (обществото) или публичната сфера не изчерпва цялостния живот на хората, на обществото и публичната сфера не изчерпва социалната сфера. По аналогичен начин стоят нещата с публичния разум и разума изобщо. Саморазвитието на разума и респективното на публичния разум е контекстуално обусловено. Публичният разум встъпва в зрялост с открояването на главните негови парадигми.

Правната парадигма в разбирането, конституирането и третирането на публичния разум има историческото си възникване в началото на модерната епоха. В това време е началото на модерната демокрация, на модерната правова държава, на писаното рационално право, върховенството на правото и конституционализма, провъзгласяването на човека като самоцел и самоценност, политическото равенство и равенството на всички членове на обществото пред закона, прокламирането на принципа, че всички хора се раждат свободни, равни по достойнство и права, универсалните права и свободи на човека и гражданина и т.н. Коренно се променя мястото на човека в космоса, което може да се разбира като мястото в порядъка на света, на универсума. Човекът се провъзгласява за принцип на света. Това означава, че той има потенциалните възможности да усвоява света, да е господар на природата и сам да твори законите, правилата, по които да живее в човешкото общество, което в такъв смисъл е самоосновано. Рационалното и писано право е фундамент на модерната държава, на демокрацията, на социалния ред в обществото, на всички основни аспекти на обществения живот, жизнени сфери или социални подсистеми, като икономика, политика и т.н. Разбира се, освен системата на рационалното и писано право основа на обществения живот на хората са и моралните принципи и норми на живота на хората в обществото, но в перспективата на правна-

та парадигма на публичния разум моралът и останалата констелация от ценности имат, така да се каже, подкрепяща роля и значение. Фокусът върху правото не е случаен. Идеята не е да се омаловажава смисълът и значението на моралната сфера в широкия смисъл на понятието, а по-скоро да се създават условия за морален и ценностен разцвет на живота на хората. Красноречив пример в това отношение е правната защита срещу посегателства върху свободата на съвестта, вероизповеданието, сдружаването, свободата на словото и публичното изразяване, както и ред други фундаментални морални и не само морални ценности. От гледна точка на правната парадигма на публичния разум правната база и на първо място основният закон (конституцията) са същината на публичния разум, който има социална природа и предназначение, отнасящо се до членовете на политическото общество като граждани, чиито функции и смисъл е благо на гражданите, т.е. общото благо на обществото.

Европа е историческата родина на либерализма, в т.ч. на челно място на политическия либерализъм, който възхожда в тази част на света и се разпространява в целия свят през много перипетии и невинаги успешно. В началото е свободата и то свободата на всяко човешко същество по рождение, което означава неделимост, принципно и безусловно политическо равенство и върховна ценност. Свободата на публично изразяване е изконно право на членовете на политическото общество, а политическото равенство призовава всеки гражданин да е активен участник във формирането на публичния разум и да употребява този разум в публичния живот. Либералната парадигма на публичния разум гледа на индивидуалните членове на политическото общество като на пълнолетни индивиди, в Кантовия смисъл на думата, като свободни и равноправни граждани, които конституират публичния разум и на тази основа конституират публичния живот на обществото. Либералната парадигма се разгръща по оста на човека като самоцел и самоценност, като творческо същество, надарено по природата си с разум и неизчерпаеми потенцици. Либералната парадигма преакцентира върху свободата като върховна ценност. Бедите в живота на хората се дължат на пречките за свободна изява на човешките възможности и пречките са причина за неудачите от личния живот до проблемите от социален порядък. Проблемите на икономиката и демокрацията се преодоляват с повече свобода.

Либералната парадигма има сродства с правната парадигма за публичния разум и главното от тях е правото като основен регулатор на социалните отношения между хората. Либералната парадигма акцентира върху върховенството на правото, като оставя най-широко пространство на свободния индивидуален ценностен избор, който може да бъде рационално определян. Получава се разделяне между разум и рационалност – две понятия, които поначало са в не толкова ясно отношение, което гравитира между две крайности, от пълно отъждествяване до разграничаване, каквото се допуска фактически в либералната парадигма, в която се формира понятие за публичен разум, съвместяващ се с понятието за негативна свобода. Естествено, политическият либерализъм претърпява историческо развитие, което няма как да не е контекстуално определено. В икономическата област либералната икономика стига до либертаризма, който няма как да не води със себе си преосмисляне на либералната перспектива по отношение на други области на обществения живот и по-специално на публичния живот на обществото в цялост. Тези развития изправят либералната парадигма на публичния разум пред тежки изпитания.

Принципно всяка парадигма е алтернатива на друга. Холистката парадигма по отношение на човешкото общество е алтернатива на индивидуалистката, наричана не рядко „методологически индивидуализъм“. При холистката парадигма на публичния разум е необходимо да се обърне внимание на една специфика и тя се отнася до обществото като цяло и публичността или политическото общество като цяло, защото публиката е цяло, което е част на обществото като цяло, политическото общество е подсистема на обществото като систе-

ма. На Хобсовия кардинален въпрос „Как е възможен социалният ред?“ холистката парадигма приписва фундаментално значение на социалното цяло, на **социалната реалност като наиндивидуална**. В термините на Емил Дюркем социалната реалност е колективно съзнание, колективни представи, колективни вярвания, колективни чувства и пр. Колективното съзнание се разпознава, например в конституцията, в правните кодекси и редица подобни документи и не само такива с правен характер. Не всички колективни форми и съдържания, които се квалифицират като социална реалност, подразбира се, са обективирани и кодифицирани като текстове. Вярванията, и по-специално религиозните вярвания например, са дадени в канонични и други текстове, в икони, знаци, в храмови и други ритуали и т.н. Езикът като писмена и устна реч е типична наиндивидуална социална реалност. Човешкият индивид е немислим като човешки индивид изобщо без социалната си определеност като принадлежност на някакво социално цяло като микромащаб, а то като част от по-голямо и т.н. Системните, структурни, функционални и каузални връзки в холистично социалната парадигма и перспектива са обширна тема. Начинът, по който е устроено, функционира и се развива обществото като многомерно цяло, е неговият разум, който е социален и иманентно нормативен в определен смисъл. Социализирането на човешките индивиди от тяхното раждане като чисто природни същества в течение на израстването им до пълнолетие и фактически до края на живота им, в т.ч. възпитанието и образованието, е кардинален въпрос и задача от гледна точка на холистката парадигма.

Публичният разум произлиза, вписва се и като интегриран в цялото донякъде се припокрива с разума на обществото като цяло, но има своето историческо възникване и относително самостоятелно развитие и специфични определения. Както публичната сфера, така естествено и публичният разум в перспективата на холистката парадигма се развиват. Неизбежни са напреженията и конфликтите между парадигмите на публичния разум по ключови въпроси на обществения и специално на публичния живот на хората. Принципен конфликт между либералната и холистката парадигми съществува по ключови въпроси като тези за йерархията на ценностите и ценностния избор, за свободата като фундаментална социална, политическа, икономическа, екзистенциална ценност. В противоположност на тежнението на либералната парадигма към негативната свобода, холистката парадигма вижда в неограничения свободен индивидуален ценностен избор опасно загърбване на социално-интегративните функции на ценностите и по този начин подриване и в крайна сметка разрушаване на обществото като цяло и неговите подсистеми, което е пагубно за самите човешки индивиди. Либералната парадигма на публичния разум от гледна точка на холистката парадигма отслабва публичния разум, като лишава индивидуалните ценностни ориентири от ценностно съизмерване и жизнено необходимо съвместяване и синхронизиране. Холистката парадигма се обвързва с позитивната свобода, която бива обозначавана още като „свобода за“, докато негативната свобода се нарича „свобода от“. Холистката парадигма полага колективно (обществено) споделяни ценности като безвъпросни, които обществото, неговите органи и членовете на обществото пазят от накърняване или потъпкване. Отстраняването на пречки пред свободата се отнася до пречки от всякакъв характер за достъп до въпросните ценности. Те правят отделните членове на обществото действително и истински свободни. Подобно на либералната парадигма и холистката има свой вътрешен диапазон от твърдо придържане към ценностно ядро до максимално допустима гъвкавост на колективно отстояваните ценности. Холистката парадигма на публичния разум отстоява своята легитимност в условията на политическия плурализъм, който в развитите демократични общества, характеризиращи се с нарастваща комплексност, изобщо не се поставя под въпрос. Различните парадигми на публичния разум изострят до краен предел иманентните проблеми на плурализма и политическия плурализъм по-специално.

Противоречията между либералната и холистичната парадигма на публичния разум в условията на безвъпросния политически плурализъм, ценностната хетерогенност и непреднамерено или тенденциозно идеологизиране на публичния разум водят до възникването на процедурната парадигма на публичния разум. Процедурализмът претендира за пълна ценностна неутралност или свобода от обвързване с ценности, било като се отсъжда генерално, че те са въпрос на свободния индивидуален избор индивидите като членове на обществото, като свободни граждани, било като колективни, общо споделяни ценности. Процедурната парадигма приема процедурите като формални правила за публични действия, които в своята последователност водят до вземане на решение, което е колективно обвързващо. Преследваната от рационалните правила ефикасност не е за сметка на съдържанието на публичната дейност. Разумността и рационалността на процедурните правила внасят икономичност и изключват безплодни усилия за намиране на необходимите решения по публични въпроси, особено по комплицирани и минирани с човешки страсти проблеми. Но процедурният публичен разум може да доведе до задънена улица при определени стечения на обстоятелства, когато ревизирането на дадени процедури е тежка процедурна задача и се налага прекалено скъп и несправедлив компромис. Процедурализмът като търсене на рационалност може да има ирационални последици.

Публичният разум е в близко родство с политическия разум. В значителна степен те, изглежда, се припокриват. Политиката е по същество публична дейност и мястото на политическите дебати, естествено, е публичният форум на обществото. Публичната сфера надхвърля по обем сферата на политическото.

Литература

Витгенщайн, Л. (1988) *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство.

Кант, И. (1998) „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“, в Торбова, В., Митева, В., Стефанов, И. (съст.) *Имануел Кант. Избрани произведения 1755–1770*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Ролс, Д. (1999) *Политическият либерализъм*. София: Обсидиан.

Фотев, Г. (2022) *Диалогичният разум*. София: Захарий Стоянов.

Хабермас, Ю. (1995) *Структурни изменения на публичността*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, Център за изследване на демокрацията.

Baier, K. (1995) *The Rational and Moral Order: the Social Roots of Reason and Morality*. Chicago: Open Court Publishing Company.

Gaus, G. (2003) *Contemporary Theories of Liberalism. Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London: Thousand Oaks & New Delhi: Sage.

Hedrick, T. (2010) *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.

ЗА СЪЧИНЕНИЕТО НА ХЕРАКЛИТ И НЕГОВАТА ВЪЗМОЖНА ПУБЛИКА

Невена Панова

Резюме: Статията си поставя за цел да коментира пасажите от *Живот и мнения на прославилите се във философията*, дискутирайки философското произведение на Хераклит, най-вероятно озаглавено *За природата*. Хераклит е бил наричан Тъмния, благодарение най-вече на присъщата неяснота на неговия стил, която според Диоген е при това нарочно търсена с цел съдържанието да остане недостъпно за необразованото множество. Във връзка с това е предложена хипотезата за сходство между критичните позиции на Хераклит и на Платон към по-широкото споделяне на висшето философско знание в периода на прехода от устна към писмена култура.

Ключови думи: Хераклит, Диоген Лаерций, *За природата*, устно-писмена култура, Платон, граници на философската споделимост.

ON HERACLITUS' WORK AND ITS POSSIBLE AUDIENCE

Nevena Panova

Abstract: The paper aims at commenting the passages of Diogenes Laertius' *Life and Opinions of Eminent Philosophers*, discussing the philosophical work of Heraclitus, most probably entitled *On Nature*. Heraclitus was called 'The Obscure' mainly due to the specific obscurity of his style, which, according to Diogenes, is even deliberately elaborated to prevent the uneducated majority from approaching it. In that respect, it is proposed the hypothesis of a similarity between Heraclitus' and Plato's critical position towards the boundless communication of higher philosophical knowledge in a period of transition from oral to written culture.

Keywords: Heraclitus, Diogenes Laertius, *On Nature*, oral-written culture, Plato, limits of philosophical communicability.

В настоящото изложение се предлага преглед и коментар на отделни свидетелства за Хераклит като автор на философско съчинение. Темата е значима философски, доколкото се отнася до изказа на ранните гръцки философи, до насочването на тяхното слово към определена публика, до границите на философската споделимост и по-общо до някои особености на прехода от устна към писмена култура. Така попадаме и в полето на литературата, доколкото философията все още не е (само)разграничена дейност и нейният език още не е специализиран. Хераклит е пословично известен с неяснотата на своите изказвания, заради която е бил наречен Тъмния (*Σκοτεινός*)¹. Доколкото обаче разполагаме само с фрагменти, разпръснати сред различни по-късни източници, по-рядко се поставя въпросът за произхода на тази неяснота. Тук ще се спрем почти изключително на вторични свидетелства, които обсъждат именно „стила“ на Хераклит и в отделни случаи представляват свидетелство и за саморефлексия от страна на автора по този въпрос. Основен извор на следващите наблюдения е *Животът на философите* на Диоген Лаерций, като към сведенията, свързани с темата, се прилага своеобразно „близко четене“².

Съчинението на Диоген Лаерций (вер. III в. сл. Хр.), чието пълно оригинално заглавие в една от най-разпространените си версии гласи *Живот и мнения на прославиците се във философията* (*Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων*), е несъмнено много информативно, макар и предлагащо и неправдоподобни сведения, а от друга страна – с компилативен характер, донякъде хаотична структура и изпълнено с множество анекдоти, съпътстващи изреждането на философски позиции³. Поради това то често бива пренебрегвано като сериозен извор за основните фигури в гръцката философия и за нейната история. Въпреки това подходът и стилът на Диоген успяват да обрисуват една раздвижена атмосфера на мъдруване и философстване и поне индиректно се достига до своеобразна „възхвала на самия живот-във-философията“, по думите на Цочо Бояджиев⁴, а преpracането към извори с различен характер и различна степен на правдоподобност показва и грижа за възможно по-пълно опазване на вече превръщащото се в „класическо“ наследство.

¹ Така го нарича и Цицерон в *За границите на доброто и злото* (Cicero, 1915 / Fin. II, 15) и обяснява, че това прозвище Хераклит е получил, защото се е изразявал „изключително неясно“ (*nimis obscure*). За Цицерон Хераклит е пример за философ, при когото това е „съзнателен“ (*de industria*) подход – с цел да не бъде разбран, а това ще е една от основните линии, по които въпросът ще се коментира нататък.

² Основно преpraщаме към българския превод на Тодор Томов, издаден през 1985 г. в Библиотека „Хермес“ на изд. „Народна култура“ (2. изд., София: Планета 3, 2002). Вероятно и поради идеята на тази поредица да представя наследството на античната литература пред по-широка публика, преводът не е пълен; цитираме го по съкратеното име на автора (ДЛ), като добавяме и точните параграфи в оригиналния текст (по изданието на Хикс (Diogenes Laertius, 1972). Когато се цитират откъси, невключени в това издание, преводът е на автора на настоящия текст, което се уточнява в бележка под линия. При отделни фрагменти преpraщаме и към превода на Илия Панчовски (2000), а при самите фрагменти се посочва номерацията им според изданието на Дилс и Кранц (Diels & Kranz, 1952), съкратено DK.

³ И Цочо Бояджиев във вдъхновените си уводни бележки към превода на Тодор Томов посочва съществуващото сред историците на философията пренебрежение (но и сам се разграничава сякаш от него) към труда, приписван на Диоген Лаерций – към „цялата тази пъстра и разнопосочна анекдотика, с всичките ѝ съмнителни или напълно фантастични предания, с несъмнените литературни хиперболизации, с очевидияната несъгласуваност и дори явна взаимоопротивителност на отделните свидетелства“ (Бояджиев, 1985, с. 9).

⁴ Бояджиев приема именно това за „целта – неформулирана открито, но ясно прозираща през целия текст“ на автора: „И така, *Животът на философите* е замислено и осъществено като апология на философията – на философията не просто като всеобхватно знание и като върховна мъдрост, но и като най-достоеен начин на живот. Защото за древните гърци – при тяхната изявена склонност към онтологическо фундиране на всички познавателни и нравствени реалии – философията е преди всичко именно своеобразен начин на живот и възхвалата на философията означава следователно възхвала на самия живот-във-философията (с. 10).

Хераклит от Ефес (*Ἡράκλειτος ὁ Εφέσιος*), живял приблизително между 535 и 475 г. пр. Хр., с разцвет точно на границата между VI и V в., е представен от Диоген в 9-ата книга (от общо 10) на *Животът на философите*⁵. Както бе вече посочено, тук ще коментираме свидетелствата на Диоген за неговото съчинение и за рецепцията му, като ще „рисуваме“ да ги представим – макар и разпръснати и разнопосочни – като своеобразен малък „сюжет“ в рамката на разказа за Хераклитовия живот-във-философията.

За първи път Диоген споменава съчинението на Хераклит още в началото на посветеното му изложение, но просто като източник на конкретно Хераклитово твърдение:

Душата му била изпълнена с възвишени мисли повече от който и да било друг и по характер бил надменен, което личи и от съчинението му (*ἐκ τοῦ συγγράμματός αὐτοῦ*), в което той пише: „Многоучеността (*πολυμαθίη*) не научава ума на нищо, иначе тя би научила и Хезиод, и Питагор, и Ксенофан, и Хекатей на много неща. Тъй като има една-единствена мъдрост и тя е да се постига знанието, което направлява всичко чрез всичко.“ (ДЛ, 1985, с. 233 = IX, 1 = DK 22 B40-41).

Тясната цел на пасажа е да се опише характерът/духът на Хераклит – изпълнен с високи мисли, но и гледащ отвисоко. Втората характеристика се подкрепя с цитат, в който се съдържа и критика към други философи, по-общо – интелектуалци (непосредствено след привлечения откъс следва критика и към двамата велики, всеки в своето направление – епос и (ямбическа) лирика, поети Омир и Архилох). Тази критика явно не е „жанрова“, няма общо с формата, под която критикуваните са изразявали мислите си/са творили, а се отнася – философски – повече до тяхната способност на ума, различна от „многоучеността“ им, и неуспяваща да достигне до едното „мъдро“ и до знанието за всичко(то).

Още тук следва да отбележим и едно от честите (жанрови) определения за съчинението на Хераклит: *συγγραμματα* – обичайно назоваване на съчинение в проза, независимо на каква тематика/в коя област – историография, реторика, философия. Няма сведения, че Хераклит е писал и (философски) стихове, но въпреки това „статусът“ на съчинението му, доколкото може да се съди по запазените фрагменти, е в немалка степен „граничен“ с ритмичността, образността и елиптичността си, както и с общата си „неяснота“, може би съзнателно търсена, както ще стане дума⁶. Това обаче е не само авторски индивидуализъм, но и характеристика на времето на Хераклит, когато все още се (до)определят полетата и на поезията и прозата, и на самата философия, но въпреки това изборът на прозаическия запис може да се приеме и като допълнително значещ⁷.

След като разказва накратко за живота на Хераклит, Диоген преминава към възгледите му и първо казва следното за съчинението му:

Книгата (*βιβλίον*), която се приписва на Хераклит, се отнася, общо взето, до природата и е разделена на три части: за вселената, за държавата и за божественото (*περὶ*

⁵ Тази доста късна позиция на Хераклит се дължи на това, че Диоген явно го отделя от източните и западните философи, които представя по-рано в съчинението си, и го нарежда сред онези, които нямат школа и последователи.

⁶ По думите на Богдан Богданов: „Хераклит, който пише в проза, за да означи актуалната си позиция, използва на места ритми с експресивна художническа цел, за да ѝ осигури въздействие“ (Богданов, 1998, с. 192).

⁷ Или, както казва отново Богданов: „В рамките на ранната елинска словесност разделянето на поезия и проза има смислово ориентиращо значение. Един *революционно настроен философ* [курсивът мой – Н.П.] като Хераклит не случайно пише в проза и сигурно не е случайно, че се изразява писмено. Прозата внушава достоверност, снижава тона, може да служи за налагане на „по-достоверна истина“ (с. 236).

τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν). Книгата си оставил на съхранение в светилището на Артемида, като се постарал да я напише колкото се може по-неразбрано (*ἀσαφέστερον*), за да имат достъп до нея само надарените люде и да не бъде подложена на презрение, ако случайно бъде прочетена от народа (*ἐκ τοῦ δημόδου*). (ДЛ, 1985, с. 235 = IX, 5–6).

С оглед на по-тясната ни тема от особен интерес е бележката за търсената неяснота, но първо ще се спрем накратко на казаното в началото. По-точно би било да се каже, че заглавието на книгата е било *За природата* (*Περὶ φύσεως*) – заглавие, приписвано на съчиненията и на други ранни гръцки философи и функциониращо самото то като жанрово определение. И при Хераклит става дума наистина повече за „типично“ приписване на заглавие, а не за сигурното му цитиране. Самият Диоген също посочва и други негови варианти: „Някои ѝ дават заглавие *Музи*, други – *За природата*, Диодот пък [я нарича] „точно кормило за ръководене на живота“, а следващи – „пътепоказател за нравите“ или „кораб за целия свят, за един и за всички“ (ДЛ, IX, 12)⁸.

Що се отнася до съдържанието, също не можем да сме напълно сигурни по запазените фрагменти. Първо в IX, 5 са посочени три основни тематични дяла, като за първия – „за вселената“ в превода на Томов, следва да уточним, че той е буквално „за всичко(то)“, особено ключово за Хераклит понятие⁹. По-късно обаче Диоген посочва и мнението, че акцент е била частта за държавата – след като изрежда имената на някои от многобройните тълкуватели на съчинението, той добавя: „От граматичите пък [го е тълкувал] Диодот, който твърди, че съчинението му не е било за природата, а за държавната уредба (*περὶ πολιτείας*), докато [написаното] за природата е стояло там под формата на пример (*ἐν παραδείγματός εἶδει*)“ (ДЛ, IX, 15)¹⁰.

Нататък в IX, 6, както видяхме, се споменава за оставянето на съчинението на съхранение (т.е. за посвещаването му) в храма на Артемида, където впрочем самият Хераклит се оттеглил поради разочарованието си от ефесците и управлението на града, както Диоген съобщава малко по-рано (вж. ДЛ, 1985, с. 234 = IX, 3). Този жест сякаш първо намеква за високото мнение на автора за съчинението му, достойно да бъде посветено на божество. Но по-важен е финалът на откъса, в който директно е заявено, че Хераклит го е написал нарочно (и старателно) доста неясно, но не в израз на някаква авторска екстравагантност, а с философска грижа за изложеното съдържание при възможния му досег с широка публика. Тук вече са по-явни пренебрежението на Хераклит към множеството и съмнението в способността му да разбира, но все пак водещо следва да е било желанието на автора да не се достига до погрешни интерпретации. Изразената позиция според нас твърде много прилича на основни аргументи от Платоновата критика на писмеността във *Федър*¹¹ и изобщо на възгледите на Платон за философската споделимост и нейните граници, изразени с различна степен на експлицитност в редица диалози, а там, където тези възгледи присъстват имплицитно, към тях обикновено насочват определени ограничения и спирания на самата дискусия, защото тя

⁸ Прев. мой.

⁹ Въпреки че и в други преводи, например този на Хикс (Diogenes Laertius, 1972), също откриваме „on the universe“ на съответното място.

¹⁰ Прев. мой. За своеобразно „резюме“ на съдържанието на съчинението вж. и по-долу, в писмото на Дарий (IX, 13).

¹¹ Става дума за известния пасаж в последната част на „Федър“, 274c–277a (българ. прев. на диалога е на Богдан Богданов, 1982, 2007), към който препращаме по-общо и без преки цитати с цел прокарване на една възможна (липса на) аналогия между нагласите на двамата автори-философи, Хераклит и Платон. Друго ключово Платоново свидетелство по темата се съдържа в „Седмо писмо“, особено 340b–342b (българ. прев. Стоян Терзийски, 2002).

не би могла да бъде продължена със съответните събеседници (нито с потенциалните много слушатели/читатели на писания диалог). И при двамата философи откриваме идеята за опасното – за самия реципиент – погрешно разбиране и за вредата за самото произведение – да бъде презряно, повредено, охулено. Платон обаче предлага решение – ако авторът, сравнен с баща на словото, присъства, то той може да дообясни останалото неясно при запитване – т.е. в успоредно или в последващо устно ползване на писания текст.

За Хераклит обаче нямаме достатъчно сведения, че е имал ученици, с които е разговарял, дори напротив. Диоген добавя и следното, и то в пасаж, в който отново става дума за съчинението: „Твърди се, че запитан защо мълчи, казал: „За да приказвате вие“ (ДЛ, IX, 12)¹². Тоест, ако се доверим на подобни разпръснати свидетелства, можем да предположим, че Хераклит е бил резервиран и към (участие в) по-широко устно представяне и разясняване на възгледите си.

Връщаме се към другите сведения у Диоген Лаерций за характера на книгата на Хераклит. Непосредствено след казаното за съзнателната неяснота на изказа му откриваме добавката: „И Тимон я описва накратко с думите: В нея надига писклив глас, като кукувица (*κοκκυστής*), хулещият гълпата (*ὄχλολοιδόρος*) Хераклит Загатващия (*ἀνικτήης*)“ (ДЛ, IX, 6)¹³.

Тук се повтаря представянето на Хераклит като мизантроп, поне що се отнася до множеството, а и има своеобразно уточнение за характера на стиловата му „неяснота“ (отвъд „кукувичата пискливост“, която по-скоро се вписва в сатиричните цели на самия Тимон и на жанра, в който той се изявява¹⁴), поради която е назван „загатващ, говорещ през загадки/гатанки, а може би и сам е бил „загадъчен“. „Неяснота“ и „загадъчност“ са във висока степен синоними, но все пак приемаме „загадъчността“ за по-тясното определение, доколкото насочва към определен тип говорене (или дори дискурс), към който спада и оракулското предсказание – вторият елемент от кратък стандартен диалог, но обикновено несъдържащ ясен съвет, а повече предизвикателство към адресата на отговора и неговите способности на ума, или както според известния фрагмент, запазен у Плутарх, самият Хераклит е определил словото на оракула: „Богът господар, чието е прорицалището в Делфи, нито скрива, нито разкрива, а предсказва“ (Панчовски, 2000, с. 13 = DK 22 B93).

Това определение, състоящо се от един позитивен и два негативни елемента¹⁵, може да се отнесе до стила (в резултат от търсеното замъгляване на смисъла) на самия философ, макар че не искаме така да му приписваме висок хюбрис, който да го е карал да се сравнява с боговдъхновените предсказатели, а по-скоро някои вторични свидетелства, както и действителното предизвикателство при работа със запазените фрагменти насочват към подобна съпоставка, при която най-важен е последният, назван по-горе „позитивен“, елемент: зад „предсказва“ не стои специална ритуална лексика, а формата *σημαίνει*: „посочва → дава знак → насочва“ – една потенциално успешна стратегия за философски автор, но функционираща посредством поставянето на „бариири“ пред реципиента.

¹² Прев. мой.

¹³ Прев. мой.

¹⁴ Този фрагмент на скептическия философ Тимон от Флиунт (IV–III в. пр. Хр., ученик на Пирон) е от приписваното му, отново фрагментарно запазено поетическо съчинение *Сили* (букв. *Кривогледите*), ранен пример за жанра *σπορδαίουέλιον* („нещо сериозно-смешно, сериозно-смешна смесица“), който в Рим започва вече да се нарича сатира. Съчинението на Тимон явно е представляло точно така, сатирично, по-скоро различни философски подходи, а не техните представители, макар във фрагмента, който привлича Диоген, да откриваме именно опит за персонално характеризирание.

¹⁵ Предложеният превод чудесно отразява смисъла и духа на оригинала, но ще отбележим, че в оригинала (*οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*) първите две недействия са в обратен ред: първо е посочена липсата на ясно из/казване (каквото се очаква при диалога), после – и тази на пълно скриване.

Всъщност загадъчното говорене е било характерно за Хераклит и извънфилософски, поне в някои (извънредни) всекидневни ситуации. Отново в началния дял на изложението си Диоген споменава за заболяването¹⁶, довело до смъртта на Хераклит. След пребиваването си в храма на Артемида той се оттеглил дори в планината и започнал да се храни само „с треви и бурени“, но се разболял; тогава се върнал отново в града да се излекува: „Попитал загадъчно (αἰνυματοῦδῶς) лекарите могат ли да обърнат дъждовете в суша“. Те обаче „не го разбрали“ и той се опитал (неуспешно) сам да се лекува... (ДЛ, 1985, с. 234 = IX, 3).

Подобно образно, метафорично и нередко загадъчно говорене е характерно за ранните мъдреци и в известна степен за останалите йонийски философи, но при Хераклит според нас то се дължи не само на неустановеността на философския език в това време и оттам – на опита за осигуряване на по-голям интерес и достъп до философското изказване през едно познато от поезията слово, но и на обратното – на желанието му да ограничи такъв достъп до изказаното/написаното от него.

На няколко следващи места, при прегледа на възгледите (δόγματα) на Хераклит, Диоген директно посочва, че някои (ключови) въпроси не са били доизяснени: „Огънят е елемент и всичко представлява обмяна на огъня, било като се разрежда, било като се сгъстява. Точно обяснение обаче Хераклит не дава (σαφῶς δ' οὐδὲν ἐκτίθεται)“ (ДЛ, 1985, с. 235 = IX, 8); „А каква е природата на въздуха, той не обяснява (οὐ δηλοῖ), но казва, че в него има кухни...“ (ДЛ, 1985, с. 236 = IX, 9); „Не обяснява (οὐδὲν ἀποφαίνεται) обаче какво представлява земята, а също и какви са тези кухни“ (ДЛ, 1985, с. 236 = IX, 11).

Към тази вероятно търсена недоизказаност се добавя и една евентуална – нека я наречем засега психосоматична – невъзможност на Хераклит да напише по друг начин съчинението си, към което ни насочва друго свидетелство на Диоген, следващо представеното по-горе сатирично описание на съчинението от страна на Тимон: „Геофраст пише, че обзет понякога от меланхолия (ὕπὸ μελαγχολίας)¹⁷, Хераклит оставял¹⁸ някои места полузавършени, а в други си противоречал“ (ДЛ, 1985, с. 235 = IX, 6). Посочената тук „полузавършеност“ може да се отнесе отново към недоизясняването на важни въпроси, но пък вътрешните противоречия са нов момент на критика към стила на Хераклитовата книга, въпреки че евентуално и те могат да се интерпретират през Платонов ключ като резултат от някакво съобразяване с външен (на съчинението) контекст, който изисква различно разглеждане и различно заключение по разглеждания въпрос. Фрагментите на Хераклит обаче създават повече представа за изказване на самите заключения, а не толкова за описване на процедурата по достигането им, и горната интерпретация е по-скоро неоснователна.

От друга страна, може би и в стремеж да защити величието на Хераклит, и Диоген отбелязва, че някои места в съчинението му са били пределно ясни и неподражаемо обяснени: „Понякога се изказвал в съчиненията си толкова ясно (λαμπρῶς τ'... καὶ σαφῶς), че дори и най-глупавият би го разбрал и духът му би се възвисил (δῖαρμα ψυχῆς λαβεῖν)¹⁹. А краткостта и силата (ἢ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος) на стила му²⁰ са несравними“ (ДЛ, 1985, с. 235 = IX, 7).

¹⁶ В превода „воднянка“, т.е. асцит.

¹⁷ Думата „меланхолия“ е гръцка, но първичното ѝ значение – „заболяване на/страдание от жлъчката“ (ср. „жлъчен“) – сочи по-скоро към причината за състоянието на униние, затова си позволяваме определеното „психосоматична невъзможност“.

¹⁸ По-точно, морфологично, би било тук да се използва свършен вид на глагола („е оставил“), но пък с избрания преводен вариант се набляга сякаш върху повторителността на недоизясняването.

¹⁹ „Изкачването на духа (до по-високо философско ниво)“ е универсална цел на учителя философ и в Платоновата диалогика, но при Хераклит явно особено трудно постижима.

²⁰ Буквално: „на тълкуванията/обясненията му, τῆς ἐρμηνείας“.

Следва да се обърне повече внимание именно на комбинацията от краткост и сила, в случая отнесени сякаш като принципна похвала към стила на съчинението. „Краткостта“ е по-ясният елемент в тази двойка, доколкото се отнася именно до посочената вече елипсичност в изказа на Хераклит или пък до отсъствието на очаквани допълнителни обяснения (на което Платон, критикът на писмеността, особено би възразил). Що се отнася до „силата“, то думата в оригинала означава първо „тежест“, но се използва и преносно като „товар, бreme; нещо, което се възприема трудно или пък с досада“, но може да сочи и че нещо „тежи на мястото си“ – „има сила/влияние“, както е прието и в цитирания превод. Това решение не е неоснователно, но нека добавим и значението, което тръгва отново от първичното „тежест“, води до „обем“ и оттам стига до използваното основно позитивно „изобилие“. При пословичната многозначност на редица старогръцки думи в много случаи преводаческите избори също са „тежки“, но за целите на тълкуването на интересувания ни пасаж (IX, 7) няма как да не заключим, че ако изберем последното посочено значение („изобилие“), ще стигнем до противоречие, вътрешно за определението на Диоген и граничещо с оксиморон, доколкото краткостта следва да се съчетае с из/обилие. Бихме могли да мислим за стилистичната фигура „едно в две“²¹ или пък за обвързване на двата елемента в това определение с две страни на съчинението, като „краткостта“ би останала основна стилова особеност, докато „тежкото обилие“ – характеристика на съдържанието: тежко, високо (дълбоко), впечатляващо.

Ако се опрем на това хипотетично обвързване на „тежестта“ и с една обща дълбочина (не единствено положителна все пак) на съчинението, тук следва да се обърнем и към друго сведение у Диоген, представящо Сократовото мнение за Хераклитовата книга, което следва самò „да тежи“, доколкото Сократ не е просто един сред многото по-късни тълкуватели на Хераклит, а философ, сам много внимателно подбиращ какво пред кого да каже и какъв разговор да подхване, макар при него да не става дума за читателска публика (и въпреки че представата ни за неговото отношение към въпроса за подбора на събеседници да е опосредствана през най-вече Платон, който в известна степен „използва“ Сократ, за да изкаже собственото си мнение за желателните ограничения пред философската споделимост). Този Сократово-Хераклитов сюжет Диоген засяга два пъти, защото в откъса от книга IX, посветен на Хераклит, всъщност сам препраща към книга II, където основен „персонаж“ е Сократ.

И така, по повод на Хераклит Диоген вмята: „А пък онова за Сократ и какво той бил казал, когато се срещнал със съчинението му (*ἐντυχὼν τῷ συγγράμματι*), след като Еврипид му го донесъл, както твърди Аристон, разказахме в [изложението си] за Сократ“ (ДЛ, IX, 11)²², и само в по-ранния пасаж се споменава и Сократовата оценка за труда на Хераклит:

„Веднъж Еврипид му дал едно съчинение²³ на Хераклит и го запитал: „Какво мислиш за тази книга?“ Сократ отговорил: „Това, което разбрах от нея, е прекрасно: мисля, че и това, което не разбрах, също е такова, но впрочем, за да разбере човек тази книга, би трябвало да бъде делоски гмуркач²⁴“ (ДЛ, 1985, 63 = II, 22).

²¹ Фигурата *ἓν διὰ δύοῖν* („хендиადийн“) представлява съчинително, вместо подчинително (определително) свързване, най-често между две имена с цел подчертаване на тази връзка, в случая: „накратко изразена сила“ или пък „силна краткост“.

²² Прев. мой.

²³ В оригинала отново става дума за „съчинението“ (*τὸ σύγγραμμα*), т.е. и тук не се загатва за авторство на Хераклит на повече от едно съчинение.

²⁴ Тук преводачът добавя следната бележка, която изпреварва следващо сведение от книга IX, невключено в българското издание: „За да не се удавиш в нея“ – пояснява византийският речник Суда. Делоските водолази били много известни през древността“ (ДЛ, 1985, 269, бел. 24).

Мнението на Сократ е несъмнено иронично, макар да започва с положителната оценка, че „разбраното“ сред написаното е „прекрасно“ (*γενναῖα* – букв. „благородно, с високо качество в своята категория“), но оставаме с впечатление, че „неразбраното“ е повече. Натам ни насочва и самият Диоген, който след препратката си към вече казаното за Сократ в изложението си за Хераклит продължава с добавка именно за метафората с гмуркача: „Обаче граматикът Селевк твърди, че един [автор] от Кротон разказал в *Гмуркача*, че първи някой си Кратет бил донесъл книгата в Гърция; той и казал, че трябва да си делоски гмуркач, за да не се удавиш в нея“ (ДЛ, IX, 12)²⁵. Подобно определение за съчинението на Хераклит отново ни връща към ограничения брой потенциални читатели, които биха могли да подходят към него с разбиране и без да рискуват²⁶.

Това обаче не пречи на Диоген, като „колекционер“ на всякакви сведения за онзи, когото представя, да каже, че все пак отделни места от книгата на Хераклит би могъл и „най-глупавият“ да разбере, както видяхме (IX, 7), или пък още преди това да посочи: „Книгата му придобила такава слава (*δόξα*), че се появили негови последователи (*αἰρετισταί*), наречени „хераклитовци“ (ДЛ, 1985, с. 235 = IX, 6). Както бе коментирано, тези последователи е по-вероятно да не са формирали един кръг заедно с Хераклит, да не са били част от школа, но явно са били увлечени или от ясните, или от неясните места в съчинението. Да, славата на Хераклит може да се е дължала и на респект точно пред трудноразбираемия му изказ, предизвикващ онези, които се увличат по (натур) философски въпроси.

Респектирано, но и с разбиране за трудността на „гмуркането“ в Хераклитовото съчинение е и отношението на персийския цар Дарий към него, както съобщава Диоген в друг пасаж. Дарий пожелава („закопнява“ дори, IX, 12) да се срещне с ефеския философ, и му изпраща писмо, в което след формулния поздрав първо става дума за съчинението:

Ти си написал *За природата*, която е трудна за разбиране (*δυσνόητον*) и още по-трудна за тълкуване (*δυσεξήγητον*) книга²⁷. В действителност има места, които, ако се тълкуват дума по дума, показват очевидно силата на твоето учение за цялата вселена²⁸ и явленията в нея, проявяващи се в божествено движение. Но повечето места правят съжденията невъзможни, защото и най-добрите граматисти²⁹ се затрудняват да изтълкуват и изложат написаното от теб (ДЛ, 1985, с. 236–237 = IX, 13).

Дарий според това свидетелство разграничава най-напред процеса на разбиране от този на тълкуване (и съответно – компетентно споделяне) на съдържанието на съчинението; след това посочва, както вече е посочил и самият Диоген, че някои места в него все пак подлежат на разбиране (и издават силата на Хераклитовите наблюдения, *θεωρία*), но отново при внимателно тълкуване, осъществимо при това само при по-малка част от изложеното; пред останалото разбирането просто запира (*ἐποχὴν ἔχοντα*) и се стига до апория, която не може да

²⁵ Прев. мой.

²⁶ А това ни отправя отново и към подетата аналогия с Платоновата „критика на писмеността“, в която е налице една специфична грижа за реципиента.

²⁷ В оригинала тук е използвана форма от *λόγος*, но „логос“, наред с многото си значения, може да се използва и жанрово, за прозаическо съчинение, така че това посочваме просто като още едно назоваване на съчинението на Хераклит, наред с *βιβλίον* и *σύγγραμμα* (вж. и по-долу, вкл. бел. 32 – за неоснователното приравняване на Хераклитовия логос със световния).

²⁸ Тук вече и в оригинала присъства форма от *κόσμος*: *κόσμον τε τοῦ σύμπαντος* (вж. и бел. 9 по-горе).

²⁹ В оригинала: *ἐπὶ πλείστον μετεσχηκότας συγγραμμάτων* – буквално: „в най-висока степен свързани с писаните съчинения“, т.е. най-добре разбиращи ги.

бъде преодоляна дори със специализиран езиков анализ на написаното – следователно неразбираемостта трябва да се дължи на нещо по-същностно в Хераклитовия логос.

След горната бележка на Дарий за книгата идва настойчивата покана към Хераклит – поставена в по-широка културна рамка – да посети Сарди, за да разговаря с царя и да го направи причастен и на гръцкото образование (*παιδεία Ἑλληνική*) – именно като негова изява е възприето и постижението на Хераклит, оставащо неразбрано обаче, намеква се нататък в писмото, от самите гърци, по-често неценящи мъдрите мъже. Дарий обещава почести на философа, но и сериозни дискусии, необходими явно – отново в Платонов дух – за по-пълно разбиране на написаното. Хераклит отказва с друго писмо, в което се представя като странящ от честолюбието и високомерието (макар първо да се изказва критично, дори отново мизантропски, за хората по принцип), но всъщност така отказва именно диалогичното продължение на своето записано вече изложение. След „цитирането“ на писмата Диоген коментира накратко отговора, като казва, че „такъв“ човек е бил Хераклит дори в отношението си към един цар – „отворен“ финал на този сюжет, защото показателното местоимение може да се разбира и като критично, и като похвално употребено (вж. ДЛ, 1985, с. 237 = IX, 14)³⁰.

В края на тези наблюдения ще коментираме накратко известния фрагмент 1 на Хераклит, запазен у Секст Емпирик:

Въпреки че този логос съществува винаги (*λόγου τοῦδ' ἑόντος αἰεί*), хората продължават да не го разбират и преди да са го чули, и след като са го чули веднъж. И макар че всичко става чрез този логос (*κατὰ τὸν λόγον τόνδε*), точно спрямо него се показват неопитни и се впускат³¹ в слова и действия (*καὶ ἐπέων καὶ ἔργων*) за същите тези неща, които аз изяснявам (*διηγέμαι*) и дяля (*διαίρω*) всяко според природата му, казвайки как стоят нещата. На другите хора им убягва това, което вършат в будно състояние, така, както им се изличава това, което вършат спящи (Панчовски, 2000, с. 7 = DK 22 B1).

Тема е логосът, но и неговото разбиране. В рамките на самия фрагмент „логос“ несъмнено функционира многозначно и остава непреводимо понятие. В случая ни интересува основно – особено ако приемем за възможно това да е било началото на съчинението – дали с „логос“ Хераклит (не) препраща и към своето съчинение, освен към смисъла, принципа/закона, според който всичко съществува и се случва. Ролята на Хераклит обаче е не на творец на Логоса, а просто на тълкувател, който изказва логоса на онези, които (не) могат да го разберат; но те и няма как да го разберат, защото практикуват други действия и слова, а не изясняват всяко нещо през диерези, както прави Хераклит (поне пред себе си, ако наистина не е имал ученици, с които да споделя и раждането на отделното „изясняване“). Подходът му е много различен от масовия, но той му е позволявал не само да разбира и обяснява логоса (ако си позволим да приемем „логос“ тук точно като метафора за най-специализирания философски обект изобщо), но и да живее съобразно с него, тоест – същински будно. Едно по-директно обвързване на логоса със съчинението на Хераклит ни се струва обаче неоснователно, ало-

³⁰ Този коментар на Диоген не е включен в преводното издание (ДЛ, 1985), но именно писмото-отговор на Хераклит е последният от подбраните откъси, посветени на ефеския философ, в превода на Томов.

³¹ Тук има и (пореден) елемент на езикова игра: на мястото на „се впускат“ в оригинала стои причастна форма от глагол с първо значение „опитвам се“, от корена на „неопитен“: „показват се неопитни, макар да се опитват...“ (*ἀπειροσιν εὐίκασι, πειρώμενοι*).

гично и би било израз на свръхмерна надменност³², каквато все пак не би следвало да е била присъща за Хераклит, както посочват друга група (разпръснати) сведения от *Животът на философите*. Прилагаме само един пример, отново и образно-лексикално интересен, доколкото сравнява, но и градира надменността (наречена тук директно хюбрис, *ὑβρις*) и пожара (продукта на огъня) – тоест две основни стихии – в душата и в света: „По-необходимо е да се потушава гордостта, отколкото пожарът“ (ДЛ, 1985, с. 233 = IX, 2 = DK 22 B43).

Така, в опит да обобщим направените наблюдения върху поредицата свидетелства за Хераклит като автор на философско съчинение с предполагаемото типово заглавие *За природата*, което в немалка степен се оказва отражение и на неговия жизнен и комуникативен етос и извън философията, а логосът на Хераклит и самият Хераклит се сливат, бихме могли да продължим скрития паралел с Платон като автор на философски съчинения въпреки резервираното му отношение към писането и писаното слово, особено философското, който бе подет и по-горе. Около век и половина преди Платон Хераклит изпитва сякаш сходни колебания: доколко философският логос може (безопасно) да бъде споделян по-широко; и макар че логосът (според коментирания фрагмент 1 – логосът на всичко съществуващо) е един, то до него се достига диалектически и според природата (контекстуализирано) на всяко нещо; затова и не може да има едно изложение по тези въпроси, еднакво разбираемо и еднакво достъпно за всички; тук обаче идва и разликата – Хераклит не успява, или не пожелава, да излезе от този почти омагьосан кръг по модела на Платон, който измисля „междинната“ форма на писания диалог, за да загатне за непостижимостта на еднакъв философски резултат във всеки един диалог (или монолог) и за да декларира през своите персонажи и през собствената си уж анонимност готовността всичко да се дообяснява устно, но първо така конструира и олитературява съчиненията си, че всеки спира дотам, докъдето разбира, ала все пак с някаква полза за себе си и душата си. Хераклит обаче, макар също да се изразява и пише образно, на ръба на литературното (една специфична „поезия в проза“³³), но и на оракулското загатване – проза, която като жанрова характеристика носи със себе си елипсата, продуцираща неяснота, – успява (или дори цели?) по-категорично да спре достъпа до съчинението си за онези, които не могат да го разберат или които по принцип не разбират – израз евентуално на приписваната му мизантропия, предизвикана от или довела го до меланхолия, и по-общо (не само при Хераклит) и – на границата между VI и V в. пр. Хр. – на една все още недостатъчна умелост на публиката в диалогичната култура и/или в различаването на същинското знание и в разпознаването на фигурата на мъдреца, както намеква цар Дарий в хипотетичното си писмо до Хераклит³⁴.

³² Такава е и позицията на Томас Слезак (Szlezák, 2010, p. 104), който посочва, че подобно себе-надценяване остава запазено за идеолозите на XX век. В подкрепа на позицията си Слезак привлича и Хераклитовия фрагмент (DK 22 B50,) в чийто край Хераклит ясно разграничава своето слово от логоса: „Като слушате не мен, а логоса, е мъдро да се съгласим, че едно е всичко“ (Панчовски, 2000, с. 10).

³³ Тук си позволяваме това определение, преобръщайки донякъде казаното от Богдан Богданов за Хераклитовата „ритмизирана проза“ (вж. по-горе, бел. 6).

³⁴ Бих искала да благодаря на анонимния рецензент на този текст, особено за насоките за бъдещо развитие на темата през свидетелства на други (късно)антични или съвременни читатели на Хераклит.

Литература

- Богданов, Б. (1998) *Мит и литература*. София: Хемус.
- Бояджиев, Ц. (1985) „За „Животът на философите“, в Диоген Лаерций. *Животът на философите*. Прев. от старогръцки Тодор Томов. София: Народна култура, с. 7–14.
- Диоген Лаерций. (1985) *Животът на философите*. Прев. от старогръцки Тодор Томов. София: Народна култура.
- Панчовски, И. (2000) *Хераклитови фрагменти*. София: ЛИК.
- Cicero, M. T. (1915) *De finibus bonorum et malorum*. Schiche, Th. (ed.) Leipzig: Teubner.
- Diels, H. and Kranz, W. (eds.) (1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. Aufl. Berlin: Weidmann.
- Diogenes Laertius (1972) *Lives of Eminent Philosophers*, vol. I–II. 2nd ed. Hicks, R. D. (ed. and trans.) Cambridge: University Press.
- Szlezák, T. A. (2010) *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*. Tübingen: Mohr Siebeck.

ФИЛОСОФИЯ И КИНО: АВАТАРИ НА ГОЛЕМИТЕ ВЪПРОСИ

Лидия Денкова

Резюме: Есето се движи в два подхода: феноменологичен, който търси да открие големите въпроси в *История на идеите*, и философско-антропологичен, засягащ образа на самия човек, търсещ смисъла на своето съществуване. Ако всяка епоха има свой „дух“, преобладаваща теоретична и практическа нагласа, то вътре в тази нагласа философията – и главно платоническата – изкарва на преден план принципите на „правилното питане“ за цялото, най-важното, връщането към началото, за централната роля на въпроса „Що е мъдрост?“. Това е диалектичната философия *на път*, която стига до екзистенциализма и херменевтиката и запазва старото значение на *theoria* като радост от виждането. И на Изток (основно в дзен традицията), и на Запад истинската мъдрост се схваща като *лекота, игра със смисъл*, но и като способност за красив разказ. Тук красивият разказ, с неговите отговори на големите въпроси, се свързва с изкуството, конкретно с киното и известния фентъзи сериал от 2005 г. *Аватар: Последният повелител на въздуха*. Така дискурсивното мислене среща визуалното, мъдрия поглед, в сливането на хоризонтите.

Ключови думи: големи въпроси, правилно питане, реинтерпретация, херменевтика, мъдрост, лекота, дзен философия, разказ, красив риск, философия на киното.

PHILOSOPHY AND CINEMA: AVATARS OF THE BIG QUESTIONS

Lidia Denkova

Abstract: The essay moves in two approaches: a phenomenological one, which seeks to highlight the big questions in the *History of Ideas*, and a philosophical-anthropological one, concerning the image of man himself, searching for the meaning of his existence. If each age has its own "spirit", a prevailing theoretical and practical penchant, then within this penchant philosophy – and mainly Platonic – anticipate the principles of the "correct inquiry" for the whole, the most important, the return to the beginning, for the central role to the question "What is wisdom?" This is the dialectical philosophy *on the way*, which reaches existentialism and hermeneutics and preserves the old meaning of *theoria* as the joy of seeing. Both in the East (mainly in the Zen tradition) and in the West, true wisdom is understood as lightness, play with meaning, but also as the ability to narrate a beautiful story. Here, the beautiful narrative, with its answers to the big questions, connects with art, specifically with Cinema and the famous 2005 fantasy series *Avatar: The Last Airbender*. Thus discursive thinking meets the visual, the wise gaze, in the fusion of horizons.

Keywords: big questions, correct inquiry, reinterpretation, hermeneutics, wisdom, lightness, Zen philosophy, narrating, beautiful risk, philosophy of Cinema.

Viewed philosophically, this topic requires a preliminary clarification of its presuppositions in line with the *phenomenological* approach it adopts, since this approach also determines the study's logical continuity. The first to emerge, or rather *resurface*, is the **question of inquiry** in general, or 'Why some questions may be defined as 'great' or 'big?' If we admit that an *intellectual history* – that is, a history of ideas – is built by "homo quaerens" (the questioning human being in his *quest for meaning*), then the question of human inquiry resurfaces within the scope of the *anthropological* approach as well. From the Enlightenment, through the French Annales school of the 20th c., with its new historiography method, to today, we speak of the general "silhouette" or "Spirit of the Times", *Zeitgeist*, which Goethe defines as *mostly their own spirit in which the times mirror themselves*. Hence each epoch claims to have its own imagery, penchant, predisposition (*hexis* in Aristotelian terms), worldview, horizon, and finally – its own specific name. In brief, this is *the atmosphere*, the background against which all meanings oscillate not only in an epistemic sense, i.e. in the accumulation of knowledge, but in practical everyday matters as well. Thus, *big* and *great* are the questions which connotatively relate to and evince this immense (atmo)sphere, while the 'big' answers are always specific and point to concrete meaning and values – i.e. that which is adaptable, functional, and useful for a 'concrete time.' This in turn introduces the question of situations and *situational* understanding. Where the attainment of practical experience and theoretical knowledge delineates also the attainment of a satisfactory framework of meaning is also where two interconnected epistemic spheres emerge 'in situ': *the history of ideas* and the rightly so called *Begriffsgeschichte*, Conceptual History. Philosophy recognizes conceptual history as its own and defines its big philosophical questions in concepts. It is hard to say, however, whether these great philosophical questions, which more commonly refer to the inquiry of being and deep understanding, also refer to *all* big questions; to the general "Spirit of the Times". An adequate response may be found in historical reinterpretation and in the *hermeneutical* approach employed in pursuit of Gadamer's "fusion of horizons".

That said, the fusion is inclined to adopt a *dialectical* approach according to which: 1) philosophy refers to the Whole (the principle of Platonism) and in this light could be understood today as *philosophy of life*, including and inclusive of *all* questions of meaning; 2) the model for philosophical inquiry is the famous Socratic method, where the big questions are *paradigmatic* and suggestive; this method allows for a reordering, a constant return to the beginning (another Platonic principle, used in the dialogue *The Statesman*) and a pluralism of relevant opinions, without neglecting the truth, "the most important" (principle of "timiotera"); 3) philosophy self-determines as a "science, knowledge of inquiry", as according to Diogenes Laertius, Plato was the first to establish the science of correct inquiry, which he himself used frequently. One relevant question, which is foundational to *the novelty* and the deepness of knowledge (in philosophy) and his representation (in art), is whether today there is an adequate understanding of the "correctness" of inquiry. At any rate, after Plato, the 20th century representatives of hermeneutics and existentialism, foremost of which is Karl Jaspers, continue to insist that philosophy is knowledge *on the way*. On this "way", Nietzsche remarks paradoxically, Oedipus begins to pose questions to the Sphinx – i.e. the subject acquires the right to question, to *originate* knowledge and a way of life, to be a "free spirit" beyond the "spirit of the time", beyond necessity. In Jaspers' view the source of this philosophy is to be found "in wonder, in doubt, in a sense of forsakenness," and the philosophical quest is a process of continual change and self-discovery. The continual change inherent within the transition from epochal petrification towards liberation is noted by the famous Czech philosopher and writer Karel Čapek, when in the beginning of the 20th century, in his essay *Critique of words*, he suggests that the overly schematic and rigid "Spirit of the Times" must be replaced with the more flexible "Opinion of the Times." What is more, we must also regard with greater flexibility the genealogy of ideas, which simultaneously ensures the continuity and disruption of intellectual history, because according to Leibniz *time* flows mostly via ideas rather than in centuries.

What is also clear is that the "fusion" also tends to reconceive and reposit the 'great questions' in such a way as they were posited at the beginning, in Ancient Philosophy, only to be invariably reproduced and reformulated in accordance with the circumstances of the times later on. Doubtlessly, the configurations within the great system of philosophical inquiry have always already varied and continue to vary. Following the principle *non nova sed nove*, the 'old' questions can only be repositied and reimagined. Nevertheless, *new* questions and lines of inquiry frequently arise out of nothing else but the necessity which has engendered them. These questions, as the 15th-century great Platonist Nicolas of Cusa remarks, are a *challenge* to the power of imagination, *vis imaginativa*, since the support of past knowledge and experience is lacking. Yet, the remarkable assertion of Aristotle in his *Poetics* that with respect to the *requirements of art*, a probable impossibility is to be preferred to a thing improbable and yet possible (1460a) is still valid. Consequently, the way to our new guiding questions is either through pure, abstract thought – through conjectures and the logic of hypotheses, or through images and 'imaging'; through the imagination's power to bypass and shortcut. Today we live in a "civilisation of images" (in which cinema plays an apparent role), but is the imagination still so powerful for questioning and narrating?

The basic example for a reinvented challenge is the "*beautiful risk*" of which Plato speaks, linking wisdom with "something true concerning our souls and their abodes". This wisdom seems *paradoxical* to us given that it is a matter of beauty and the need for beautiful grand narratives. "Acquire virtue and *wisdom in life*" for great hope, says Socrates, justifying the "lengthening out the story" (the myth), "the venture is well worthwhile... This then is why a man should be of good cheer about his soul" (*Phaedo* 114c–114d). Stories pertain to *everyone* since Plato views wisdom as one's *entire* life experience (just as the craftsman or the uneducated but naturally intelligent young man are wise (*Meno*). Moreover, for Plato being *wise* means that the beautiful *helps us live*. Yet another paradox for our modern comprehension is what has been laid out in the first aesthetics presented in book V of *The Republic*. There, it becomes clear that the big question "Who is wise?" is translated into the inquiry as to "Who is a philosopher?" The philosopher does not just possess knowledge; he is not just an erudite, but *loves* wisdom precisely because of the beauty of the whole. Therefore, those who know of beauty, who are aesthetically inclined, are philosophers. If we apply this somewhat forgotten understanding to our current reality, we would suppose that the contemporary arts have the same function as 'true' philosophy: to delineate and depict a sought-after future while simultaneously inciting *action hic et nunc* for its attainment. That is also because the great question "Who is wise in the time of bad things?" (crisis) receives its first major answer in the dialogue *Theaetetus* [166d]: "And I do not by any means say that wisdom and the wise man do not exist; on the contrary, I say that if bad things appear and are to any one of us, precisely that man is wise who *causes a change and makes good things* appear and be to him." Wisdom *really* exists in the changes driven by the love of Beauty, the "ultimate reality." In the words of Čapek's beautiful essay *Agathon, or Concerning Wisdom*, wisdom differs from cleverness and reason; cleverness is usually cruel, malicious and selfish, and leads to success. Reason seeks to profit everyone, it attempts to remove ignorance and weakness. Wisdom, however, cannot be cruel, for it is pure generosity and good will; it leads to harmony.

To understand this we must reiterate "wisdom"; that is, we must *reactualize* its potency and power (*dunamis*).

That is why after Schelling and Camus, after Schiller, with his philosophical understanding of "Play", and Italo Calvino, who introduces the principle of "*Lightness*" for the Next Millennium (1988), after the recent study of Roger Scruton's *Beauty* (2009), the present topic posits and repositis a number of important questions in logical consequence from and continuity with the reimagining and recontextualizing of *wisdom*: 1) Why some questions may be defined as 'great' (valuable) or 'big' (crucial)? 2) Why does Beauty *still* matter? 3) Which are the great *Ciphers* of values in a contemporary "anthropol-

ogy of dreams" and history of eu-topias vs modern dystopias? 4) In what way does wisdom continue to be an objective of moral psychology and the ethics of happiness? 5) Why and, most importantly, in what way can metaphysics return? All these questions are associated with another great theme – the *Re-enchantment* of and within the 20th century. If I may do so, I would use a metaphor to describe the transition from the 20th to the already advancing 21st century as the transition from the "era of the wise Daedalus", the master craftsman, to the "era of the Minotaur" (the predominance of irrational, physical and technological enhancement, lack of moral sense, apathy). Other scholars have already described this from a post-epidemic perspective as the transition from the Anthropocene towards the Microbiocene. This serves as a timely reminder that we need to speak in favour of the return of a warm, human *meta-physics* which can help us – as a "crisis-solution" in a times of crisis – to wisely remain simply human without any 'post', i.e. postmodernism, posthumanism, or 'post' truth.

Today the "avatars" of the big questions are different. Already in 2001, the special issue of *Sciences Humaines* (No. 34) enumerates "The great questions of our time:" "Animal", "Happiness", "Brain", "Change", "Consciousness", "Democracy", "Education", "Ethics", "Family", "War", "Identity", "Individual", "Inequalities", "Social bond", "Spare-time activities", "Mental disorders", "Masculine/Feminine", "Globalisation", "Multiculturalism", "Organization", "Power", "Religions", "Work", "Urbanization". Due to the rapid scientific and technological advancement and climate and societal change, in the past decades many philosophical discussions have also posited questions about the role of social media, AI, Bioethics, environmental preservation, and space exploration among others. All of these topics have to do with *wisdom*, but mainly the kind of wisdom that is 'king' today: *practical wisdom*. This understanding of wisdom had already been ingrained and unfolded in Aristoteles' term *techne*, which was subsequently further developed by Kant in terms of "practical reason". That is why institutions like the Chicago Center for Practical Wisdom define their mission as: "Deepen our scientific understanding of wisdom and its role in the decisions and choices that affect everyday life" However, practical wisdom was originally understood somewhat differently: ancient practical wisdom, *sophia*, includes common skilfulness, mastery, cunning, and wittiness; but *sophia*'s practical and theoretical qualities are also usually coupled and refer to more intellectual virtues pertaining to knowledge and art. *Sophia* also refers to reasonable choice, prudence, sophistication, understanding, intellection, reflectiveness, the art of invention, perspicacity, *but also* to meanings nowadays forgotten or obscured – poetry, music, philosophy, knowledge of life, familiarity with the world, capacity to apprehend values, pluralism, and even – in the case of the Latin "sapiens" – being "gourmand", someone who loves tasting (*sapio*) and has good taste. It is clear that some of these meanings pertain to everyday life and are still potent today. On the other hand, judging by the content of current philosophical journals and encyclopedias and referential *Companions*, wisdom is rarely defined in all of its *theoretical* meanings and associations; rather, *sophia* is treated as good judgement (phronesis), perspicacity, "understanding universal truth, sound judgment, appropriate execution", epistemological humility, epistemological accuracy, intellectual ability related to decision to the detriment of a more pregnant understanding in terms of "pure reason" or "contemplation". That is to say that the contemporary understanding of wisdom as the coupling of knowledge and practical sense is once again and continually affirmed. Yet, if I am to recall the original (lost) meaning of the noun *theoria* – the joyful act of seeing, spectacle, it will become clear once more why the purpose of this present topic is to *reposit* and *recontextualize* the great question "Who is wise?" today and why it is desirable, and even necessary, to *recall* and *rethink* wisdom in its greater sense: "a wisdom that is sufficient for happiness" (Descartes). Philosophically stated, the wisdom is both a dextrous ability in everyday life and, probably, a much more intellectually discerned *art of living*. From an ancient point of view cinema may be specific kind of *theoria* and from contemporary point of view philosophy may possibly be art.

Telling example for the interpretation of big questions is the famous fantasy-drama *Avatar: The Last Airbender*. However, the most attractive theme for many philosophers is the *Lightness* of thought. *Avatar: The Last Airbender* seems to problematize Carl Jung's assertion that Europeans have a hard time grasping the eastern "culture of spirit", because the West "clothes the heart" in the garment of scientific understanding, seeking to analytically separate objective reality from its psychological lived experience (*Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, 1929, *The Secret of the Golden Flower*). However, human understanding is effortless where philosophy is not so much regarded as a strict science, rather than as a worldview, wisdom (*sophia*), and the art of living. From this perspective, many "eastern" and "western" topics of thought (*topoi, philosophēmata*) coincide or, at least, run parallel to each other. Carl Jung himself evinces the similarity between the daoist *wu wei* and the mysticism of Meister Eckhart.

Avatar: The Last Airbender (as well as the sequel *Korra*) subsumes certain such similitudes, such as: Heraclitus' ontological teachings about the elemental nature of being; the elemental symmetry, *stoicheia*, in Plato's *Timaeus* (48b, 56d–e), by way of which each element can turn into another; "the roots" of everything (*rhizomata*) in Empedocles, which we see depicted in the plants in the spirit world; and most importantly – the similarity between the Avatar and the Pythagorean theory of the "microcosm." Aang corresponds to the Pythagorean definition of a human being, understood as a "microcosmos" not because he is composed of four elements and is capable of reincarnation, but since he possesses and contains all the potentialities of the macrocosm. Throughout his journey (*dao*), Aang strives to harness and wield these potentialities by means of what Zen calls "static wisdom" and which the westerner has an easier time grasping. According to Alan Watts, *The Way of Zen*, "stasis" does not equate to 'inaction', but is rather an utmost level of mobility (such is the mobility of wind/air) attained in the maintenance of fixed, static centre which spontaneously moves and redirects its energy where it is needed. The fixed centre of Aang, "the eternal optimist", is his "natural goodness": he is not just "a leaf carried by the wind", but the strength of natural harmony, which rebounds and re-emerges after each confrontation not by way of destruction and destructiveness, but via the convergence of polar opposites into the indistinguishable state of peace and serenity. All battles waged against primal evil are just a means, not an aim, while the aim is always the same as that of Bilbo Baggins: to return the balance of everyday life where nothing extraordinary happens, save for the 5 p.m. tea.

The image of this "wise zen-serenity" in *Avatar* could be seen in the carefree gliding atop an air bison, the island vacation with friends, the calm conversations with the members of different nations, or – most pointedly – drinking tea. "The tea-making is one of life's true delights", says Zuko's uncle, Iroh, "drinking tea is like breathing". Iroh's philosophy seems similar to that of professor Albus Dumbledore from the *Harry Potter* books. Both of these wise men know a lot, but the "bookshelf spirit" in the desert, "the one who knows 10 000 things" is not the true spirit-guide. We are scholars, says Nietzsche, but also much more than that. The truly wise differs from the scholar. "Who is wise in the time of 'bad things'?" – asks Socrates. Plato's answer in the *Theaetetus* (166d) befits Aang and eastern philosophy: "I say that if bad things appear and are to any one of us, precisely that man is wise who causes a change and makes good things appear and be to him."

Lightness or levity, the common discovery of both the East and the West, emerges as the principle of wisdom. Therefore, with regards to the organic concept of levity, *ziran*, etc., in this article I evince some of its most important characteristics in Chinese philosophy, Daoism, Zen-Buddhism, Plato, Montaigne (with *l'esjouissance constante* in his *Essays*), José Ortega y Gasset, and Italo Calvino on Lightness in his *Six Memos for the Next Millennium*. In *Avatar: The Last Airbender*, levity manifests in two essential philosophical images: the **child** and the **dance**. The child is doubtlessly the "eternal child" of any age (Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*),

and the free spirit of a philosopher wants nothing more than to be a good dancer, as "dancing is his ideal" (*The Gay Science*, fr. 381). On his journey, the Daoist philosopher does not run, but dances (Alan Watts, *Taoism. Way beyond seeking*). All of these ideas are beautifully instantiated in *The Headband*, episode 2, Book 3 "Fire". For once, even if just for a bit, Aang wants to be a normal child who goes to school. At school, he refuses to be disciplined (in the ways of Confucian society) and to accept that "dancing is not appropriate in a proper educational environment" (Plato maintains the contrary in his *Laws*, 671c–d). So Aang organizes a dance party for his classmates, where all not only have fun, but also learn that dancing is a form of self-expression which does not require thinking, but shows what freedom is. In this way, the Fire nation has been liberated from within, by way of its children that are its future. "The sound of happy feet" issues forth from the ritual dance of the phoenix, i.e. from custom and tradition, as well as from an unrestrained freestyle. The children demonstrate that they have always already known not only what rhythm is, but also what shared freedom, solidarity is when they put on the same headbands as Aang's, despite the ordinance against masking one's forehead. It is joy and levity not order that lays the foundations of a free nation.

Avatar: The Last Airbender is also a freestyle story, but its dance includes some of the best philosophical steps – eastern, as well as western, especially when the discursive thinking meets the visual arts in the fusion of horizons.

ИЗВЪНРЕДНОТО ПОЛОЖЕНИЕ: ТЕСТ НА СЦЕНА
СЦЕНИЧНА ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НА ПРОБЛЕМА
ЗА ИЗВЪНРЕДНОТО ПОЛОЖЕНИЕ И
ДРАМАТУРГИЧЕСКО ТЪЛКУВАНЕ НА ЧЛЕН 100, АЛИНЕЯ 5
ОТ КОНСТИТУЦИЯТА НА РЕПУБЛИКА БЪЛГАРИЯ
В ПОЛИТИЧЕСКИЯ СПЕКТАКЪЛ „ОПАШКАТА“
ПО ЕДНОИМЕННИЯ РОМАН НА ЗАХАРИ КАРАБАШЛИЕВ
В ПЛЕВЕНСКИЯ ТЕАТЪР

Явор Гърдев

Резюме: Статията съдържа рефлексия върху принципите на изграждане на сценичната интерпретация на романа „Опашката“ от Захари Карабашлиев, осъществена под режисурата на Явор Гърдев в Драматично-куклен театър „Иван Радоев“ в град Плевен. Белетристичният сюжет, интерпретиран на сцена от автора на статията, съдържа в себе си планиране на държавен преврат и въвеждане на извънредно положение в България от страна на кандидат за президентската длъжност в заговор с представител на тайните служби. Заговорът почива на извънредните правомощия, които член 100, алинея 5 от Конституцията на страната делегира на президентската институция при извънредно положение. До кандидат-президента дълбоката държава инсталира наставник-инструктор, който обаче по свои причини изневерява на лоялността си към същата тази дълбока държава и фактически започва да организира покушение срещу нея самата, с което и срещу самия себе си. Еволюирал под пагона на задкулисието, тайният агент се самосезира за рискована мисия, в която използва като средство младия и перспективен кандидат-президент.

Ключови думи: сюжет, сцена, сатира, президент, президентски избори, конституция, държавен преврат, извънредно положение, дълбока държава.

STATE OF EXCEPTION: TEST ON STAGE
STAGE INTERPRETATION ON THE PROBLEM OF STATE OF
EXCEPTION AND PLAYWRIGHT INTERPRETATION OF
§100, ART. 5 OF THE CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF
BULGARIA IN THE POLITICAL PLAY “THE TAIL” BASED ON
ZACHARY KARABASHLIEV'S NOVEL OF THE SAME NAME
IN THE PLEVEN THEATER

Javor Gardev

Abstract: This article contains a reflection on the principles of creating the stage interpretation of the novel “The Tail” by Zachary Karabashliev, performed under the direction of Javor Gardev at “Ivan Radoev” Drama and Puppet Theater in Pleven. The fictional plot, staged by the author of the article, contains conspiracy of a *coup d'état* and evoking a state of emergency in Bulgaria. A prominent writer, who runs for president, in conspiracy with a former secret services agent, turned representative of the deep state, are both planning to provoke a state of emergency, then win the presidential election by manipulation, and evoke a state of exception. The conspiracy rests on the premise of the exceptional powers being granted to the presidential institution in a state of exception, by the country's constitution, namely Article 100, paragraph 5. According to the dramatic plot, the deep state appoints the mentor-instructor to advise the presidential candidate. However, for reasons of his own, the agent betrays his loyalty to the deep state during the process. Opposite to the expected, former agent uses the chaotic political situation to organize a coup against the deep state itself, and thus against himself too.

Keywords: plot, stage, satire, president, presidential election, constitution, coup, coup d'état, state of exception, deep state.

Предпоставки на сценичния експеримент

Сюжетна предпоставка

Опитът да осъществи експериментален тест в условна художествена среда на идеята за въвеждане на извънредно положение в България и този тест да се случи под формата на реализиран на сцена художествен проект, дойде при прочитане на романа „Опашката“ от Захари Карабашлиев (2021), където се натъкнах на следния диалог между двама стари приятели:

– *Всъщност цялата ти работа ще се състои в това – да се прескочат тези дебили в парламента и той да се разпусне, след като се установи някакъв вид извънредно положение. Което да ти проправи път към военно такова.*

– *Но защо?*

– *Защото единствено така може да се премине успешно от едно обществено устройство към следващо. Няма друг начин.* (Карабашлиев, 2021, с. 214).

Посоченият диалог от белетристичното произведение се намира в сцена, в която главният герой се консултира със свой стар приятел, докато сам обмисля дали да приеме предложение да се кандидатира за президент на Република България. Времето на действие в романа е относително близкото бъдеще. По мое допускане авторът отменя действието на романа си в (макар и близкото) бъдеще, за да произведе лек ефект на отчуждение, който, докато подчертава въображаемостта на събитията, изтегляйки ги от зоната на директната злободневност, все пак запазва здравата им контекстуална връзка с актуалната българска политическа и социална реалност.

И така сюжетната предпоставка на моя сценичен опит се оформи като идентична на тактическата задача, поставена в този диалог пред главния герой, а именно – да провери как може да се преодолее пречката „парламент“ с цел да се промени общественото устройство в България.

По-нататък в същия диалог (с. 214) на възникналия въпрос „Как?“ потърсеният за съвет стар приятел, очевиден познавач на творчеството на Карл Шмит (Schmitt, 1922) и на Джорджо Агамбен (Agamben, 2005) дава своя ясен и недвусмислен отговор – чрез въвеждане на извънредно положение, което пък да отвори пътя към военно такова. Малко по-нататък, след като вече пътят е преминал и през военното положение, старият приятел достига в съветите си и до „положението на крайна необходимост“ (*Notstand*) (Карабашлиев, 2021, с. 215). В движението на мисълта си персонажът съветник следва мисълта и логиката на Шмит като неин безкритичен адепт, преподаващ я на потенциален неин проводник в действителността, и начертава пред потенциалния кандидат-президент важна стратегическа цел – ако бъде избран, да използва властта си, за да осъществи държавен преврат, преминавайки през трите фази (по Шмит): 1) извънредно положение; 2) военно положение; 3) положение на крайна необходимост (с. 215–217). Накрая обаче приятелят съветник не пропуска да поразсъждава и около възможността положението на крайна необходимост да бъде предизвикано изкуствено от неговия приятел (евентуален бъдещ президент), като един вид концептуално социално инженерство, чрез реторическа политтехнология. Новоизпеченият съветник уверява приятеля си, че положението на крайна необходимост не е нищо повече от волеви перформативен акт от страна на упражняващата властта. Един вид положението на крайна необходимост възниква, ако и доколкото президентът достатъчно убедително заяви, че има положение на крайна необходимост. Сугестивната сила на илюкутива на подобен президентски перформатив в контекста на тежка кризисна ситуация би могла да бъде толкова мощна, неоспорима и в крайна сметка успешна, че би създала положението на крайна необходимост от себе си:

– Така че първата работа, след като си избран, е да създадеш необходимостта от създаване на необходимост.

– Необходимостта от... необходимост?

– Понятието „необходимост“ е абсолютно необходимо. Защото то и само то може да създаде „извънредно положение“. (Карабашлиев, 2021, с. 217).

И за да подпечата с експлозивна поанта експертния си съвет, старият приятел, отново в духа на Шмит, подобаващо увенчава тирадата си със сентенцията *Necessitas legem non habet* – „Нуждата/необходимостта не знае закон“ (пак там, с. 217).

Конституционна предпоставка

В романа „Опашката“ главният герой е програмиран да бъде обект на идентификация чрез процес на постепенно припознаване, следвано от симпатия, преминаващо през емпатия и достигащо до пълна идентификация. Тезата на стария приятел в гореописания диалог обаче, ако бъде приета безпроблемно от такъв тип герой, заплашва да подрине харизмата му и да предизвика сътресение в системата на идентификация с нея. Ако той последва безкритично такъв съвет, би се натъкнал на предполагаемо негативната реакция поне на граждански отговорния читател, който би задал резонния въпрос защо всичко това не се случи по конституционен път, чрез Велико народно събрание например. Затова и кандидат-президентът в диалога бърза да уточни, че властта за него не е самоцел и търси съвета с идеална цел – всъщност не става президент, за да прави преврат и да се превръща в едноличен диктатор, а за да промени коренно общественото устройство към по-добро:

– Трябва да се създадат условия за използването на конституционни спешни пълномощия, да се делегира изпълнителната власт и бързо да се изковат закони, които работят за теб.

– Не искам закони за мен. Искам да...

– Да, да, да... разбира се. Но за да построиш лодка, трябва инструменти. (пак там, с. 215).

Доколкото кандидат-президентът в романа и пред другите, и пред себе си постоянно държи да се разграничава от евентуални подозрения в самоцелна жажда за власт (които, между другото, биха компрометирали и режима на идентификация с него), и в този диалог той не пропуска да се застрахова срещу подобно подозрение, като взема курс по-скоро към тезата за временната креативна диктатура с цел общо спасение. Зад тази теза обаче, както забелязва Стилиян Йотов (2020), в крайна сметка започва да прозира фигурата на конституционния монарх:

Затова пък в теорията, благодарение на Карл Шмит, разбирането на извънредното положение, отбелязано със специалния термин *Ausnahmezustand*, получава неочаквано развитие. Но ако погледнем към нея през призмата на обичайно разноречие между ученията на естественото право и на правния позитивизъм, ще видим, че тя се застъпва за съществуването на надпозитивно право за въвеждане на извънредно положение. Констатацията на Шмит, че (либералният) правен ред може да блокира, го кара да предвиди роля и нейните функции, с чиято помощ да се излезе от блокажа на системата. Първоначално решението му се мерже-лее под формата на диктатура, с която да се спаси държавата, да се възстанови правният ред. Постепенно обаче той придава на тази диктатура креативни функции. Кое в крайна сметка го довежда до заключението, че за тази роля не могат да се предвидят компетенции, тя зависи изцяло от т. нар. децизионизъм в сърцевината на суверенната власт. В нея се отлага моделът на конституционната монархия, в който владетелят разчита – в условията на ненормална ситуация – не на правото, а на Божията милост, въплъщава се политически идеята за абсолютната извънредност на чудото от теологията и религията. (с. 5).

Именно в това амплуа на потенциален временен, извънреден и неизбежен креативен диктатор, изпълняващ функцията си само с цел развързване на българския политически Гордиев възел, ми беше необходимо да развивам партитурата на главния герой в сценичната версия на „Опашката“ (Гърдев, 2021).



(Щерев 2021а)

За да се случи това по почти документален начин обаче, ми беше нужна и неприсъстваща в романа външна правна обосновка, допълнителна юридическа верификация, която открих в чл. 100, ал. 5 от Конституцията на Република България:

Чл. 100 (5) Президентът обявява положение на война при въоръжено нападение срещу страната или при необходимост от неотложно изпълнение на международни задължения, военно или друго извънредно положение, когато Народното събрание не заседава. В тези случаи то се свиква незабавно, за да се произнесе по решението. (Конституция на Република България, 1991/2021).

Този текст от Конституцията чрез директното сближаване с актуалната правна реалност даде усещане за солидна основа на сценичния опит.

Субектна предпоставка

За да бъде достатъчно здрава логическата основа, на която почива опитът, в сценичния разказ прибягнах до пряка персонификация на понятията „задкулисие“ и „дълбока държава“. Защо ми беше необходимо това? Поради резонния скептицизъм, който възниква у хората с критична рефлексия по отношение на неуточнените и мъгляви медийни идеологеми. По-критичната публика трудно отдава доверие на сюжети, почиващи на абстрактни митологеми, в които мистериозни персонажи с тъмни очила и вратовръзки, зад бронирани и затъмнени автомобилни стъкла, разнасят куфари с пари и поверителни компрометиращи документи. Не толкова, защото такива сюжети са неправдоподобни, колкото, защото плътно обитават зоната на предвидимото. Затова до кандидат-президентът трябваше да бъде изправен наставник,

чиято скрита действена мотивация да не е обусловена от лоялност към дълбоката държава и обслужването на нейните нужди, а напротив – от вътрешен бунт към нея и скрито желание за саботаж на целите ѝ. Нещо като двоен агент с идеална цел – еволюирал под пагона на задкулисието скрит мъдрец, който владее технологията на преврата, но има намерение да го използва с идеална цел. Накратко, човек, който трудно може да се предположи, че съществува. Такъв аспект е леко загатнат от автора в характера на белетристичния герой Статев. В сценичната интерпретация трябваше да се превърне във водеща характеристика и да се изгради особен тип субект – подмолен антагонист, скрил в себе си самопожертвователен идеалист. Персонализирана ръка на дълбоката държава със скрита идеална цел. Хуманен злодей. Отблъскващата персона на типичния задкулисен функционер в течение на сценичния наратив трябваше да започне да се измества от постепенно разкриващ се решителен персонаж, готов да отиде твърде далеч, за да унищожи това, на което служи. Персонажът клише трябваше да носи персонажа контра-клише в себе си като таен мотив.

Основание за провеждане на такава линия намерих в следния диалог от романа:

– Сам не можеш в политиката. Колкото и да се напъваш, не става. Трябва друг да те избере, друг да те посочи. Трябва да ти се даде. В политиката трябва да бъдеш избран, издигнат.

– От вас?

– Да.

– Ама защо вие избирате?

– Защото само ние можем да изберем онзи, който да ни изпрати там, където ни е мястото.



(Щерев, 2021b)

Поглежда навън към синьото сухо небе и добавя:

– Само ние можем да издигнем този, който да ви отърве от нас. (Карабашлиев, 2021, с. 111).

Дълбоката държава се прояви чрез двулик персонаж, фактор в задкулисието, самосезиран се за идеална самопожертвователна мисия, целяща да унищожи същата тази дълбока държава, която сам представлява и чието влияние без угризения използва за неподозирания си цел. Вземайки повод от горепосоченото място в романа, трябваше да развия и подложка на тест за правдоподобност скрит разказ за планиран самоубийствен атентат срещу дълбоката държава, произтичащ от конкретно лице в недрата на самата дълбока държава, овластено с огромния ѝ ресурс: сюжет, граничещ с абсурда. Най-сложната за извеждане и доказване сюжетна линия на сценичната версия.

Условия за убедителност на сценичния наратив

Обособяване, фокусиране и еманципиране на сюжета за извънредното положение в сценичното произведение

На базата на трите очертани по-горе предпоставки в сценичната версия се отвори възможност за силен акцент върху темата за извънредното положение в рамките на доминантния сюжет за проблемите и дилемите на главния герой около кандидатирането му за президент. Нещо повече – в сценичния разказ около извънредното положение обособих цяла канава, която крепи и споява смислово-мотивационната връзка между двата основни потока на действието – ненадейно израсналата опашка на годеницата на главния герой, от една страна, и кандидатирането на главния герой за президент, от друга. За тази цел в сценичната версия цялостно елиминирах присъствието на стария приятел на име Джими, който в романа въвежда главния герой в идейния свят на Шмит и Агамбен, но прехвърлих важни части от текста му от горепосочения диалог (Карабашлиев, 2021, с. 215–226) към двама други герои в сценичната версия. Една част от текста насочих към годеницата на кандидата за президент, която по презумпция може да бъде носител на подобна експертиза, бидейки специалист по сигурността на важна длъжност в съответна агенция на Европейската комисия (присвоеният на Любимата текст от Джими е в удебелен курсив):

ЛЮБИМАТА: За да се спрат на теб, значи са решили, че ти си човекът, който може да свърши нещо, което друг не може. (Пауза.) От положението, в което се намираме в момента, до пълния хаос има само една крачка. Пуснатата е мътната вода. Тази промяна може да ни струва много. (Пауза.) За да се осъществи тя, може и да не се мине без кръв, а ти искаш да оправяш държавата? (Пауза.) Имаш ли вярата, че можеш?

КАНДИДАТЪТ: Имам.

ЛЮБИМАТА: А аз нямам. Защото виждам.

КАНДИДАТЪТ: Какво виждаш?

ЛЮБИМАТА: Ние сме последните.

КАНДИДАТЪТ: Последните какви?

ЛЮБИМАТА: Последните притежатели на добри спомени.

(Карабашлиев, 2021 в Гърдев, 2021, v.4, с. 38)



(Щерев, 2021с)

Друга важна част от текста на Джими в белетристичния първоизточник прехвърлих на персонажа на Наставника (в белетристичния първоизточник – Статев), който в сценичната версия е фактическия автор на плана за умишлено провокиране на необходимост от извънредно положение (пренесеният от Джими към Наставника текст е в удебелен курсив):

КАНДИДАТЪТ: *Не знам дали...*

НАСТАВНИКЪТ: Ще издържиш. Като има външен враг, напреженията много ще ескалират и като излезе лошият вятър, като се разклати палубата, народът ще има нужда от водач. В този момент ще натиснем за извънредно положение. Прескачаме онези дебили от парламента и тогава възможностите вече стават големи.

КАНДИДАТЪТ: *А дали другите няма да използват ситуацията в своя полза?*

НАСТАВНИКЪТ: Няма ташаци. Не могат, не ги слуша народът вече, техните хора не ги слушат, изгърваха работата... Ставаш върховен главнокомандващ и започваш да концентрираш власт. Президентската институция става команден пулт и всички инструменти се събират в твоите ръце. Ти си и вътрешни работи, и външни работи, и война, и мир. Запръташ ръкави и изчистваш страната от нас. Без да щадиш никого. Всички зад решетките. Включително и аз. Ясен ли съм? (пак там, с. 59).

Елиминиране на ефекта на отчуждение на нивото на сюжета чрез актуализация на времето на действие

Дистанцията, която в романа авторът увеличава с избора на близкото бъдеще като време на действието (и с което постига важния за него ефект на отчуждението), в сценичната версия елиминирах, като ситуирах действието във възможно най-актуалното „сега“, където то поначало си беше в най-ранните драматически чернови на автора (Карабашлиев, 2019а, 2019b), които предхождат романа и залягат в неговата основа. В сценичния наратив действи-

ето се развива в едно „сега“, което буквално съвпада с момента на гледането. Даже нещо повече, искаше ми се да постигна ефекта на едно хайдегерианско възприятие за протичане на времето, в което „сега“ изобщо няма, а времето протича като едно постоянно „отминаващо бъдеще, което освобождава от себе си настоящето“ (Хайдегер, 1927/2020, с. 301).

В името на радикално приближената актуалност на сюжетното време ми бяха нужни дори съвсем буквални позовавания на текущия политически живот в България:

ПРАТЕНИЦАТА: *Ние трябва и ние можем да спечелим президентските избори.*

КАНДИДАТЪТ: *Тези, сега? Но те са след четири месеца.*

(Карабашлиев, 2021 в Гърдев, 2021, v.4, с. 38)

Последната реплика се произнася от актьора винаги с актуализация на времевата дистанция до реалните президентски избори в България, тоест „четири“ според датата на изиграване на представлението намалява на „три“ и „два“, и т.н., докато реалните президентски избори в страната не отминат, когато отново се завръщаме на фиксирано число.

Засилване на ефекта на отчуждение/остранностяване на нивото на сценичния образ

Като контрапункт на елиминирането на ефекта на отчуждение/остранностяване във времето на действие, стратегията ми при изграждането на сценичния образ беше точно обратната – подчертаване и засилване на този ефект. При това колкото в смисъла на Брехтовото разбиране за подобен ефект в контекста на епическия театър (Brecht, 1989), толкова и в това на Шкловски (Шкловский, 1917) – като ефект на остранностяване. Реализмът на визуалния сценичния образ не трябваше да бъде отнет, а естетически остранностен и то чрез минималистично визуално решение. В нашия случай със сценографите Свила Величкова и Ванина Цандева, както и с графичния дизайнер Дамян Дамянов, това означаваше минимализирана и десатурирана (контролирано обезцветена) реалност, в която само спорадично се прокрадват активни цветни елементи. Тази среда е стилизирана и обезпечава ефект на остранностяване, но в контролирана пропорция – ефект, който да задържи реализма на ежедневието относително близко до нас, но заедно с това да успее и да го синтезира като универсален притчов образ, валиден едновременно във, но и отвъд злободневната актуалност.



(Щерев, 2021d)

Редуциране на опциите за въздействие върху политическата ситуация в България до една-единствена безалтернативна опция с цел покачване на моралното напрежение около дилемите на главния герой на сюжетно ниво

Като цяло в белетристичния първоизточник се усеща наличието на една важна и непроблематизирана предпоставка, нещо като аксиоматично положение, което фундамира сюжета. Приемането или неприемането на тази предпоставка всъщност зависи от добрата воля на читателя. Предпоставка негласно предполага, че след като дълбоката държава е овладяла и присвоила инструмента „Народно събрание“, няма как този инструмент да стане средство за промяна на обществения ред към по-добро. Същата тотална презумпция важи и за останалите „пленени“ институции на властта в дистопично близката България, описвана от Захари Карабашлиев. На тази презумпция като цяло, както и на примамливата опция да бъде цялостно унищожена хидрата на задкулисието, се изгражда и вътрешното морално оправдание на главния герой да участва в сценарий, написан от представител на дълбоката държава. Форсирането в сценичната версия на идеята, че извънредното положение остава единствената вратичка, през която може да се мине, за да претърпи държавата радикално очистване и обществото да се прероди, довежда главния герой и до постъпка, натоварваща го с тежка трагическа вина – той се съгласява порасналата на жена му опашка да бъде ампутирана с принудителна операция въпреки волята ѝ, което довежда и до смъртта ѝ.



(Щерев, 2021e)

В сценичната версия главният герой започва да приема осъществяването на плана за държавен преврат като сполетяла го мисия, която не може да откаже да изпълни и на която трябва да се отдаде поради морален дълг и отговорност към общността. До степен на самопожертвование. Този месиански мотив се превръща и в моралното оправдание, което го кара да изслушва сериозно и да се замисля над съвети, които по поразителен начин предвещават ситуацията, настъпила в българския политически живот в края на лятото на 2021-ва година, повече от половин година след излизането на романа:

И предизвикваш ситуация на спешност, за да я овладееш, установяваш контрол – първо върху бюджета, после навсякъде – и действаш. И вече ти дефинираш суверена, ти се превръщаш в изпълнител на волята на суверена, а както се знае, суверенът е този, който може да вземе решение за извънредното положение. (Карабашлиев, 2021, с. 218).



(Щерев, 2021f)

Литература

Гърдев, Я. (2021) *Сценична версия на „Опашката“ от Захари Карабашлиев*, v.4. Непубликувана.

Йотов, С. (2020) „Нуждата знае закони“, в *Пирон*, 19, с. 1–8. Достъпен на: <https://piron.culturecenter-su.org/19-stiliyan-yotov/> (Прегледан: 18 юли 2021).

Карабашлиев, З. (2019а) *Опашката*. Драматическа чернова, v.1, 07.04.2019. Непубликувана.

Карабашлиев, З. (2019б) *Опашката*. Драматическа чернова, v.2, 12.05.2019. Непубликувана.

Карабашлиев, З. (2021) *Опашката*. София: Сиела.

Конституция на Република България, Обн., ДВ, бр. 56 от 13.07.1991 г., в сила от 13.07.1991 г., изм. и доп., 2003, 2005, 2006, 2007 г., бр. 100 от 18.12.2015 г.

- Хайдегер, М. (1927/2020) *Бытие и време*. София: Изток-Запад.
- Шкловский, В. (1917) „Искусство как приём“, во *Сборники по теории поэтического языка*, Вып. 2. Петроград: ОПОЯЗ, с. 4–5.
- Щерев, Н. (2021a) Неозаглавена 1. [фотография].
- Щерев, Н. (2021b) Неозаглавена 2. [фотография].
- Щерев, Н. (2021c) Неозаглавена 3. [фотография].
- Щерев, Н. (2021d) Неозаглавена 4. [фотография].
- Щерев, Н. (2021e) Неозаглавена 5. [фотография].
- Щерев, Н. (2021f) Неозаглавена 6. [фотография].
- Agamben, G. (2005) *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brecht, B. (1989) *Sämtliche Stücke in einem Band, Über experimentelles Theater*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmitt, C. (1922) *Politische Theologie*. Muenchen & Leipzig: Dunker und Humblot.

ПОДХОД КЪМ ИЗСЛЕДВАНЕ НА КОНСПИРАТИВНИТЕ ТЕОРИИ ОКОЛО ПАНДЕМИЯТА ОТ КОВИД

Валентин Вълканов

Резюме: Ковид пандемията промени света през последната година и половина. Нещо повече, няма изгледи тя да приключи скоро, докато продължават да се появяват нови разновидности на вируса, които намаляват ефективността на ваксините. Ковид-19 стана тест за обществата и тяхната способност за обединяване пред лицето на големи проблеми. В свят, толкова технологично развит, че новините буквално обикалят земното кълбо за минути, дори секунди, пандемията се превърна в идеалното условие за разпространението на вече проблематичното разпространение на фалшиви новини и конспиративни теории. Статията прави опит да използва по-детайлизиран подход към изследването на конспиративните теории в областта на медицината в контекста на зараждащата се ера на постистина и разбира се, Ковид-19 пандемията, която продължава да разделя българското общество според различното отношение на хората към отделните аспекти на проблема, включително ваксинацията.

Ключови думи: ковид, пандемия, коронавирус, конспиративна теория, постистина, ваксинация.

A RESEARCH APPROACH TO THE CONSPIRACY THEORIES AROUND THE COVID PANDEMIC

Valentin Valkanov

Abstract: The Covid-19 pandemic has changed the world in the last year and a half. Furthermore, it doesn't seem to be leaving very soon as new strains of the virus keep emerging, making the vaccines less effective. Covid-19 has become a test for societies and their ability to come together as grand problems are to be resolved. A pandemic in a world so technologically advanced that news can literally go around the Globe in minutes, even seconds, became a perfect storm for the already very problematic spread of fake news and conspiracy theories. This text tries to explore a more detailed approach towards the research of conspiracy theories in health care within the context of the emerging post-truth era and, of course, the Covid-19 pandemic as it continues to divide the Bulgarian society into fractions according to people's various attitudes towards different aspects of the issue including vaccination.

Keywords: covid, pandemic, coronavirus, conspiracy theory, post-truth.

Първата информация за случаи на коронавирус се докладва в края на 2019 г. към китайския офис на Световната здравна организация. Към онзи момент не е ясно с какво точно са се сблъскали жителите на Ухан, както и здравните власти, но пневмонията с неясна етиология бързо набира скорост и взема първите си жертви. За няколко месеца заразата достига огромни размери и предизвиква сътресения в редица държави. Италия е първата европейска държава, която понася сериозни загуби и алармира континента за сериозността на случващото се. През пролетта на 2020 г. случаите на Ковид растат с по няколко хиляди на ден, а кумулативният брой заболели, достигнат през есента на същата година, е десетки милиони само в Европа (Stewart, 2021). Кумулативният брой заболели в световен мащаб към 27.09.2021 г. е 232 611 641, а на починалите от Ковид – 4 762 160 (Elflein, 2021). Значимостта на пандемията е безспорна и се изразява в редица аспекти на живота в много общества: блокиране на мащабни икономически процеси – от производство, през логистика и достъп до продукти и услуги, респективно тяхната консумация; затруднено или забранено пътуване зад граница, дори между градове в рамките на страната; контрол над движението и контактите на още по-индивидуално ниво – пазаруване, обучение, достъп до работното място. Начините, по които Ковид промени начина на живот на голяма част от света, са много, а последствията за държавите и техните жители имат вероятно невъзможни за изчисление мащаби. Неизбежно това предизвиква желанието на членовете на обществата да бъдат максимално информирани за случващото се. Те започват да си задават редица въпроси, свързани с генезиса на заразата, начините, скоростта и мащабите на нейното разпространение, последствията от заболяването, смъртността и т.н. Новините за разработка на ваксини предизвикаха допълнителни въпроси, а самата им поява – още повече. Отговори на всички тези въпроси идваха от различни места, като официалните източници – държавни и международни институции, научни и изследователски институти, здравни организации и т.н. – нарисуваха една относително консистентна картина на случващото се в световен мащаб, която гласи приблизително следното: в края на 2019 година в Китай избухва бързоразрастваща се зараза от коронавирус, който предизвиква респираторна инфекция; така настъпилата криза достига пандемични размери, което води до редица рестрикции в различни държави, целящи ограничение на социалните контакти, а като следствие заболяемостта и фаталните случаи; в кратки срокове след избухването на заразата редица фармацевтични компании обявяват, че разработват различни ваксини, а впоследствие ги и изкарват на пазара, като процесът на ваксинация се организира от отговорните институции; за хората ваксините са безплатни (условно, имайки предвид, че вече са заплатени от данъците им); месеци след поставянето на първите дози държавите налагат различни форми на принудителна социална изолация, а тенденцията е тези от тях с по-високи дялове на ваксинирани да имат по-либерални мерки, позволяващи повече движение и лична свобода на жителите си.

Това е, разбира се, много телеграфен опис на случващото се, но в случая е по-важно да се каже, че почти всеки един аспект от развитието на пандемията е подложен на дисекция, което неизбежно води до разнообразни обяснения на различните ѝ елементи: генезис, нива на смъртност, начини и темпове на разпространение, сериозност на заболяването, ефекти от налаганите мерки, ефекти от прилаганите лечения, появата на ваксините, тяхната сигурност и ефективност, необходимост от ваксинация и т.н. От друга страна, назряват настроения, които обявяват нарушение на човешки права и свободи, доколкото това се отнася до рестриктивните мерки, наложени от правителствата. Обществата се разделят на различни групи според възгледите им за протичащата криза, нейния генезис, сериозност и мащаб. Разделени са и що се отнася до следствията от кризата и политиките, чрез които държавните институции се опитват да се справят с нея.

Фокусът на настоящия опит за по-фино изследване на конспиративните наративи в здравеопазването в контекста на пандемия е върху обясненията, които се дават на тези въпроси и по-конкретно върху конспиративните разкази, които се вграждат в плетората от наративи, с които членовете на обществата си служат при събиране на цялостната картина на случващото се в световен мащаб и съответно на местно ниво.

Контекст на проблема

Постистината

Отричането на факти, предпочитанието да вярваш или не в научно обосновано знание или проверим феномен, не е нещо, което се е появило през последните години, дори десетилетия. Това е феномен, стар колкото спора. Любопитно е обаче достигането до момент в развитието на обществата, момент през XXI век, в който все по-често се говори за навлизане в ера на постистина. Какво означава постистината?

Както посочва Антонио Буфачи (Bufacchi, 2021) в статията си, посветена на феномена, „пост“ в постистина реферира към една хронология, която е стигнала до там, че да се отнесе към концепцията за истина като към нещо, което може да бъде разглеждано като отиващо си, ненужно, ирелевантно. Конкретна дефиниция на термина дава Кеймбриджкия речник на английския език: „постистината се отнася до ситуация, в която хората са по-склонни да приемат аргумент, базирайки се на собствените си емоции и вярвания, отколкото на факти“ (‘Post-truth’, n.d., *Cambridge Advanced Learner’s Dictionary*). С други думи епохата на постистината настъпва тогава, когато значимостта на фактите се е смалила толкова много, че е спряла да играе роля при легитимацията на приемания в спор аргумент.

Някои автори разглеждат генезиса на постистината като следствие от множеството и различни по своята същност деконструкции, реконтекстуализации и други процеси на reinterpretация на природата на информацията и познанието, характерни за епохата на постмодернизма (сама по себе си трудно дефинируема). Такъв въпрос трябва да бъде разгърнат по-сериозно, но за целта на настоящия текст ще бъде изведен само един постулат на Лий Макинтайър, който се отнася в голяма степен до политическите измерения на постистината, но обхваща основния принцип, залегнал в нея: „Постистината представлява форма на идеологическо надмощие, при което практикуващите го се опитват да склонят някого да повярва в нещо, без значение дали за това нещо има, или няма убедителни доказателства“ (Mcintyre, 2018, p. 12). Постистината е феномен, който трудно може да бъде обхванат и ясно отцепен чрез конкретна дефиниция в собствено битие, тъй като прекалено лесно се сродява с други типове наративи, водещи до дезинформация – пропаганда, фалшиви новини и конспирации. Именно този обхват обаче го прави интересен за изследователите, а и за обществеността.

През 2016 г. Оксфордският речник на английския език определя „постистина“ за дума на годината. Причината е увеличението с около 2000% на споменаването ѝ спрямо предната година (Mcintyre, 2018, p. 1). Това е период, в който настъпват големи промени в западния свят, като Брекзит във Великобритания, избирането на Доналд Тръмп за президент на САЩ и значението на тези събития за техните партньори. И двата процеса преминават през бурни и дълги кампании, в които са впрегнати тежките артилерии на машините за убеждение и пропаганда. До степен, в която фактите са толкова negliжирани и незначителни за целите на определени пропагандни центрове, че се стига до това многократно увеличение на използването на израза.

Съвсем скоро след тези събития настъпва и пандемичната криза, която дава изключително мащабно поле за различни интерпретации и разкази. Особено любопитно е за социологията да разгледа как в такива условия се развива дискурсът за тази криза и всичко, което я заоби-

каля – от появата на вируса, през неговото протичане, лекуване, продължителни ефекти, чак до ваксините, чието прилагане се очаква да придвижи този световен проблем към разрешаване. Пандемията е световен проблем, а борбата с нея е тясно обвързана с редица действия от страна на правителствата и гражданите, които трябва да намерят консенсус около конкретни мерки, за да ограничат разпространението на заразата. Неизбежен интерес се появява към случващото се с информацията относно Ковид в период, в който разпространението на дезинформация е достигнало епохален разцвет, толкова мащабен, че изследователите говорят за исторически етап на постистина (следистина).

Чувствителността към системата на здравеопазване

Доколкото здравеопазването представлява „усилия, целящи поддържане или възстановяване на физическо, ментално или емоционално благоденствие, особено извършвано от обучени и лицензирани професионалисти“ (‘Health care’, n.d., *Merriam-Webster*), или „набор от услуги, представяни от държава или организация за лекуване на физически и ментално болни“ (‘Health care’, *Cambridge Advanced Learner’s Dictionary*), то едва ли има съмнение в това, че системата на здравеопазването е една от най-фундаменталните за всяко модерно общество и нейното правилно функциониране трябва да бъде заложено като неотменим приоритет за него. Независимо дали става въпрос за богата и развита страна, или беден планински регион, здравето и животът на жителите е винаги предхождащо всичко останало. Тази вградена във всяка обществена структура значимост на здравеопазването е очевидна заради личната за всеки член на обществото перспектива на болестта, инцидента или дори само заплахата от тях, но освен това и поради иманентния факт, че всяка обществена структура е всъщност актьорите, които я съставят, управляват, развиват, пазят или с една дума – обживяват.

Разбира се, очевиден е аргументът, че без хора общества няма, но общества с буксуваща система на здравеопазване, чиито жители живеят със страха, че няма да получат необходимата им грижа, ако се наложи, са подложени на различни рискове и страдат от забавено развитие. Страховете могат да бъдат легитимни, могат да бъдат и безпочвени, но и в двата случая опираме до социален факт, който често води до друг такъв – недоверието. Когато недоверието към фундаментална обществена функция, каквато е здравеопазването, се загнезди в публичното съзнание, това може да доведе до изключително тежки социални сътресения. Потърпевши могат да бъдат и често се оказват членове на обществото, които не споделят този скептицизъм и се доверяват на здравните власти и авторитети.

Когато става въпрос за криза с характера на пандемия, това условие придобива още по-голяма значимост, а доколкото това поле на борба е общественото тяло, социологията не може да стои встрани, а има дълга да впрегне инструментариума си и да вникне надълбоко в разрива на доверието към фундаменталната социална функция на здравеопазването.

Интересен е въпросът за възможността системата на здравеопазването да работи, ако част от хората, които трябва да обслужва, не вярват, че тя им помага, дори са склонни да смятат, че им вреди. Ако лекарите са подчинени на финансовите интереси на глобалните фармацевтични компании, то защо да се грижат за хората? Защо да го правят, ако взимат пари от държавата или някъде другаде, ако запишат, че сте болен от Ковид-19, или изкуствено добавят вируса в смъртните актове, за да манипулират националната статистика, която оправдава отнемането на човешките им права и свободи? Каква би могла да бъде целта на една такава обща политика на национално и международно ниво, освен контрол над масата?

Подобен род въпроси, както и редица други в този порядък, се зараждат в различни обществени групи. Естественото влечение към сигурност и информираност предпоставя търсенето на отговори на различни места, някои от тях изключителни.

В кризата с Ковид има множество неизвестни, но има и редица факти, които лесно намират доказуемост и върху тях има категоричен научен консенсус. От съществен изследователски интерес е съзнанието, което се съмнява в тези факти или пък успява да намери обяснение на необяснимото в теории, които трудно биха могли да бъдат доказани или се гледа на тях като на чиста проба лудост. Доколкото конспиративните теории създават именно такъв тип наративи, те неизбежно попадат във фокуса на този интерес.

Конспиративната теория

Теорията на конспирацията не е нов феномен. Не е и феномен, чиято поява може да бъде отдадена предимно на някаква модерност, постмодерност, експанзивно технологично развитие или друг модел, който цели да дефинира определен обществен алгоритъм в историческа рамка. Енциклопедия Британика дава следната дефиниция на конспиративната теория: „конспиративната теория е опит за обяснение на травматични или трагични събития като резултат на действията на малка, властна група от хора. Подобни обяснения отхвърлят приетия наратив, заобикалящ тези събития, а официалните становища могат да бъдат разглеждани като допълнително доказателство за конспирация“ (Reid, 2021). Речникът Мериам-Уебстър дава по-лаконична дефиниция: „теория, която обяснява събитие или серия от обстоятелства като резултат от таен сценарий на властни конспиратори“ (‘Conspiracy theory’, n.d., *Merriam-Webster*). Тези дефиниции отнасят значението на термина към властовите отношения в едно общество, а не толкова към исторически контекст, въпреки че той безспорно има своята значимост.

Според Михаел Бутер в *Природата на конспиративните теории*, който реферира труда на американския политолог Майкъл Баркун, конспиративните теории имат три базисни презумпции: 1. нищо не се случва по случайност; 2. нищо не е такова, каквото изглежда; 3. всичко е свързано (Butter, 2020, p. 10). Бутер се обръща и към английския историк Джофри Кюбит, който формулира конспирацията по близък начин: за него преднамереността, тайнствеността и дуализмът на доброто и злото конституират есенцията на конспиративната теория (p. 10). Бутер дава за пример текст на Чърчил от 1920 година, наречен *Ционизъм срещу болшевизъм: борба за душата на еврейския народ (Zionism versus Bolshevism: A Struggle for the Soul of the Jewish People)*, публикуван в британски вестник, в който Чърчил, спрямо плетора от антисемитски стереотипи, разграничава три типа еврейски общности, като най-опасната, както сам я описва, от тях нарича „евреи космополити“ (p. 1). В разказа за тази група той развива една конспирация, чийто генезис Бутер проследява до 1776 година, когато е формиран Ордена на илюминатите от Адам Вайсхаупт (p. 11). Разказът на британския премиер описва сценарий, в който т.нар. евреи космополити, отказали се от вярата на своите прадеди и всякакви духовни очаквания от „следващия свят“, планират и целят отхвърлянето на цивилизацията, която ще бъде заменена от общество, основано на невъзможно равенство, развитие в застои и завистническа злонамереност (p. 11).

Това е пример за конспирация, който идва от бъдещия тогава премиер на Великобритания и цели да обясни мащабни обществени промени в Европа, като най-актуална в онзи момент е революцията в Русия от 1917 година. Група хора подмолно дърпат конците на огромни процеси, сред които Френската революция и практически всяко движение против статуквото в Европа през XIX век (p. 11).

Конспиративната теория има афинитет към мащабните процеси, тя трудно може да бъде вкоренена в нещо обозримо и проверяемо. В нейния генезис винаги има човек или по-често малка група от изключително мощни хора, които контролират изключително големи процеси. Те са наричани по различни начини, например „глобалисти“ – Джордж Сорос, Бил Гейтс, фамилия Ротшилд, фамилия Рокфелер, водещите фигури на модерните технологични

гиганти – Марк Зукърбърг, Джеф Безос, Илон Мъск и много други. Някои дори са заживели по-самостоятелен живот, какъвто е случаят с Джордж Сорос, на когото е кръстен т.нар. соросоизъм. Соросоидът е изключително актуална фигура в съвременния публичен дискурс в България и е поле за редица борби и пропаганда. За кратък пример може да се даде един материал във в. „Труд“, в който Кристиан Шкварек дава четири опорни гледни точки, които са често използвани в антилибералната пропагандна реторика и по негово мнение отличават соросоида: 1. „Западът, ЕС и НАТО са свещени крави“; 2. „Религията за него е в най-добрия случай остаряло и леко ненужно нещо от миналото, в най-лошия – зловеща система за контрол на населението“; 3. „Глобализмът (да не се бърка с глобализацията) за него е единствената смислена идентичност. Племя, нация, етнос, народ, камо ли раса за него са вредни или глупави понятия“; 4. „Изхождайки от предишната точка, за соросоида няма никакво значение какво ще се случи и с етнически българи, дали ще се превърнат в малцинство в собствените си земи, стига в страната да бъде постигната „Развита Либерална Демокрация“ (Шкварек, 2021). Всяка от тези точки е следвана от по-детайлни обяснения и разясненията, че всъщност той говори за либералите. Разбира се, този материал по своето същество не е конспиративен, по-скоро може да бъде класифициран като пропаганден, но целта на този пример е да покаже, че конспиративният наратив е изключително маневрен. Името на Сорос се появява често на места, на които има идеологически сблъсък между либерализма и консерватизма, а разказите около него са с изключително широк диапазон. Важен извод, който можем да направим, е, че конспиративната теория може да бъде преплетена със серии от подвеждащи и/или фалшиви наративи – пропаганда, фалшиви новини, алтернативни факти, демагогия.

След смъртта на Джордж Флойд в САЩ се разрази масови протести, в които имаше и насилие. Една такава ескалация на огромна обществена енергия не може да се случи просто така (първа презумпция на Баркун) и обясненията започнаха да се появяват, като някои от тях посочиха именно Сорос за виновник, защото плаща на протестиращи групи, например Антифа (втора презумпция на Баркун), за да радикализира афроамериканската общност с цел да подпомогне подриването на американското общество, което вследствие ще бъде завзето от глобалистите (трета презумпция на Баркун) (*‘Soros Conspiracy Theories and the Protests: A Gateway to Antisemitism’*, 2020). Подобен род разкази за афинитета на Сорос да спонсорира брожения срещу държавите, се чуват и в България на повечето антиправителствени протести.

Връзката между огромното лично богатство на Джордж Сорос, неговите политически убеждения, както и филантропската му дейност, особено през фондация „Отворено общество“, едва ли автоматично води всеки човек до извода, че той иска да унищожи националните държави, да заличи религията и традициите на народите и да постави една глобалистка доктрина, която да контролира целия свят. Обществените групи обаче, които вярват именно в тези негови цели или поне в част от тях, съществуват. От друга страна, това не означава, че всеки човек, който употребява израза „соросоид“, е привърженик на някоя глобалистка или антисемитска конспиративна теория (фактът, че Джордж Сорос има еврейски произход, умело се вплита в изключително разнообразните разкази за неговата предполагаема глобалистка доктрина). Лесно можем да поставим знак за равенство между определени обществени нагласи и конспиративното съзнание, но това би било грешка в голяма част от случаите.

Трябва да се каже, че има и конспирации, които са истински. Един от проблемите, които съпътстват академичното изучаване на конспирациите, е презумпцията в тяхната насмешлива несъстоятелност. И докато вкарването на микрочип в тялото чрез ваксинация може да ни се струва налудничаво, наличието на доказателства за опити за влияние от страна на Кремъл върху президентските избори в САЩ през 2016 г. оставят въпроса отворен (Butter, 2020, p. 18). Разликата, допълва Бутер, между реалните конспирации и тези, които целят

по-цялостно обяснение на обществените процеси през последните десетилетия, векове, дори хилядолетия, е именно мащабът. Реални конспирации се случват, но на обозрима скала. Бутер се обръща към специалиста по екстремизъм Армин Фал-Траубер, за да поясни този въпрос: широкото мнозинство от доказани конспирации са „относително краткосрочни проекти с конкретни крайни цели“, като например убийство или преврат (Butter, 2020, p. 18). Скептицизмът на учения и гражданина се увеличава при разширяване на мащаба на действие на предполагаемия заговор. По-голямото времево покритие и по-амбициозните цели на конспираторите, например завладяване на световното население и богатство чрез някаква форма на умствен контрол (да кажем, религиозен), политически контрол (едно световно правителство, NWO – New World Order, Новият световен ред например), икономическа принуда (завладяването на огромни финансови институции от шепа свързани помежду си хора или фамилии например) или пък биологичен контрол (вмешателство в човешкия геном по различни начини, да речем – чрез ваксина, или потенциално открадване на лични данни от генетични изследвания на граждани, приписвано на един от лидерите на ПП „Продължаваме промяната“ Кирил Петков, по идея на президента Румен Радев („Как и къде ще изтекат личните ни данни за генетични изследвания по „лична идея“ на Румен Радев, осъществявана от Кирил Петков“, 2021) полагат цели пред тези конспиративни групи, които са изключително трудни, дори невъзможни за постигане.

Изследванията в областта на конспиративните теории нямат за цел да посочват вярно и невярно, правилно и грешно. Фактът на съзнанието и последващото социално отношение и/или социално действие е достатъчно основание за социологията да поеме сериозен ангажимент към изучаването на конспиративните разкази, да идентифицира групите, които имат по-съществено отношение към тях, и да се опита да разбере условията и конкретните подбуди, карачи един човек да смята, че е управляван от рептили. „...теориите на конспирацията са по същество социални конструкти“, заключават Бутер и Найт в своя програмна статия, посветена на изследователските подходи и области, намерили предмет в полетата на конспиративното (Бутер и Найт, 2017).

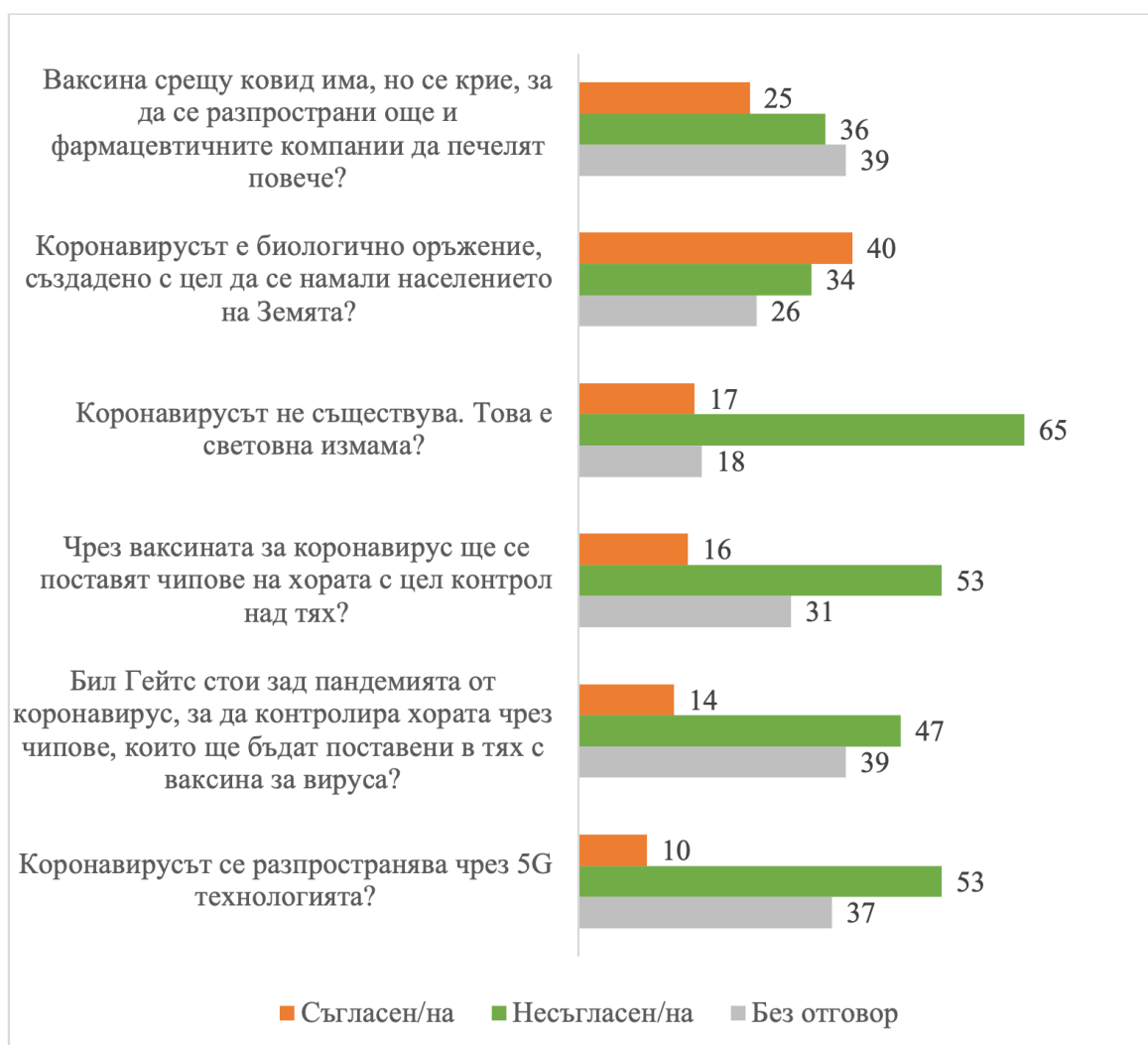
Настоящата пандемична криза съвсем логично предизвиква крайни емоции, а действията на правителства и организации са често нелегитимни в очите на широки маси от хора. Това логично тласка съзнанието да търси обяснение на случващото се, за да си върне поне частично комфорта на съществуването, отнет от кризата.

Всеки един важен аспект на пандемичната криза води след себе си редица размишления, обяснения и дискусии. Например генезисът на Ковид. Официалната версия за появата на този вирусен щам се подлага на съмнение от изключително много хора, а алтернативните обяснения варират в широк диапазон, като някои от тях посочват тайни лаборатории в Китай, които са разработили вируса с конкретна цел (Butter, 2020, p. 3). Други заявяват, че такава конкретна цел не е имало, но той все пак е изкуствено създаден. Трети казват, че има много конкретен план и цели, а именно намаляване на населението на планетата или на конкретни региони. Или пък движението *QAnon*, което лансира теорията, че Ковид е китайско биооръжие, продукт на общите усилия на Китай и демократите в САЩ да спрат преизбирането на Доналд Тръмп, като съсипят икономиката на страната (Argentino, 2020). Има и хора, които смятат, че вирус няма, а разказът за него е изобретен и се поддържа от глобалисти като Бил Гейтс и организации като СЗО или т.нар. дълбока държава (*deep state*) с конкретни цели. Например уязвяването на Доналд Тръмп (Butter, 2020, p. 3). Повторното споменаване на бившия президент на САЩ не е случайно, а цели да насочи вниманието към политическите аспекти на една иначе здрава проблематика – въпрос, който има сериозна значимост в българския контекст.

Отправната точка в българския контекст

През ноември 2020 г. изследователски център „Тренд“ (Тренд, 2020) публикува втора вълна на изследване сред пълнолетното население на страната, фокусирано върху обществените нагласи на българите спрямо някои основни конспиративни теории, свързани с Ковид. По-долу е представена таблица (Табл. 1) с основните твърдения, които са тествани, и резултатите от изследването, като данните принадлежат на агенцията, а оформлението е мое. Важно уточнение трябва да се направи относно периода на извършване на изследването – период, който бележи началото на голям пик заболяемост в страната, което изпраща още по-мощно темата за Ковид на челните места в публичния дискурс.

Таблица 1



Общата картина на така представените данни дава основание да заключим, че българското съзнание е податливо на различни конспиративни теории. В подкрепа на тезата са дяловете на съгласни с твърденията, че: вирусът се разпространява чрез 5G мрежата (10%); Бил Гейтс стои зад пандемията, за да ни контролира чрез чипове във ваксините (14%); ваксините ще поставят чипове на хората с цел контрол над тях (16%), като тук правим забележката, че не е задължително Бил Гейтс да стои зад този план; коронавирусът не съществува, а е световна измама (17%); коронавирусът е биологично оръжие, целящо намаляване населението на

Земята (40%); има ваксина, но тя се крие, за да се разрази повече заразата и фармацевтичните компании да спечелят повече (25%). Тези данни сами по себе си са индикатор за будното конспиративно съзнание на българите. Социологията рядко си позволява да интерпретира отказите или неспособността за отговор, но в този случай това са значителни групи от хора, които по една или друга причина не са сигурни дали 5G разпространява коронавирус (37%), или пък 39%, които не дават отговор на въпроса дали Бил Гейтс иска да ги чипира чрез ваксина. Тази неяснота е индикатор за потенциала за разпространение на конспиративни наративи, чиято примамлива природа на всеобхватно, ясно, логично и ексклузивно обяснение на необясними феномени би могла да се превърне в пътеводна светлина за тези, които са попаднали в клопката на алтернативни факти, фалшиви новини или най-обикновено съмнение, без значение легитимно или не.

По-ранно изследване на „Тренд“ от март 2018 година (Тренд, 2018) дава допълнителна светлина върху нагласите на българите към други конспиративни теории. Двама от петима пълнолетни граждани на страната вярват, че тайно общество управлява света, което е базисен конспиративен наратив. Двама от трима вярват, че изкуствено се създават болести с цел продажба на нови лекарства. В кемтрейлс и/или климатичното оръжие ХААРП вярва всеки четвърти. Тук също може да бъде приложена бележката относно дяловете хора, които не могат да дадат отговор на тестваните твърдения. Отново данните са на център „Тренд“, а визуализацията е моя.

Таблица 2



Подход към по-финото изследване на конспиративните теории

Ковид кризата е перфектна буря за серия от фалшиви наративи, сред които конспирации, фалшиви новини и алтернативни факти. Използването на израза „конспиративен наратив“ вместо „конспиративна теория“ има за цел да направи едно важно разграничение – конспи-

ративната теория е сложен и комплексен конструкт, който не всеки би могъл да създаде самостоятелно. Такъв сложен конструкт има способността и цели да вдъхнови усещането за яснота, че сме решили определена загадка, че знаем какво се случва. Понякога тези обяснения могат да бъдат изключително комплексни и да водят до всевъзможни индивидуални интерпретации. Такива индивидуални интерпретации на различните аспекти от една цялостна конспиративна теория намират своята социална значимост в нагласите, подбуждани в човека, който е възприел подобен род обяснение. Като самостоятелен обект на изследователски подход конспиративният наратив освобождава индивидуалното съзнание от комплексността на една завършена конспиративна теория, в която могат да бъдат преплетени редица разкази, но да бъдат възприети само някои от тях в зависимост от конкретните въпроси, които си задава човекът. Всеки решава как да постъпи при сблъсък с конспиративния разказ. Дали да приеме, че вирусът е изкуствено създаден в лаборатория, но да не приеме, че цели да „разчисти“ света от част от населението. Всяко съзнание решава само дали Бил Гейтс цели да имплантира тялото му с чип, или да го инжектира с графенов оксид, за да бъде тялото разболяно в някакъв по-късен етап чрез сигнал от 5G кула.

Сложността на феномена пандемия е наистина идеална среда за разпространение на различни видове подвеждащи разкази, защото въпросителните са много, а информацията, която ни трябва, за да имаме някаква форма на „информирано мнение“, е в голямата си част строго научна и с високо ниво на специализация. Вследствие на това се развиват редица различни разкази за всеки един аспект на пандемията. Тук е залегнал и подходът, който социологията може да използва за по-фино и детайлно изследване на конспирациите – да обърне внимание на различните наративи в различните елементи на обясненията за Ковид, които успяват да дадат своя отпечатък в съзнанията на българите. Това не означава да се търси абсолютната конспирация, която събира в себе си всички възможни елементи на една мащабна проблематика, каквато е пандемичната зараза. Една такава конспирация ще съдържа в себе си редица обяснения, отнасящи се до отделните елементи на пандемията, които вълнуват хората. В същото време, за да говорим за изследване на конспиративни наративи, трябва да спазваме правилата за използване на този термин, които са достатъчно ясно и кратко формулирани от Баркун: 1. нищо не се случва по случайност; 2. нищо не е такова, каквото изглежда; 3. всичко е свързано.

В една сложна ситуация, каквато е Ковид, често попадаме на конспиративни разкази, които обърщат внимание на отделни елементи на проблема, като например неговия генезис. Бихме могли да разсъдим по следния начин: вирусът е изкуствено създаден в лаборатория, пуснат е нарочно с някаква цел и последствията са налице, а в същото време нагласите ни за ваксинация са по-скоро позитивни. В алтернативен разказ можем да срещнем изключително остри нагласи срещу ваксинация, защото тя ще ни отнеме репродуктивните възможности, ще ни разболее чрез 5G сигнала и графеновия оксид или нещо подобно, но същото съзнание да не намира конспиративен мотив за разболяване на човечеството в генезиса на заразата.

Друго усложняване на материята има в разнообразието от наративи в тематичните полета на проблематиката. Генезисът на пандемията може да бъде изкуствен, но да има различен идеолог – американското правителство, китайското правителство, някаква надправителствена група, всички те заедно и т.н. Ваксинацията би могла да ни вреди по различни начини, а зад изобретяването на тези начини да стоят също различни мотиви и актьори – правителствени или надправителствени групи, представители на Новия световен ред, глобалистите хипербогаташи и др. Обяснението на целите на заразяването или ваксинирането на голяма част от човечеството също води до различни по своему наративи, които често не са консистентни. Поради тази сложност на пандемичната ситуация, с всичките ѝ митове и легенди, данни, граждански позиции, разнопосочни мнения от специалисти и всевъзможни интерпретации на тези мнения, данни,

митове и легенди, издирването на единна, цялостна, завършена конспирация, която обяснява всичко, може да бъде не толкова успешен подход за изследване на конспиративното съзнание.

Епохата на постистината поставя на първо място емоцията при вземането на решение относно собствената позиция по въпроса с Ковид. Доколкото всеки човек попада в една или друга ситуация, що се отнася до заразата, той се фокусира върху различни нейни аспекти. Един човек, загубил близък от Ковид, би могъл да поиска аутопсия, защото се съмнява в нещо. Такава ще му бъде отказана, защото правителството на страната е забранило аутопсиите поради предполагаем риск от заразяване или друга причина, което лесно може да накара угнетения човек да потърси обяснение на този отказ в правителствен заговор за манипулация на данните за смъртност от Ковид в страната. (изразът „умират с Ковид, а не от Ковид“ придоби печална популярност в България).

Финото разпознаване на конспиративните наративи изисква едно тематично разделение, за да се фокусира върху отделните елементи на пандемичната обстановка:

- Коя е конспираторската група от хора, отговорна за генезиса на заразата;
- Целта, която определена група от конспиратори иска да постигне с пускането на заразата; как се случва това, какви методи използват конспираторите;
- Целите, които си е поставила конспираторската група чрез масовото ваксиниране срещу Ковид;
- Какви са мотивите на различните правителства да прилагат непопулярни мерки, като локдауни, ваксинационен натиск, зелен сертификат и т.н.

Чрез по-детайлното разглеждане на различните аспекти на конспиративните наративи изследователите им могат да измерят по-прецизно тяхната пенетрация в общественото съзнание, респективно техния потенциал за създаване на рисково значими обществени нагласи.

В условията на технологичен напредък, който прави възможно разпространението на различни материали за секунди, разклатеното отношение към фактите, възплътено в смисъла на настъпилата според редица изследователи ера на постистина, здравната криза, която не само предизвиква сътресения в едва ли не всеки един аспект от публичния ни живот, включително и заради непопулярни мерки от страна на властите на засегнатите държави, конспиративните теории намират изключително плодотворна почва за развитието си. В резултат ставаме свидетели на публични нагласи, които трудно биха обнадеждали българското общество, че ще успее да постигне консенсус около фундаментите на самата криза и пътищата за нейното преодоляване. Вследствие трудно бихме могли да очакваме и ефективно справяне с нея. Тук, разбира се, не може да се твърди, че всяко съмнение в общоприетия наратив по даден въпрос е нелегитимно или фалшиво и безпочвено. Точно обратното. В това се състои и едно от най-големите затруднения при изследването на конспиративните наративи, свързани с първата постистинска пандемия. Да разграничи конспиративното съзнание от скептичното, съмняващото се. Далеч не всеки човек, който не иска да се ваксинира, е антиваксър. Не всеки човек, който не смята, че вирусът е тръгнал от пазар в китайска провинция, е конспиратор и антиглобалист. Това обаче не променя факта, че конспиративният разказ цели да даде обяснение именно на тези и подобни въпроси, а както стана ясно от данните на „Тренд“, питащи има много.

Става ясно, че една от предпоставките на така описания детайлизиран подход към изследването на отделните елементи на пандемията и конспиративните наративи, които се развиват в тях, е относителната независимост между разказите върху тези елементи, въпреки че едно по-будно съзнание може с лекота да ги обвърже в сложна плетеница на политически, глобалистки, фармацевтични, медицински, властови и други смислови мрежи и стимули. Такова съзнание би било златна мина за изследователя, който би имал възможността да събере широка колекция от индикатори.

Заклучение

Това условно раздробяване на проблематиката, свързана с пандемията, дава възможност за по-фино проследяване на пенетрацията на конспиративните наративи в българското общество. Тези разкази, макар и компилирани от други хора, са намерили своя път до индивидуалното съзнание, а то избира на какво да повярва, като понякога пропуска да разсъждава върху цялостния въпрос за пандемията. Ако един човек се интересува единствено от ограниченията, които са му наложени, като протиепидемични мерки, той може да бъде податлив към разказа, че ваксината е нарушение на човешките му права и цели да го подложи на институционален контрол, защото е прочел, че това е подготовка за Новия световен ред. Неговото съзнание е вече подготвено за такъв сценарий. Той самият не е теоретик на конспирацията, но възприема един конспиративен наратив, защото е афектиран от наложените му ограничения, а подобна нагласа има потенциала да се разпростре широко в обществото и да затрудни борбата със заразата. Феномен, наблюдаван в българското общество, което изобщо не означава, че всички неваксинирани се осланят на някаква конспирация, но е предпоставка определена част от тях да се поддадат на подобен разказ заради комфорта на даденото обяснение и получените отговори, които носи той и така да го разпространят и легитимират за увеличаващ се кръг от хора.

Литература

„Как и къде ще изтекат личните ни данни за генетични изследвания по „лична идея“ на Румен Радев, осъществявана от Кирил Петков“ (2021). *Afera.bg*. Достъпен на: <https://afera.bg/как-и-къде-ще-изтекат-личните-ни-данни-з/> (Прегледан: 03 октомври 2021).

Бутер, М., Найт, П. (2017) „Мост над голямото разделение: Изследването на конспиративните теории в XXI в.“, *Критика и Хуманизъм*, кн. 48, брой 2/2017, с. 7–24.

„Нагласите на българите по отношение на вярвания, конспирации и суеверия (март 2018)“ (2018). *Тренд*. Достъпен на: <https://rctrend.bg/project/нагласите-на-българите-по-отношение-и/> (Прегледан: 30 септември 2021).

„Нагласи на българите спрямо конспиративни теории около COVID-19 (ноември 2020)“ (2020). *Тренд*. Достъпен на: <https://rctrend.bg/project/нагласи-на-българите-спрямо-конспира-2/> (Прегледан: 30 септември 2021).

Шкварек, К. (2021) „Що е то соросоид в България?“, *Труд*. Достъпен на: <https://trud.bg/що-е-то-соросоид-в-българия/> (Прегледан: 22 юли 2022).

‘Soros Conspiracy Theories and The Protests: A Gateway to Antisemitism’ (2020). *ADL*. Available at: <https://www.adl.org/blog/soros-conspiracy-theories-and-the-protests-a-gateway-to-antisemitism> (Accessed: 29 November 2021).

Argentino, M. (2020) ‘QAnon conspiracy theories about the coronavirus pandemic are a public health threat’, *The Conversation*. Available at: <https://theconversation.com/qanon-conspiracy-theories-about-the-coronavirus-pandemic-are-a-public-health-threat-13551> (Accessed: 29 November 2021).

Bufacchi, V. (2021) ‘Truth, lies and tweets: A Consensus Theory of Post-Truth’, *Philosophy & Social Criticism*, 47(3), p. 347–361.

Butter, M. (2020) *The nature of conspiracy theories*. Cambridge, UK; Medford, MA: Polity Press.

Elflein, J. (2021) 'Coronavirus (COVID-19) disease pandemic – Statistics & Facts'. *Statista*. Available at: https://www.statista.com/topics/5994/the-coronavirus-disease-covid-19-outbreak/#dossierSummary__chapter1 (Accessed: 29 November 2021).

'Conspiracy theory' (n.d.) in *Merriam-Webster Dictionary*. Available at: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/conspiracy%20theory> (Accessed: 29 November 2021).

'Health care' (n.d.) in *Merriam-Webster Dictionary*. Available at: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/health%20care> (Accessed 22 July 2022).

'Health care' (n.d.) in *Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus*. Available at: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/health-care> (Accessed: 22 July 2022).

Mcintyre, L. (2018) *Post-truth*. Cambridge, MA: MIT Press.

'Post-truth' (n.d.) in *Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus*. Available at: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/post-truth> (Accessed: 30 September 2021).

Reid, S. (2021) 'Conspiracy theory'. *Encyclopedia Britannica*. Available at: <https://www.britannica.com/topic/conspiracy-theory> (Accessed: 29 September 2021).

Stewart, C. (2021) 'Cumulative number of coronavirus (COVID-19) cases in Europe 2021'. *Statista*. Available at: <https://www.statista.com/statistics/1102896/coronavirus-cases-development-europe/> (Accessed: 29 September 2021).

СЪВРЕМЕННИ ФОРМИ НА ЛИЧНОСТНИ ПРЕЗЕНТАЦИИ

Теодора Христова

Резюме: Социалните медии и онлайн социалните мрежи дават на потребителите възможност да контролират как се представят онлайн. Хората представят изборително информация за себе си в своето ежедневиe както офлайн, така и онлайн – различни групи виждат различни наши аспекти и имат достъп до различна информация. Целта на този текст е да представи начина, по който хората направляват своите множествени азове офлайн, и начина, по който това се прави онлайн чрез социалните медии и онлайн социалните мрежи.

Ключови думи: „Аз“, идентичност, роля, социални медии, онлайн социални мрежи.

CONTEMPORARY FORMS OF SELF-PRESENTATION

Teodora Hristova

Abstract: Social media and online social networks give users the ability to control how they present themselves online. People selectively present information about themselves in everyday life offline and online – different groups see different parts of us and have access to different information. The objective of this paper is to present the way people navigate their multiple selves offline and the way this is done online through social media and online social networks.

Keywords: ‘Self’, identity, role, social media, online social networks.

В началото не бе често срещано хората да използват истинските си самоличности в интернет. Възходът на социалните медии промени това. Хората започнаха да споделят истинските си имена, снимки, интереси с други хора в мрежата. Вече няма ограничение за обема информация, която споделяме за живота си онлайн – снимки на ваканции, на децата ни, приятелите ни, родителите ни и т.н., нашите политически убеждения и религия, семеен статус, работно място. В същото време всяка онлайн социална мрежа има определена цел и основна аудитория (въпреки смесването им), това създава различни контексти, подобно на реалния свят – офлайн средата.

Има множество слоеве и страни на нашата идентичност както офлайн, така и онлайн. Всички те са „аспекти на един и същ индивид“, това пак сме „ние“, просто избираме да разкрием различни свои страни според това, което е подходящо за конкретната ситуация и публика – например пред колегите си се държим по-сдържано и професионално, докато сред приятелите си сме по-освободени, искрени и т.н. Онлайн подобни на пръв поглед огромни разлики в нашето поведение и съответно личност изглеждат по-сериозни поради по-лесното смесване на публики и достъп до различните наши страни/„Аз“. Социалните медии и мрежи ни позволиха не само да представим друга страна на нашата идентичност онлайн, но дори да създадем нови, драстично различни от офлайн личността ни, макар подобни ситуации с напълно различни личности, нямащи нищо общо с реалния ни „Аз“, да са рядкост.

Постепенно – особено след разцвета на инфлуенсърите – все повече потребители се стремят да покажат себе си в най-добрата си светлина в онлайн социалните мрежи – наблягайки на положителните си страни и качества, но все пак представата, която изграждаме за себе си, да е близка до реалността – офлайн. Според някои това е стремеж да превърнем фантазиите онлайн в реалност, според други това сме ние, просто прикриваме някои свои несъвършенства, както когато използваме грим например – на снимките си в *Instagram* обикновено изглеждаме по-добре и се забавляваме повече. Онлайн *Аз-ът* се приема просто като друга страна на нашата по-широка идентичност.

За някои потребители тяхната онлайн личност, онлайн присъствието им се превръща в изключително важна част от живота им или в имидж, който не бива да се нарушава, като това е особено видимо при инфлуенсърите. Тези тенденции постепенно обхващат все повече хора, стигайки до ситуация, в която се преживява еднакво болезнено накърняването на онлайн и реалната ни (офлайн) личност – като има случаи, в които, ако е накърнена онлайн личността ни, преживяването е по-тежко поради по-голямата публика, която имаме в онлайн социалните мрежи, за разлика от реалната среда.

В настоящия текст разглеждам способите за изграждане на идентичност и управление на множеството представи за нас в реалната среда – офлайн и онлайн чрез онлайн социалните мрежи, извеждайки основните способности сред тях и типове онлайн поведение, свързано с онлайн идентичностите ни.

Бойд и Елисън (2008) определят онлайн социалните мрежи като уеббазирани услуги, които позволяват на хората да създават публичен или полупубличен профил в ограничена система, да формулират списък с други потребители, с които споделят връзка, и да преглеждат и имат достъп до техния списък на връзки с други в системата. Макар от това определение основен акцент да е създаването на връзки, изграждането на публичен или полупубличен профил е основна част от него – този профил, това сме ние.

Освен за полиране на нашата идентичност онлайн или създаване на нова, както вече споменах, онлайн социалните мрежи ни позволяват много по-лесно, бързо и с много повече опции да изпробваме различни свои личности онлайн в търсене на себе си, за разлика от реалния свят, от офлайн средата. Появява се и нов термин в този контекст – „туризъм чрез/с

идентичност“/*identity tourism*. Той се използва за описване на случаи, в които индивидите използват възможността за анонимност в онлайн платформите, за да променят важни части от своята идентичност като пол, възраст или раса – например по-възрастни потребители могат да се представят за по-млади, тъй като и в онлайн, подобно на офлайн средата по-младите индивиди са облагодетелствани и предпочитани в определени сфери (ейджизъм – стереотипи, предразсъдъци и дискриминацията спрямо другите или към себе си въз основа на възрастта). В същото време хора, които имат съмнения относно пола си например, могат по-лесно и свободно да изпробват друга своя версия онлайн – особено в случаи, в които се притесняват от реакцията на близките и приятелите си. Макар да има случаи и на престъпно използване на тези възможности на онлайн социалните мрежи – измами, *catfishing*, педофили и т.н., те предоставят и значителни ползи.

Подобно на взаимодействията лице в лице, начинът, по който се представяме онлайн, също е повлиян от публиката. *Онлайн идентичността* се определя като „конфигурация на определящите характеристики на човек в онлайн пространството“ (Kim et al., 2011). Докато офлайн идентичността е ограничена от телесното ни тяло и физически ситуации (Bargh et al., 2002; Donath, 2002; Schau and Gilly, 2003; Kim et al., 2011), онлайн идентичността не е, тя е променлива и подвижна. Определени фактори, като например раса, възраст и пол, които влияят върху офлайн идентичността ни, обикновено са извън нашия контрол (Kim et al., 2011), но онлайн могат да се променят, макар и в по-голяма част от случаите те да остават същите (свързаното с възрастта манипулиране за определени цели не се различава много от това офлайн, макар онлайн разликата с реалната възраст да е по-голяма именно поради липсата на контакт лице в лице). В този случай виртуалната идентичност на индивида не е непременно свързана с офлайн идентичността му (Hongladarom, 2011).

Процесът на изграждане на онлайн идентичност, която частично или дори напълно се различава от реалната чрез скриване или фалшифициране/манипулиране на определени характеристики, се определя като реконструкция на онлайн идентичност (Hu et al., 2015). Той е социално конструиран в даден контекст (Natoss, 2012). Трябва да се направи разграничение между онлайн реконструкцията на идентичност и онлайн изграждането на идентичност. Конструирането на идентичност е процес, в който хората развиват самоопределение (Slay and Smith, 2011).

Както Пиърсън (2008) посочва, изследванията относно онлайн идентичността обикновено се съсредоточават върху разликата между офлайн и онлайн идентичността на хората и способите, които използват за изграждането на онлайн идентичност. Факторите, от които се влияе този процес, са сходни с тези в реалния свят, но онлайн възможностите, които се предлагат на индивидите за изграждане на определен образ, са много по-големи. Онлайн, както и офлайн потребителите подобно на актьори изпълняват определени роли, които се затвърждават или разрушават в комуникацията и взаимодействията на потребители помежду им. В голяма част от литературата акцентът е върху въплътения *Аз*, който се движи физически между регионите, с физически бариери, разделящи пространствата. За разлика от реалната среда, онлайн публиката и изпълнителят са безплътни и електронно превъплътени чрез знаци, които подбират, за да се представят. Тези „непознати аудитории“ (Boyd and Heer, 2006) са представени чрез техните аватари, оформени от архитектурите на избраните от тях онлайн платформи.

Представленията, базирани в интернет, са медиирани и кодирани – те съществуват като пиксели на екрана. Тези изпълнения съществуват във въображението на потребителите, които след това използват инструменти и технологии, за да проектират, предоговарят и непрекъснато преразглеждат своите консенсусни социални халюцинации. Потребителите манипулират тези комуникативни кодове с различни умения, за да изградят не само себе си онлайн, но и за създаване на постановка, в която съществуват – в този процес социалните медии стават все

по-сложни, а потребителите стават по-аклиматизирани. Онлайн при тези медиирани среди има размиване между предната сцена и задната сцена – интимното пространство, което може да бъде под зоркия електронен поглед на голяма непозната публика; това, което се разиграва като представление на сцена, може да няма свидетели. За да разберем как се изгражда идентичността онлайн, трябва да разгледаме как се изгражда в реалния свят.

Идентичността в реална среда (офлайн)

Според Фиарон (1999) идентичността се използва в два свързани аспекта – „социален“ и „личен“. В първия аспект идентичността се отнася просто до социална категория, набор от лица, маркирани с етикет и отличаващи се с правила, определящи членството и (предполагаеми) характерни черти или атрибути, а във втория смисъл личната идентичност е отличителна характеристика (или характеристики), която се характеризира с особена гордост или възгледи за социални последици, но повече или по-малко неизменни. Тя е това, което ни отличава от останалите, това което смятаме, че сме, и начин, по който искаме да бъдем възприемани и смятаме, че сме.

Социалното изграждане на „Аз-а“ се осъществява по време на процеса на взаимодействие и сблъскването с други личности. Няма смисъл в чувството за „Аз-а“, ако няма такова за ти, той, тя или те. Всеки човек изгражда теория за себе си на базата на това, което другите мислят за него, основана на обратната връзка от тях. Тази теория се развива и подкрепя от това, което той мисли, че е – историята, която му помага да запази чувството си за идентичност. Тази история е това, което оформя и оправдава нечие самосъзнание (самоуважение и/или самочувствие). Тя се различава от идентичността. Разглеждайки този сблъсък на индивидуалното и общественото у личността, Гофман (1956) насочва вниманието си не само върху проявленията на „Аз-а“ и феноменалната, лицевата страна на взаимодействията във всекидневния живот – върху явленията, лицевата страна на социалния живот, но и върху скрития план.

Предметът на драматургичната социология е създаването, поддържането и унищожаването на общото разбиране за реалността от хората, които работят индивидуално и колективно, за да представят единен образ на тази реалност. Този процес се основава на лъжи, скрити във всяко взаимодействие – театър. В пиесата чрез сценарий, диалог, жестове, реквизит и др. актьорите създават нова реалност за публиката.

Обществото е организирано върху принципа, според който всеки индивид, притежавайки определени социални характеристики, има моралното право да очаква, че другите ще го оценят и ще се отнасят към него по подходящ начин. С този принцип е свързан и вторият – индивид, който, явно или не, е подсказал присъщите му социални характеристики, е длъжен да е това, което претендира да е. Следователно, когато индивид проектира дефиницията на ситуацията и чрез това неявно или явно претендира да е личност от определен кръг, той автоматично отправя морално искане към другите да го оценят и да се отнасят към него по начин, по който личностите от неговия кръг имат право да очакват, изоставяйки всички претенции да е друг. Индивидът развива самоличност или индивидуалност като функция на взаимодействието с другите чрез обмен на информация, даваща възможност за по-конкретни дефиниции на идентичност и поведение.

Процесът на създаване на социална идентичност е тясно свързан с концепцията за „фасадата“ – част от изпълнението на индивида, която редовно функционира по общ и постоянен начин, за да се определи ситуацията за тези, които наблюдават представлението. Тя е средство на стандартизация, което позволява на другите да разберат индивида чрез представените черти на характера му, имащи нормативни значения. Като колективно представяне фасадата установява правилната „настройка“, „външен вид“ и „начин“ на социалната роля,

поета от актьора, да обедини интерактивното поведение с личната фасада. За да представи убедителна фасада, актьорът е принуден както да изпълни задълженията на социалната роля, така и да комбинира дейностите и характеристиките на ролята на други хора последователно.

Този процес, известен като „драматична реализация“, се основава върху дейността на управление на впечатлението, контролирането (или липсата) и съобщаването на информация чрез изпълнението. При конструиране на фасадата информацията за актьора е представена чрез различни комуникативни източници, всички от които трябва да се контролират ефективно, за да се убеди публиката в целесъобразността на поведението в съзвучие с приетата роля. Достоверността като резултат е конструирана по отношение на вербалното значение, което се използва от актьора, за да се установи умишлено и невербално значение, което се използва от публиката, за да се провери коректността на изявленията на индивида. Той прави опити да представи идеализирана фасада, повече съобразена с нормите, нравите и законите на обществото, отколкото поведението на актьора, когато не е пред публика. Драматургичният анализ разделя региона на „пред“, „зад“ и „извън“ сцената според отношението на публиката.

При представянето на „Аз-а“ значението на спонтанността се очертава като един от аспекти на представлението, тъй като актьорът се стреми да създаде такава фасада, че да не изглежда всичко измислено. Спонтанността дава възможност за реализирането на „истинския“ Аз – идеализиран тип взаимодействие, което позволява на човек да реализира желаното лице. Гофман (1956, р. 47–65) не смята, че може да се разглежда същността на хората, създадена от техните социални ситуации. „Аз-ът“ възниква в самия процес на изпълнение. Това, което е от решаващо значение, е признанието, разглеждането на индивида като автономен агент не е приложимо, а се мисли във връзка със социалното цяло. По този начин основното звено на социалния анализ не е индивидът, а отборът.

Важна част от драматургичната метафора е ролята. Тя е същността, чувството за себе си, което лицето иска да проектира в света. В играта сценарият често е най-важният аспект на ролята. В социалното взаимодействие невинаги е така. Елемент от решаващо значение са и костюмите – те са най-бързият начин да се формира впечатление. Другият основен инструмент е сцената и нейната постройка. Физическата среда на играта може да осигури контекст за действията, които трябва да се следват, локализиращи в определен момент във времето и пространството в съзнанието на публиката: във физическата среда може да се създаде контекст за социално взаимодействие.

Обичайна практика в много социални взаимодействия е разделението между предната и задната част. Бекстейджът е мястото, където се осъществяват всички дейности за подпомагане, необходими за поддържане на изпълнението на главната сцена. Представлението на даден индивид в предната част на региона или средата създава впечатлението, че неговата дейност съдържа/въплъщава определени стандарти. Тези стандарти се разделят в две големи групи. Първата група се отнася до начина, по който „играещият“ третира публиката, докато е ангажиран в разговор с нея, или до жестови взаимодействия. Втората група се нарича „спазване на жанра“, или „типичното“.

Частта на личната фасада – поведение, е важна по отношение на учтивостта, а „външният вид“ по отношение на благоприличието. То може да приеме формата на зачитане и уважение спрямо региона и декора, в който попада човек, но може да се мотивира и от желанието да се впечатли публиката или да се избегнат санкциите и т.н. Публиката може да подложи цялата предна област на инспекция по отношение на благоприличието. Когато нечия дейност се случи в присъствието на други лица, някои аспекти на дейността са изрично подчертани, а други, които могат да дискредитират култивираното впечатление, са потиснати.

Лицата, които си взаимодействат и си помагат в дадено представление, често са познати. Тези взаимоотношения се показват само когато публиката не присъства. Тъй като регионът зад кулисите обикновено е обграден от границите на членовете на аудиторията, реципрочната фамилиарност определя тона на социалното отношение. По същия начин в предната част на сцената може да се очаква формалност. В обществото има два типа език и поведение: неформално – зад кулисите, и формално – на сцената. Когато възприемат стила на поведение, характерен за зад кулисите, индивидите превръщат всеки регион в частта зад кулисите. Дейността в определена ситуация винаги е компромис между формалния и неформалния стил.

Съществуват различни видове тайни, чието разкриване може да застраши представлението. Те се различават на база функцията на тайните при определени действия и по отношение на връзката между тайната и представата, която други имат за притежателя ѝ. Първият вид са „тъмните тайни“. Те се състоят от факти за екипа, които го определят по-добре, и са несъвместими с образа на „Аз-а“, който екипът се опитва да поддържа пред публиката си. Те са двойни тайни: един е ключовият факт, който е скрит, и друг е фактът, който е от решаващо значение за фактите, които не са открито признати.

Вторият вид са „стратегическите факти“. Отнасят се до намеренията и възможностите на екипа, които последният скрива от аудиторията си, за да се предотврати тяхното адаптиране към състоянието на нещата. Докато екипът не отрича да има стратегически тайни, те не са „тъмни“ – те разстройват или оказват негативно влияние върху целите на екипа. Третият вид са „вътрешните тайни“ – те определят индивида като част от дадена група и ѝ помагат да се чувства отделна и различна от лицата, които не са част от нея. Могат да имат малко стратегическо значение и да не са много „тъмни“.

Когато един екип е запознат с тайните на друг, това създава още два вида тайни. Първият вид са „доверените тайни“. Индивидът, на който са доверени, е длъжен да ги опази в резултат на връзката си с екипа, чиито тайни пази. Вторият са „свободните тайни“. Дори и индивидът, който е запознат с тях, да разкрие тези тайни, това няма да повлияе на представлението на първия и на образа, който той се опитва да внуши на околните.

Гофман (1971) очертава осем области, или територии, на „Аз-а“, които се опитваме да контролираме във взаимодействието си с другите. Те варират от тялото и неговата обвивка, до личните вещи, информационния запас, множеството факти за „Аз-а“, биографичните подробности и т.н., които разкриваме или крием според ситуацията. Именно чрез контрола им и поставянето на индивидите в пространствата на териториите по отношение на „Аз-а“ определяме нашите взаимоотношения с останалите, социалния свят, формиран от връзката на тези взаимоотношения и „Аз-а“.

Първоначалният възглед относно концепцията за „Аз-а“ взема предвид основно самооценката. Самоуважението се концептуализира като резултат, мотив и буфер, но няма обща теория за него (Goffman, 1966, p. 33–82). Според последващите възгледи обаче самочувствието може да се разглежда като състояние и/или черта (Heatherton and Polivy, 1991). Съществуват колебания, които около една базова линия са стабилни – въпреки че може обичайно да имаме добро самочувствие, има моменти, когато може да изпитваме съмнения и да не се харесваме. Колебанията в самочувствието са свързани с повишена чувствителност по отношение зависимостта от социални оценки, повишената загриженост за това как даден индивид гледа на себе си, и дори гняв и враждебност (Kernis, 1993, p. 167–182). Като цяло хората с по-крехко чувство за самоуважение реагират изключително благоприятно на положителна обратна връзка и заемат защитна позиция спрямо отрицателна обратна връзка. За да се разшири тази гледна точка за концепцията за „Аз-а“, Розенберг (1979) дефинира понятието за „Аз-а“ като сбор от нашите мисли, чувства и въображение. По-късните концепции предполагат, че са-

мостоятелното понятие се състои от когнитивните и афективните компоненти или самостоятелните чувства, включително самочувствието (Franks and Marolla, 1976; Stryker, 1980).

Самоуважението е оценъчен аспект на концепцията за същността, съответстващ на цялостна картина за „Аз-а“ като достоен или не (Baumeister, 1998, p. 670–740). Това е заложено и в класическата дефиниция на самочувствието на Купърсмит (1967). Важно е да се прави разлика между самочувствието и концепцията за „Аз-а“, тъй като двата термина често се използват взаимозаменяемо. „Аз-ът“ се отнася до съвкупността от когнитивни убеждения, които хората имат за себе си, всичко, което знаем за себе си, и включва неща като име, раса, обичаи, антипатии, убеждения, ценности и външен вид. Самочувствието е и емоционална реакция, която хората изпитват, тъй като съзерцават и оценяват различни неща от и за себе си. Въпреки че е свързано с концепцията за „Аз-а“, е възможно хората да вярват в обективно положителни свои черти, но да продължават да не се харесват. Обратно, възможно е те да се обичат и да имат високо самочувствие, макар да липсват обективни показатели, подкрепящи подобна позитивна гледна точка.

Много от най-популярните теории за самочувствието се основават на понятието на Кули (1902) за „огледалния Аз“, в което самооценката се разглежда като неразделна част от социалната среда. Символичният интеракционизъм на Мийд (1934) очертава процес, чрез който хората интернализират идеи и нагласи, изразени от значими хора в живота им. Хората оценяват себе си по начина, по който се отнасят към тях другите.

Каст и Бърк (1999) използват теорията за идентичността като теоретична рамка за интегрирането на тези различни концептуализации на самочувствието. Те твърдят, че самочувствието е тясно обвързано с процеса на проверка на идентичността. В допълнение високото самочувствие е установено като резултат от процеса на проверка на самоличността (Burke and Stets, 1999). То се генерира от този процес и може да действа като буфер или ресурс, когато той се провали. Желанието за самочувствие може да бъде това, което мотивира хората да създадат и поддържат ситуации или отношения, които удостоверяват самоличността.

Концепцията за „Аз-а“ е набор от значенията, които смятаме, че притежаваме. Тя се основава на нашите наблюдения за себе си, изводи за това кои сме, въз основа на това как другите действат спрямо нас, нашите желания и оценки за себе си. Понятието за „Аз-а“ включва не само нашата идеализирана представа кои сме, но и представата за себе си или работното копие на нашите възгледи. То е обект на постоянни промени и преразглеждане, основано е на ситуационни влияния (Burke, 1980).

Идентичностите са съпроводени от очаквания, свързани както с индивидуалното притежание на дадена идентичност, така и с другите, що се отнася до направляването на поведението (Gecas and Burke, 1995). Кули (1902, p. 1–45) твърди, че разбирането как е изграден „Аз-а“ на индивида, се крие в неговото възприятие за това как другите го виждат.

Според Джеймс (1890, p. 650–900) „Аз-ът“ се поражда в социалното взаимодействие в контекста на комплексно диференцирано общество, в резултат на което се появяват множество компоненти, които Джеймс нарича „множествен Аз“. Идентичностите ни свързват с останалите и създават социалните ситуации. Част от тяхното съдържание се отнася до символи и значения, отнасящи се до „Аз-а“: езика, символите и знаците.

Авторът разделя „Аз-а“ на две части: „феноменален Аз“, или „Аз-а“, който се изживява като самостоятелен, и познанието за себе си, или „Аз-а“, който има опит и познание за себе си. Той разделя и феноменалната личност на „материален“, „социален“ и „духовен“ „Аз“. Материалният се състои от тялото на индивида и физическото му обкръжение, социалният – от представата на човек за себе си въз основа на гледната точка на околните, а духовният е осъзнаване за собствените си мисли и емоции.

Кули (1902) изгражда своята теоретична рамка, интегрирайки ума и тялото като взаимосвързано, органично цяло. Тук индивидът и обществото могат да бъдат разбрани само в отношенията помежду си и по начин, че всеки е взаимно конститутивен на другия. Индивидът е преди всичко социално, емоционално същество, което се нуждае главно от жизнена, квазирелигиозна, етична и естетична дружба. Индивидите са най-добрият и висок продукт на един неумолим еволюционен процес и чрез използването на формите на взаимодействие и ценностни характеристики на основните групи като критерия, чрез който може да се съди за цялото общество.

„Аз-ът“ на дадено лице е разработен от социалните му взаимодействия и поради това чрез взаимодействието хората са винаги свързани с други. Тези взаимодействия създават процес, чрез който хората разглеждат себе си като обекти и са в състояние да приемат ролите на другите. Чувството относно себе си на даден човек е изградено от идеите, които смята, че други имат за него/нея. Това развитие на „Аз-а“ зависи от взаимодействието с другите, които отразяват образи за себе си: научаваме кои сме, от другите и от нашето въображение за това как изглеждаме в техните очи. Когато виждаме лицето си, фигурата и облеклото в огледалото и се интересуваме от тях, защото са наши, сме доволни от тях или не според това до каква степен отговарят на това, което искаме да са; във въображението си поставяме в ума на друг мисли за нашата външност, маниери, характер и т.н., възприемайки себе си според тях.

Познанието за „Аз-а“ ни се формира от отразените образи, които произтичат от социалните ни отношения; нечия индивидуална представа за себе си се развива в рамките на и се проявява чрез взаимодействието на хора: няма смисъл от „Аз-а“, ако не е асоциативен аспект на ние, те или нас. По този начин кой си и как мислиш за себе си, е тясно и неразривно свързано с взаимоотношенията на индивида. Огледалата ни дават визуален достъп до външния вид на телата ни, но появата на телата ни се медира чрез това, което си представяме, че мислят другите за нас (Howson, 2004). По този начин метафората за огледалото предлага начин да се мисли за значението на визуалната информация, за външния вид на тялото и за развитието на това, което Кули (1902, р. 183–184) нарича „идеята за себе си“, която се появява в три ключови етапа:

- Първо, ние си представяме как изглеждаме в очите на другите;
- Второ, идеята за „Аз-а“ се развива във връзка с това как си представяме, че другите ни възприемат или съдят за нас;
- Трето, идеята за „Аз-а“ се появява чрез „чувството за Аз-а“/отношението, което разработваме за себе си, въз основа на това как вярваме, че ни възприемат другите.

Самооценката и самочувствието са силно повлияни от процеса на социално сравнение (Buunk and Gibbons, 2007). Социалното сравнение се случва, когато научаваме за нашите способности и умения, за валидността на нашите мнения и относителния ни социален статус, като сравняваме собствените си нагласи, вярвания и поведение с тези на другите. Тези сравнения могат да бъдат с хора, които познаваме и си взаимодействаме, с тези, за които четем или виждаме по телевизията, или с всеки, когото считаме за важен. Най-значимите сравнения, които правим, са с тези, които са сходни с нас (Festinger, 1954).

Социалното сравнение възниква в измерения, при които няма правилни отговори или обективни показатели, и по този начин разчитаме само на убежденията на другите за информация. Използваме и социално сравнение, за да определим нашите умения или способности. Макар да го използваме, за да развием концепция за себе си, т.е. да направим заключения за нашите нагласи, способности и мнения, социалното сравнение има още по-голямо въздействие върху самочувствието ни. Когато може да се сравним благоприятно с другите, се чувстваме добре, но когато сравнението подсказва, че другите са по-добри, самочувствието

ни може да пострада. Това е една от причините добрите ученици от гимназии, където останалите са на средно ниво, внезапно да се окажат със застрашено самочувствие, когато се преместят на място, където вече не са по-добри от останалите (Marsh, Kong and Hau, 2000).

Тъй като много хора, естествено, искат да имат положително самочувствие, те често се опитват да се сравнят положително с другите. Низходящото социално сравнение се случва, когато се опитваме да създадем положителен образ за себе си чрез благоприятни сравнения с други. Например хората, които страдат от сериозни заболявания, предпочитат да сравняват състоянието си с други индивиди, чието състояние и прогноза са по-лоши от техните собствени (Buunk, Gibbons and Visser, 2002). Тези сравнения ги карат да се чувстват по-обнадеждени за собствения си възможен резултат. По-честото използване на низходящо, отколкото на възходящо социално сравнение е често използвана стратегия за запазване на самочувствието (Buunk, Gibbons and Buunk, 1997, p. 129–149).

Въпреки че низходящото сравнение ни дава положителни чувства, социалното възходящо сравнение, което се случва, когато се сравняваме с други, които са по-добри от нас, също е често срещано (Blanton et al., 1999; Vrugt and Koenis, 2002). Възходящото сравнение може да намали нашето самочувствие, като ни напомни, че не сме толкова добри, колкото останалите. Силата на възходящото социално сравнение за намаляване на самочувствието е документирана в много области (Buunk, Gibbons and Buunk, 1997, p. 129–149). Файнщайн и колеги (Feinstein et al., 2013) изследват в продължение на три седмици хора с тенденция към негативни социални сравнения във *Facebook*, които според изследването водят до засилване симптомите на депресия. Правенето на повече възходящи сравнения е предиктор за по-силно преживяване, което от своя страна е свързано с по-силни депресивни симптоми.

Макар да използваме социалното сравнение, за да развием концепция за себе си – да направим точни заключения за нашите нагласи, способности и мнения – социалното сравнение има още по-голямо въздействие върху нашето самочувствие. Въпреки тези негативни ефекти от възходящите сравнения, те понякога могат да бъдат полезни, защото предоставят информация, която може да ни помогне да се справим по-добре, да представим себе си като част от групата на успешните хора, които искаме да бъдем (Collins, 2000) и се надяваме (Snyder, Cheavens and Simpson, 1997).

Характерно за конвенционалните социални взаимодействия и особено за контактите лице в лице е, че индивидите имат малък контрол над информацията, която предоставят на останалите. Хората не могат да попречат на останалите да изградят поне един предварителен модел на тяхната личност. Вследствие на това възможностите за измама или представяне на „редактирана“ версия на личността са ограничени. На невербалното ниво тежестта на неконтролируемите фактори е по-силна.

Ние в онлайн социалните мрежи

Онлайн взаимодействията позволяват по-голям контрол над конструирането и селективно разкриване на личността. Всичко, което се съобщава, преминава през съзнателното размишление (или обсъждане при групи). Онлайн идентичността може да бъде включена и изключена без фази от посредничество и променяна за минути чрез промяна на регистрационните профили/псевдоними. Физическото тяло има основна роля, осигурява почтеността на индивидите, когато се ангажират в силно различаващо се поведение и социални роли, като стабилен, неделим обект, който лесно може да се възприеме от всички, които се намират в близост. С нарастващата диверсификация на социалните членства и роли възниква необходимост от позоваване на човешкото тяло като компенсиращ интеграционен елемент. Поради това взаимодействията лице в лице могат да са все по-важни за хората, за да се почувства, че са единици (и се възприемат от

другите като такива), въпреки силно разделените подсистеми, които разработват, участвайки в специализирани групи и играейки специфични роли (Chester, 2004).

Бедингтън (Beddington, 2013, р. 9–14) потвърждава, че вместо да имат една идентичност, хората имат няколко припокриващи се, като преместват акцента от една идентичност към друга в зависимост от различните етапи на живота и от средата. Те се променят по три важни начина:

- Хипер- връзка/свързаност: социални промени и очаквания, обединяващи хората по нови начини. Интернет позволява на потребителите да документират всеки аспект от живота си, създавайки богатство от лични данни. Гражданите са глобално свързани – преминават безпроблемно между интернет и физическия свят, размивайки онлайн и офлайн идентичностите. Хипервръзката може да увеличи темпа на социална промяна, но и да я направи по-нестабилна – интернет по-скоро спомага за повишаване осведомеността, че идентичностите са по-многобройни, културно обвързани и контекстуални;

- Увеличаване на социалния плурализъм: обществото става по-плурализирано и по-малко интегрирано, тъй като идентичността е повлияна от застаряването на населението, по-голямото разнообразие и променящите се модели на имиграция и появата на виртуалните общности. Демографските промени водят до промяна на динамиката между поколенията в нагласите като нови преходни етапи на живот;

- Замърсяване на обществената и личната идентичност: хората са по-склонни да споделят лична информация в обществени домейни онлайн, отношението към неприкосновеността на личния живот се променя особено сред младежите. Размиват се границите между социалната и професионалната идентичност;

- Публикуването на снимки и видеоклипове е причината за културна промяна – много хора споделят ежедневието и опита си, прехвърляйки контрол върху аспекти на самоличността си на другите с потенциално сериозни последици по-късно.

Онлайн взаимодействията улесняват разделянето на хората на сегментирани личности, като всяка може да се реализира по специализирани канали, без да бъде закотвена в проникващ се физически субстрат. Онлайн социалните мрежи могат да се разглеждат като културноценни когнитивни инструменти, улесняващи ангажирането със света чрез целенасочена дейност, която позволява нови форми на създаване, комуникация и социализация на идентичността.

Развитието на технологиите разшири обхвата на комуникацията в пространството и времето, като позволява на всеки да взаимодейства с индивиди или групи извън физическата среда, създавайки, поддържайки и подобрявайки своите социални отношения. Вече имаме достъп до много по-голям брой и различни групи онлайн, достъпът до които офлайн липсва или е труден.

Човешкото поведение се определя от групите, към които принадлежим, и от социалното взаимодействие в тях. Хората са склонни да приемат своя социален свят безпрекословно като нещо „естествено“. Обществото е като временен социален продукт, създаден от човешки същества, който може да бъде променен от тях. В дигиталната епоха тези промени са постоянни и изключително бързи (няма време за адаптация) – групите са много повече, смесвайки се постоянно, което в реалния/офлайн свят се случва по-рядко. Неслучайно днес психичните разстройства, депресията и самоубийствата са в разцвета си, макар да изглежда, че имаме всичко на един клик разстояние – бързо, лесно и постоянно – 24 часа в денонощието. Натискът да отговорим на очакванията на нашия кръг, с който споделяме офлайн връзки в комбинация с подобен на него онлайн, както и на изцяло онлайн контактите ни, ни прави по-уязвими. Напрежението да отговорим на социалните изисквания и в реалната среда, и онлайн, става непосилно за определени хора. Онлайн критиката към нас като към личности и към нашия външен вид и професионален и личен живот е много по-остра поради размерите на потенциалната публика онлайн (не само близките ни приятели и семейство, но и стотици, милиони непознати), макар

да съществуват опции за ограничаване на достъпа до нашите профили и до наличната информация – колкото повече контакти имаме онлайн, толкова по-раними сме, въпреки това обаче има множество възможности за успешно навигиране в онлайн социалните мрежи.

Пиърсън (2008) доказва, че различните платформи позволяват на потребителите да играят с аспектите на своите личностни презентации и отношенията им с останалите, без да рискуват по невнимание да нарушат поверителността. Тя смята, че, в потвърждение на Гофман, индивидите изграждат своята идентичност в отговор на своите кохорти и за да използват езика на *Web 2.0*, индивидите конструират идентичностите си по отношение на техните мрежи. Индивидите първо се фокусират върху силните си връзки (Granovetter, 1983).

Слабите връзки изискват по-малко инвестиции по отношение на емоции, информационен капитал или време. Те могат да съществуват по единични канали, като по този начин намаляват „шума“ от припокриващите се идентичности. Тази по-ниска инвестиция прави игривостта по-малко застрашаваща стратегия – ако нова идентичност или стратегия се провали, коства сравнително малко да се намали връзката, свързана с конкретното представяне. Тази изолация на игривостта също се улеснява от и може би изисква напълно опосредствано и самосъзнателно изграждане на онлайн идентичности.

Това медиано и разширено пространство за представяне е игриво, но такова, в което потребителите едновременно участват в дискурсивни събития, разговори, обмен на информация и поддържане на емоционални връзки. Многопластовият характер на тези изпълнения не само улеснява игривостта, но и изисква един вид „достъпна поверителност“, както я определя Пиърсън (2008). За да обменят информация и да поддържат сплотеността на мрежата, хората трябва да развият чувство за интимност, ангажираност със слаби връзки, като същевременно поддържат ниво на поверителност.

Онлайн интерактивните медии усложняват и въпроса за границите. Наблюдава се размишаване между професионалните и личните идентичности в електронно опосредствани среди. Онлайн взаимодействията протичат в пространство, което не е нито ясно, нито професионално отчетливо лично. Освен ако потребителите не приемат множество онлайн профили, социалните мрежи представляват сливане на ролята на самоличността – пространството, където потребителите трябва да коригират поведението си така, че да е подходящо за различни ситуации и публика (Gilpin, 2010).

Обществените професионални идентичности са конструирани чрез комбинация от социалните връзки и релационното съдържание. Този процес може да бъде улеснен чрез социалните мрежи, които, както Папачаризи (Papacharissi, 2002) отбелязва, работят за осигуряване на възможности за самостоятелно представяне и връзка. Връзките с другите потребители в тези сайтове се описват като публични прояви на връзка, които добавят стойност и валидност на личностното представяне на индивида. За разлика от другите социални мрежи, в *Twitter* основното място за този спектакъл не е собственият профил, напротив – там има малко място за представяне на потребителя. *Twitter* по-скоро поставя акцент върху общественото взаимодействие на активните участници в диалога като по-съществен показател на социален капитал, отколкото следване на профилите. Публичните профили в *Twitter* позволяват на всеки потребител да следва други, без да е ограничен от относително затворените профили за социални контакти. Има възможност за директен контакт между потребителите. Това взаимодействие има важна роля в изграждането на идентичност в разговорна среда като *Twitter*, тъй като последователите изготвят предимно заключения, базирани на съдържанието на туит съобщенията. Те се използват доста умело от известните личности и инфлуенсъри за комуникация или изразяване на мнение по даден въпрос (като например „Остани вкъщи“ във връзка с борбата с Ковид-19 или подкрепа на движението „Черните животини имат значение“

във връзка с протестите в САЩ). Чрез туитовите се изразява не само мнение, но и се води публична онлайн война с други потребители, това е едно от основните оръжия за инфлуенсърите – така отправят обвинения един към друг или се извиняват на феновете си, както и един на друг, запазвайки и поддържайки влиянието и бизнеса си. За разлика от тях, туитовите на обикновените потребители не предизвикат такъв голям отзвук, с изключение на случаите, в които става дума за коментар към туит на публична личност или инфлуенсър, съответно свързан с конфликтна ситуация или изразяващ подкрепа или мнение, противоположно на основната нагласа на останалите потребители. Подобен отзвук може да бъде предизвикан и ако коментарът е свързан с даден бранд или с настоящия ни работодател, което би могло да доведе и до последствия извън онлайн средата.

Границите между личното и професионалното пространство се размиват, което усложнява идентичността. Често професионалната ни идентичност е свързана не само с обстоятелствата и средата, в която се намираме, но и с тази, в която сме израснали, с предпочитания, стремежи, мечти и ценности (например някои жени се отказват от конкурентни сфери в полза на по-спокойни, защото смятат семейството за основна ценност).

В тази връзка ценностите са централна част от личната ни идентичност. Те са морален компас: нашите решения и действия произтичат от принципите ни, определяйки ни. Хитлин (2003) посочва, че са кохезивна сила в рамките на личната идентичност. Концептуализирането им като ядро на личната идентичност води до разбиране на сближаването между различните социални идентичности.

Ценностите обикновено се оформят от много и различни вътрешни и външни влияния – включително семейство, традиции, култура, медии и интернет. Семейството не само играе основна роля при оформянето на ценностите у индивидите, но и е значима ценност за хората. В едно изследване сред студенти се установява, че основна ценност е семейството, както и уважението към по-възрастните хора като цяло (Стойкова, 2015, с. 289–290). Заедно със семейството основна роля имат училището и образованието. Училището социализира чрез знанията, които предава, с правилата и ценностите, които легитимира (Миленкова, 2015). Човек филтрира всички влияния и ги слива в набор, който може да се различава от този на останалите.

Макар интернет да има своя динамика и правила, някои основни човешки ценности и идеали, които доминират в реалната среда, са валидни и там. Неслучайно в онлайн социалните мрежи се коментират и осъждат често действия, постове, коментари и/или снимки на известни личности и инфлуенсъри, които противоречат на основните и общоприети ценности за дадено общество (например през последните месеци все по-чести са скандалите и обвиненията в педофилия, расизъм, изневери и др. с известни личности и инфлуенсъри). В онлайн социалните мрежи и интернет като цяло всяко наше действие и/или изказване остава завинаги, дори да изтрием дадено съдържание, ако е качено в онлайн социалните мрежи, то може да бъде свалено от потребител, който има достъп до нашите профили, и в даден момент да изплува отново онлайн – това е често срещано при известните личности и инфлуенсърите.

Като цяло сред потребителите на социалните мрежи (но при дадени течения и субкултури в социалните мрежи е по-силно застъпено) може да се забележи придържане към традиционните стереотипи и възприятия за хората и дори половете, макар да се появява гъвкавост, свързана с различни течения или членовете на *LGBT* общността. Тази промяна не подлага на преценка традиционните характеристики и стереотипи за хората и половете, а ги прави достъпни, гъвкави и „приети“ за представители на двата биологични пола (едни от най-влиятелните и известни *beauty* гурута в *Youtube* и социалните мрежи са гей мъже).

Без значение от сексуалността на потребителите и към кой биологичен пол се причисляват те, традиционните характеристики, свързани с мъжкия и женския пол като тип поведение

и излъчване, се запазват при голяма част от тях, но в същото време се нормализират и такива, които са смятани за непривични извън сексуалната ориентация на индивида, т.е. традиционните схващания за мъжете и жените стават по-гъвкави. Това се дължи и на промяната на схващанията за красота и смесването на различните култури и дори черти, характерни за дадена раса. Тук трябва да се направи разграничение между присвояването на култура (*cultural appropriation*) в негативен смисъл и приемането за нормално, например на слабите мъжки тела в противовес на мускулестото тяло и обратното в зависимост от културата – западната и азиатската. Присвояването на култура (*cultural appropriation*) е възприемане на елемент или елементи от една култура или идентичност от членове на друга култура или идентичност. Това може да бъде противоречиво, когато членове на доминираща култура присвояват нещо от културите на малцинствата в неравностойно положение: когато културни елементи от култура на малцинството се копират от членове на доминиращата култура, тези елементи се използват извън техния оригинален културен контекст – понякога дори срещу изрично заявените желания на членовете на първоначалната култура. Присвояването на култури може да включва експлоатация на религиозните и културните традиции, модата, символите, езика и музиката на друга култура, но често това е неизбежно и става естествено, когато се съберат множество култури, а интернет и социалните медии на практика събират на едно място всички култури.

Половите характеристики най-често и ясно се представят чрез профилните снимки и като цяло чрез снимките на потребителите. Профилната снимка невинаги отговаря на реалния Аз (Suh, 2013). Това може да се обясни с факта, че потребителите са склонни да избират профилни снимки, които подобряват тяхната физическа привлекателност, без да бъдат оценявани като измамни (Hancock and Toma, 2009). Момичетата са по-склонни да избират снимки на профила, които са съблазнителни в сравнение с момчетата (Kapidzic and Herring, 2015). Счита се също, че нарцисизмът е влияещ фактор при избора на профилна снимка, тъй като нарцисистичните потребители са по-склонни да избират профилни снимки, които подчертават тяхната възприемана привлекателност. Възможно е дори да има отрицателен ефект върху психологическото благосъстояние на потребителя, когато възникнат негативни възприятия по отношение на неговия образ (Aronson et al., 2010, p. 170–200). Снимката на профила в социалните мрежи има основна роля при изграждането на положителната идентичност на потребителите, тъй като те могат да променят често снимките на профила, за да тестват различни идентичности (Hum et al., 2011). Информация за потребителя, като местоположението му, придружителите и времето, когато е направена снимката, може да бъде получена от самата снимка (Karakayali and Kilic, 2013). Пиърсън (2010, p. 84–95) предполага, че само чрез осъзнаване и спазване на имплицитните правила за поведение, свързани с определена социална среда или общност, може да се създаде положителен виртуален образ за потребителя. Фактори като естетически предпочитания, цветови палитри или избор на обект имат огромно въздействие върху имиджа на потребителя. Грешният избор може да има отрицателно въздействие върху потребителя. Склонността на потребителя към визуално създаване, манипулиране и внедряване е жизненоважна част от цялостната индивидуална и социална стратегия за управление на впечатленията за създаване на визуален аспект, който има значение за онлайн впечатленията. Потребителите понякога стигат дотам да гарантират, че снимките на профила им проектират професионален имидж в подкрепа на бъдещи перспективи за работа. Начинът, по който се възприемат снимките, може да подскаже на потребителите как са възприети техните претенции за принадлежност към дадена общност или за дадена личност. Липсата или малкото на брой лайкове, или негативните коментари могат да окажат негативно влияние и върху тяхното самочувствие и съответно самооценка и психическо състояние. Има и случаи, в които перфектните образи, тела и постижения,

споделени в онлайн социалните мрежи, също повлияват негативно върху самочувствието и самооценката на индивидите, без да са свързани с конкретна тяхна снимка или дейност онлайн (в резултат на това се смята, че онлайн социалните мрежи оказват и негативно влияние върху развитието на хранителни разстройства: вж. Mabe et al., 2014).

Макар полът да не е от ключово значение, все пак някои от основните характеристики, които се свързват с него, оказват влияние дотолкова, че насочват стратегиите, прилагани за изграждането на образа. Например нуждата да подчертаят своите нежни женствени ценности като своя съкровена същност, може да мотивира момичетата да предпочитат снимки, направени на красиви места или където се случва нещо интересно, макар това да е търсен ефект и за редица мъже онлайн. Интересът на момичетата към избора на снимки, в които собственичката на профила е заобиколена от *значими* други, може да се свърже с нуждата им да наблягат повече на изграждането на груповата идентичност онлайн, както предполага Страно (Strano, 2008). Освен това момичетата биха могли да са гледали на всички тези аспекти като на „правилното“ нещо, което трябва да се каже, с надеждата така да се създаде „социалното идеално Аз“ (Cooley, 1964/1902).

Момчетата изглеждат по-малко взискателни в изборите, засягащи SNSs профилите им. Тези различия при половете се обясняват с разликите в социализирането, доколкото за жените се смята, че вземат повече предвид евентуалните случайности, които могат да възникнат между тях и другите (Higgins, 1991). Поради процеса на социализация според пола момичетата биха могли да се ориентират в посоката, зададена от напътствията на значимите им хора, а момчетата – в посоката на своите собствени напътствия за саморегулация (Cross and Madson, 1997; Hoffman, 1973, 1977).

Дейвис (Davis, 2012) представя нов начин за разбирането на различните лични и социални фактори, които допринасят за това привеждане в съответствие, което може да помогне на хората да се ориентират в напрежението между мултиплицирането и последователността онлайн. Младежите например се движат в различна степен около четири сфери онлайн: отговорностите към себе си, междуличностните взаимоотношения, онлайн социалните норми и ценностите на ниво общност. Тези сфери служат за ограничаването на множеството възможни „Аз-ове“ на потребителите, макар да е възможно и да се конфронтират. Това може да се отнесе и към останалите потребители на онлайн социалните мрежи. Тези сфери са измежду основните, с които се съобразяват и около които се ръководят всички хора, дори и в офлайн среда.

Тъй като културната обстановка за потенциални срещи, приятели и служители се премества от взаимодействие лице в лице чрез лични уеб страници, процесите, свързани с управлението и формирането на впечатления, се променят. Потребителите имат качествено различен принос за преценката, когато са представени с лични уеб страници, отколкото когато са лице в лице. Една от ключовите думи за впечатленията в реално време онлайн е социалната експресивност, макар да има качествени различия в двете социални среди, хората, които проявяват невербална експресивност в социалното взаимодействие в реално време, я изразяват и в социалните мрежи, следователно съществуват социални аналогии между двата източника. Вайсбух и колеги (Weisbuch et al., 2009) са едни от първите, които показват, че има съответствие между първите впечатления от наблюденията на поведението в реалния свят и тези от онлайн профилите. Първите впечатления онлайн дават валидни данни и информация за авторската спонтанност офлайн. Това показва, че, освен ако целенасочено не се стремим да изградим изцяло нова и различна идентичност онлайн, тя има много общо с нашата реална/офлайн идентичност – последната е основата, на която се извършват „разкрасителни“ процедури онлайн, за да я шлифоваме.

С множеството различни идентичности, които могат да бъдат намерени в мрежата, е възможно повечето профили да се поставят в някаква рамка. Въпреки това нито един профил не

е изцяло еднакъв с останалите, както е и в реалния свят. Всички хора изграждат своите идентичности онлайн, както и офлайн, в резултат на различни фактори, определящи идентичността им. Всички те имат различна сексуалност, която управлява живота им и следователно техните профили изглеждат различно, въпреки това сходство може да се изведе от изискванията на конкретната социална мрежа и групите, към които принадлежим, например аниме фенове, майки, запалени фенове на даден спорт – важни характеристики, които до голяма степен ни изграждат като личности или са значителна част от нас като личности.

Различните платформи изискват различни действия, следователно различни идентичности. Например *LinkedIn* е предназначен за бизнес взаимоотношения, така че когато използваме тази платформа, бихме искали да се представим като професионалисти. Това би означавало да подберем специална наша снимка за профилна, която да ни представя в подходяща светлина – професионално. Необходимо е да се избягва и жаргон или непрофесионален език. Това е в противоречие с начина, по който повечето хора използват *Facebook*, *Instagram* или *Twitter*. Въпреки това поради смесването на публиките е възможно нашите работодатели или бъдещи работодатели да имат достъп и до нашите профили в останалите социални мрежи.

Има и много различни етични съображения при публикуване онлайн и формиране на нашата онлайн идентичност. Етичните съображения са същите, които възникват при взаимодействието с останалите и офлайн, но когато е онлайн, има по-малък шанс да се защитим, а всички публикации са по същество перманентни, така че онлайн потребителите трябва да бъдат по-внимателни, отколкото в реалния живот. Избягването на противоречиви мнения винаги е било добър ход за избягване на нежелани конфликти онлайн и придобиване на негативна и нежелана репутация, тъй като аудиторията онлайн взема бързи решения, без хората да се интересуват от различни мнения или да потърсят допълнителна информация, за да проверят дадено заключение или твърдение. Подобно поведение е характерно и за реалния свят, но онлайн е много по-често и последиците за потребителите са много по-дълготрайни и могат да повлияят и върху офлайн дейността и психиката им като цяло.

Всичко това показва, че има няколко начина за управление на онлайн идентичността ни: има потребители, които се стараят да няма разлика в съдържанието, което публикуват в различните си профили онлайн (аудиторията не се взема под внимание), и потребители, които съобразяват съдържанието, което публикуват в различните си профили (тук дейността и поведението на индивидите в онлайн социалните мрежи е съобразено с техните характеристики, цел и аудитория). Наличието на тези два основни типа потребители не означава, че едните създават нови и различни от реалността личности, за разлика от другите. Както вече видяхме, ядрото на тези идентичности е валидно и за офлайн идентичностите ни, но конкретната роля/и се различават подобно на динамиките в реалната среда.

Единичната/унифицираната идентичност в различни мрежи може да има както предимства, така и недостатъци. Тя позволява на човек да установи по-достъпно присъствие и да може да бъде от полза за общността (Costa and Torres, 2011), демонстрирайки надеждност и автентичност пред аудиторията си (Hogan, 2010).

Липсата на разграничение между персонажите и различните идентичности и страни на потребителите в онлайн социалните мрежи може да доведе до отрицателни резултати – има редица примери за учители, служители в администрации и др., които са изгубили работата си в резултат на неподходящо съдържание, публикувано в профилите им в социалните мрежи, най-често това става във *Facebook*, което показва необходимостта от използване на повече от една регистрация в една и съща социална мрежа поради смесването на аудиториите (финста (*finsta*) профилите са подобен пример, използван първоначално от известни личности). Това поражда и липса на поверителност (Costa and Torres, 2011).

За разлика от единичната/унифицираната идентичност, множествената онлайн идентичност позволява да се отделят различните идентичности на индивида и да се приспособят към съответната аудитория и контекст, макар да съществува опасност да доведе до проявяване на неавтентичност или липса на почтеност. Тя изисква и повече усилия за управление множеството профили (University of Southampton, 2017).

Тези разграничения са прекалено общи и са свързани основно с начина, по който се третират публиките онлайн, но могат да послужат за отправна точка, на основата на която да се определят основните типове онлайн идентичности и способите за тяхното изграждане, подобно на реалната среда. Друга значима насока за бъдещи изследвания, която може да изхожда от типовете онлайн идентичности, е степента на неудовлетвореност от реалната ни идентичност/реалния ни „Аз“ и степента, в която искаме да се променим и да превърнем онлайн фантазиите в офлайн реалност и отражението ѝ върху психиката ни и физическото ни състояние.

Литература

Миленкова, В. (2015) „Ценности в българска среда“, *Проблеми на постмодерността*, 5 (3), с. 264–278.

Стойкова, П. (2015) „Ключови ценности в днешното българско общество“, *Проблеми на постмодерността*, 5 (3), с. 288–295.

Aronson, E., Wilson, T. D. and Akert, R. M. (2010). *Social Psychology*. 7th edn. New Jersey: Prentice Hall.

Barker, V. (2012) ‘A Generational Comparison of Social Networking Site Use: The Influence of Age and Social Identity’, *International Journal of Aging and Human Development*, 74(2), p. 163–187.

Baumeister, R. E. (1998) ‘The Self’, in Gilbert, D. T., Fiske, S. T. and Lindzey, G. (eds.). *Handbook of social psychology*. 4th edn. New York: McGraw-Hill.

Beddington, J. (2013). Future Identities Changing Identities in the UK: the Next 10 Years, *Foresight*. Available at: https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/273966/13-523-future-identities-changing-identities-report.pdf (Accessed: 21 July 2021).

Blanton, H. et al. (1999) ‘When Better-than-others Compare Upward: Choice of Comparison and Comparative Evaluation as Independent Predictors of Academic Performance’, *Journal of Personality and Social Psychology*, 76(3), p. 420–430.

Boyd, D. and Heer, J. (2006) ‘Profiles as Conversation: Networked Identity Performance on Friendster’, *Proceedings of the Hawai’i International Conference on System Science (HICSS–39)*. Available at: <http://www.danah.org/papers/HICSS2006.pdf> (Accessed: 01 August 2021).

Burnett, G. (2000) ‘Information Exchange in Virtual Communities: A Typology’, *Information Research*, 5 (4). Available at: <http://informationr.net/ir/5-4/paper82.html> (Accessed 11 April 2021).

Burke, P. J. (1980) ‘The Self: Measurement Implications From a Symbolic Interactionist Perspective’, *Social Psychology Quarterly*, 43, p. 18–29.

Burke, P. J. and Stets, J. E. (1999) ‘Trust and Commitment Through Self-verification’, *Social Psychology Quarterly*, 62, p. 347–366.

Buunk, B. P. , Gibbons, F. X. and Buunk, A. P. (1997) *Health, Coping and Well-being: Perspectives from Social Comparison Theory*. London: Psychology Press.

Buunk, A. P. , Gibbons, F. X. and Visser, A. (2002) ‘The Relevance of Social Comparison Processes for Prevention and Health Care’, *Patient Education and Counseling*, 47, p. 1–3

Buunk, A. P. and Gibbons, F. X. (2007) ‘Social Comparison: The End of a Theory and the Emergence of a Field’, *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 102 (1), p. 3–21.

- Cast, A. D. and Burke, P. J. (1999) *Integrating Self-esteem into Identity Theory*. Portland: Pacific Sociological Association.
- Chester, A. (2004) *The Real Online: Identity Play on the Internet* [unpublished doctoral dissertation]. Melbourne: University of Melbourne.
- Collins, R. L. (2000) 'Among the Better Ones: Upward Assimilation in Social Comparison', in Suls, J. and Wheeler, L. (eds.) *Handbook of social comparison*, p. 159–172. NY: Kulwer Academic/Plenum.
- Cooley, C. H. (1902/1964) *Human Nature and Social Order*. NY: Charles Scribner's Sons.
- Coopersmith, S. (1967) *The Antecedents of Self-esteem*. San Francisco: W. H. Freeman & Co.
- Costa, C. and Torres, R. (2011) 'To Be or Not to Be, the Importance of Digital Identity in the Networked Society', *Educação, Formação & Tecnologias (Specia)*, p. 47–53.
- Couch, C. J., Saxton Jr., S. L. and Katovich, M. A. (eds.) (1986) *Studies in Symbolic Interaction: The Iowa School (Volumes A and B)*. Greenwich: JAI Press.
- Cross, S. E. and Madson, L. (1997) 'Models of the Self: Self-construals and Gender', *Psychological Bulletin*, 122, p. 5–37.
- Davis, K. (2012) 'Tensions of Identity in A Networked Era: Young People's Perspectives on the Risks and Rewards of Online Self-expression', *New Media and Society*, 14(4), p. 64.
- De Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Fearon, J. (1999) *What Is Identity (As We Now Use The Word)?*. Available at: <https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf> (Accessed: 07 September 2021).
- Festinger, L.U. (1954) 'A Theory of Social Comparison Processes', *Human Relations*, 7, p. 117–140.
- Feinstein, B. A. et al. (2013) 'Negative Social Comparison on Facebook and Depressive Symptoms: Rumination as a Mechanism', *Psychology of Popular Media Culture*, 2, p. 161–170.
- Franks, D. D. and Marolla, J. (1976) 'Efficacious Action and Social Approval as Interacting Dimensions of Self-esteem: A Tentative Formulation through Construct Validation', *Sociometry*, 39, p. 324–341.
- Gecas, V. and Burke, P. J. (1995) 'Self and Identity', in Cook, K., Fine, G. A. and House, J. S. (eds.) *Sociological Perspectives on Social Psychology*. Boston: Allyn and Bacon.
- Gere, C. (2002) *Digital Culture*. London: Reaktion Books.
- Goffman, E. (1956/1990) *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Goffman, E. (1966) *Behavior in Public Places*. New York: Free Press.
- Granovetter, M. (1983) 'The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited', *Sociological Theory*, 1, p. 201–233.
- Hatoss, A. (2012) 'Where are you from? Identity construction and experiences of "othering" in the narratives of Sudanese refugee-background Australians', *Discourse & Society*, 23, p. 47–68.
- Heatherton, T. F. and Polivy, J. (1991) 'Development and validation of a scale for measuring state self-esteem', *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, p. 895–910.
- Herring, S. and Kapidzic, S. (2015) 'Teens, Gender, and Self-Presentation in Social Media', in Wright, J. D. (ed.) *International encyclopedia of social and behavioral sciences*, 2nd edn. Oxford: Elsevier.
- Higgins, E. T. (1991) 'Development of Self-regulatory and Self-evaluative Processes: Costs, Benefits, and Tradeoffs', in Gunnar, M. R. and Sroufe, L. A. (eds.) *Self Processes and Development*, p. 125–166. New Jersey: Erlbaum.
- Hitlin, S. (2003) 'Values as the Core of Personal Identity: Drawing Links between Two Theories of Self. Special Issue: Social identity: Sociological and Social Psychological Perspectives', *Social Psychology Quarterly*, 66, p. 118–37.

- Hogan, B. (2010) 'The Presentation of Self in the Age of Social Media: Distinguishing Performances and Exhibitions Online', *Bulletin of Science Technology & Society*, 30(6), p. 377–386.
- Hoffman, L. (1973) 'Early Childhood Experiences and Women's Achievement Motives', *School Psychology Digest*, Z, p. 18–23.
- Hoffman, L. W. (1977) 'Changes in Family Roles, Socialization, and Sex Differences', *American Psychologist*, 32, p. 644–657.
- Howson, A. (2004). *The Body in Society: An Introduction*. Oxford: Polity Press.
- Hu, C., Zhao, L. and Huang, J. (2015) 'Achieving Self-congruency? Examining Why Individuals Reconstruct Their Virtual Identity in Communities of Interest Established Within Social Network Platforms', *Computers in Human Behavior*, 50, p. 465–475.
- Huang, J., Kumar, S. and Hu, C. (2021) 'A Literature Review of Online Identity Reconstruction', *Frontiers in Psychology*. Available at: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2021.696552/full> (Accessed: 26 June 2021).
- Hum, N. J. et al. (2011) 'A Picture Is Worth a Thousand Words: A Content Analysis of Facebook Profile Photographs', *Computers in Human Behavior*, 27(5), p. 182–183.
- James, W. (1890) *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt.
- Karakayali, N. and Kilic, A. (2013) 'More Network Conscious Than Ever? Challenges, Strategies, and Analytic Labor of Users in the Facebook Environment', *Journal of Computer-Mediated Communication*, 18 (2), p. 175–193.
- Kernis, M. H. (1993) 'The Roles of Stability and Level of Self-esteem in Psychological Functioning', in Baumeister, R. F. (ed.) *Self-esteem: The Puzzle of Low Self-regard*. New York: Plenum Press, p. 167–182.
- Mabe, A. G., Forney, K. J. and Keel, P. K. (2014) 'Do You "Like" My Photo? Facebook Use Maintains Eating Disorder Risk', *International Journal of Eating Disorders*, 47(5), p. 516–523.
- Marsh, H. W., Kong, C. K. and Hau, K.T. (2000) 'Longitudinal Multilevel Models of the Big-Fish-Little-Pond Effect on Academic Self-Concept: Counterbalancing Contrast and Reflected-Glory Effects in Hong Kong Schools', *Journal of Personality and Social Psychology*, 78, p. 337–34.
- Papacharissi, Z. (2002) 'The Self Online: The Utility of Personal Home Pages', *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, p. 346–368.
- Pearson, R. (2008) 'All the World Wide Web's a Stage: The Performance of Identity in Online Social Networks', *First Monday*, 14 (3). Available at: <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/download/2162/2127> (Accessed: 12 April 2019).
- Pearson, R. (2010) 'Fandom in the Digital Era', *Popular Communication. The International Journal of Media and Culture*, 8 (1), p. 84–95.
- Rosenberg, M. (1979) *Conceiving the Self*. New York: Basic Books.
- Slay, H. S. and Smith, D. A. (2011) 'Professional identity construction: using narrative to understand the negotiation of professional and stigmatized cultural identities', *Human Relations*, 64, p. 85–107.
- Snyder, C., Cheavens, J. and Sympson, S. (1997) 'Hope: An Individual Motive for Social Commerce', *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, 1, p. 107–118.
- Strano, M. (2008) 'User Descriptions And Interpretations of Self-Presentation Through Facebook Profile Images', *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace*, 2 (2), p. 530–535.
- Stryker, S. (1980) *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. Menlo Park: Benjamin Cummings.
- Suh, A. (2013) 'The Influence of Self-discrepancy between the Virtual and Real Selves in Virtual Communities', *Computers in Human Behavior*, 29, p. 246–256.

University of Southampton (2017) *What is your network identity?*. Available at: <https://www.futurelearn.com/courses/learning-network-age/3/steps/263025> (Accessed: 01 April 2020).

Vrugt, A. and Koenis, S. (2002) 'Perceived Self-efficacy, Personal Goals, Social Comparison, and Scientific Productivity', *Applied Psychology. An International Review*, 51 (4), p. 593 – 607.

Weisbuch, M. Ivcevic, Z. & Ambady, N. (2009) 'On Being Liked on the Web and in the "Real World": Consistency in First Impressions across Personal Webpages and Spontaneous Behavior', *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 45 (3), p. 573-576.

ОСНОВНИ ПРАВА НА ЛИЦАТА С ПСИХИЧЕСКИ УВРЕЖДАНИЯ – КОНСТИТУЦИОННИ ИЗМЕРЕНИЯ

Илиана Божуклиева

Резюме: Фундаменталните права на личностите с психически увреждания се оказаха проблем в България. Българската конституция номинално гарантира специална защита на тези личности, но на практика проблемът с тяхната правоспособност осуетява реалното упражняване на тези техни фундаментални права.

Ключови думи: фундаментални права на личностите с психически увреждания, специална правна защита, конституционни измерения, равноправие.

FUNDAMENTAL RIGHTS OF PEOPLE WITH MENTAL DISABILITIES: CONSTITUTIONAL ASPECTS

Iliana Boyuklieva

Abstract: Fundamental rights of people with mental disabilities turned out to be an issue in Bulgaria. The Bulgarian Constitution nominally guarantees special protection for these people, but in practice the problem with their legal capacity deprives them from actually exercising their fundamental rights.

Keywords: fundamental rights of people with mental disabilities, special legal protection, constitutional dimensions, equality of rights.

Правата на човека са социално утвърдени и правно признати ценности, свързани със съществуването на човешката личност във физически, в духовен, в социален аспект. Възникнали от концепциите на естественоправните школи, основните права исторически са закрепени като неотменими публични субективни права във върховния закон на всяка демократична държава, както и в нашата Конституция. Конституционните норми гарантират граждански, политически, социално-икономически и културни права за всеки индивид и това е едно от най-съществените постижения на българския конституционализъм (Ананиева, 2014). Връзката между основните права и Конституцията е толкова тясна, че според Велко Вълканов (1990) терминът „конституционни права“ се превръща в синоним на основни права. През последното десетилетие в България и особено след симптоматичното осъдително Решение на Европейския съд за правата на човека (ЕСПЧ), Голяма камера, от 17 януари 2012 г. по делото *Станев срещу България* (Европейски съд по правата на човека, 2012) все по-често се обсъждат проблемите на лицата с психически увреждания да упражняват основните си права. В т. 134 от съдебното решение ЕСПЧ стига до следните изводи: „... властите са обосנוвали решението си за настаняване с простата причина, че семейството на жалбоподателя не е склонно да се грижи за него и че той има нужда от социална помощ. Властите не са разгледали въпроса дали други, по-малко ограничителни мерки за личната свобода позволяват да се окаже необходимата помощ. Впрочем подобни мерки е могло да бъдат предвидени, тъй като българското законодателство предвижда широка гама от социални услуги, като например лично подпомагане, рехабилитационни центрове, специални помощи и пенсии. Следователно властите не са осигурили правилен баланс между социалните потребности на лицето и правото му на свобода. Би било неправилно и противоречащо на целта на член 5 едно задържане да се обоснове с чисто социални съображения“ (пак там).

От една страна, в нашата конституция е инкорпорирана особената закрила на лицата с психически увреждания, което се явява гаранция за защитата на техните права и интереси, на правата и интересите на трети лица и на обществото като цяло. Но от друга страна, след ратификацията на Конвенцията на ООН за правата на хората с увреждания (за краткост КПХУ) и обнародването ѝ в ДВ, бр. 12 от 2012 г., в сила от 21 април 2012 г. (Министерство на труда и социалната политика, 2012) все по-остро започва да се поставя въпросът доколко българското законодателство съответства на чл. 12 от КПХУ. Международноправната норма изисква българската държава до осигури хората с увреждания навсякъде да се признават като правни субекти (чл. 12, пар. 1), да е призната тяхната правоспособност и дееспособност наравно с всички останали във всички сфери на живота (чл. 12, пар. 2), да се предприемат подходящи мерки за осигуряване на достъп на хората с увреждания до необходимата им подкрепа за самостоятелно упражняване на техните права (чл. 12, пар. 3). Нещо повече, от България се очаква да гарантира, че всички мерки, които се отнасят до самостоятелното упражняване на права от хората с увреждания, съдържат в себе си подходящи и ефективни гаранции срещу злоупотреба в съответствие с международното право в областта на правата на човека, включително мерките да зачитат волята и предпочитанията на хората с увреждания, да не позволяват конфликт на интереси или неправомерно влияние, да са пропорционални и пригодени към лицето, да подлежат на редовен преглед от страна компетентен, независим и безпристрастен орган или съдебна инстанция.

В България от десетилетия лицата с психически увреждания подлежат на пълно или ограничено запрещение, поради което са или напълно недееспособни, или ограничено дееспособни. Дори на конституционно равнище е изведена забрана за лицата, поставени под запрещение, да избират държавни и местни органи и да участват в допитвания до народа (чл. 42, ал. 1, КРБ). И тази конституционна забрана е подложена на критика в едно от последните

решения на ЕСПЧ от 15 февруари 2022 г. по делото *Анатолий Маринов срещу България*, жалба № 26081/17 (Европейски съд по правата на човека, 2022): „Съдът [обръща внимание], че третирането на всички лица с интелектуални или психиатрични увреждания като еднородна група е спорно и ограничаването на техните права трябва да подлежи на строг контрол... Поради това Съдът заключава, че безразборното отнемане на изборителните права на жалбоподателя – без индивидуализиран съдебен контрол и единствено въз основа на факта, че психичното му увреждане е налагало поставянето му под ограничено запрещение – не може да се смята за пропорционално на легитимната цел на ограничаването на правото на глас [...]“.

В този контекст логично възниква въпросът дали лицата с психически увреждания, които номинално се ползват от особената закрила на държавата, действително я получават в контекста на съществуващата българска правна система и действащото българско законодателство. Целта на настоящата статия е да стартира анализа на този въпрос, като очертае конституционните текстове, които намират пряко и непряко отношение към основните права на лицата с психически увреждания, както и да обследва конституционните измерения на основните права на лицата с психически увреждания, съпоставяйки ги с КПХУ.

Към настоящия момент българското законодателство лишава лицата с психически увреждания от дееспособност чрез института на запрещението (пълно или ограничено), което на практика води изключването на тези лица от участие в обществения, политическия и икономическия живот или ограничено такова. А така се стига и до ограничаването, респективно лишаването им в голяма степен от възможността да упражняват основни права. Същите са силно зависими при задоволяване на своите потребности от волята и действията на други лица. Нещо повече, те са изключени от кръга на правните субекти, които могат да търсят по съдебен ред защита на накърнени права и законни интереси, а това е в противоречие с ангажиментите на българската държава по чл. 12 и чл. 13 от КПХУ да осигури равнопоставеност и подходящи подкрепящи мерки и ефективни гаранции за упражняване на правата. Нещо повече, действащият правен режим на лицата с психични увреждания следва внимателно да бъде преценен и от гледна точка на принципа за равенство и забрана за дискриминация по чл. 6, ал. 2 от Конституцията на Република България. На следващо място под въпрос е доколко тези лица могат ефективно да упражняват конституционното си право на защита, когато са нарушени или застрашени техни права и законни интереси (чл. 56, КРБ). Също така съм на мнение, че имат основание застъпниците за радикална реформа в режима на запрещението в България, защото този модел е не просто остарял и анахроничен, но и несъвместим със съвременните принципи на демокрацията, хуманизмът и правовата държава.

Основните права на лицата с психически увреждания в действащата Конституция на Република България

Конституцията на Република България от 1991 г. е с типично либерално-демократичен характер, продиктуван от промените на обществено-политическите отношения от комунистически режим към процесите за установяване на демокрация (Стойчев, 2002, 91–93). Като основни конституционни принципи са прогласени хуманизмът, демокрацията, свободната стопанска инициатива, непосредственото действие на конституционните разпоредби, основните права на човека и гражданина. Сегашно действащата Конституция на Република България силно подчертава значимостта на основните права и това се дължи на факта, че макар и закрепени на конституционно ниво, основните права на отделния индивид по време на действието на предходните две конституции са тежко нарушавани. Някои нарушения са имали и масов характер, например създадени са лагери, които са служели за погазване на основните права чрез прякото психологическо и/или физическо насилие; създадени са трудови кооперативни

земеделски стопанства, където принудително са включвани хората; създадена е системата на извънредните съдилища, като са образувани съдебни процеси за предварително разпоредени убийства и смъртни присъди. Така в *Основните права на гражданите в НРБ и тяхната правна защита* Вълканов посочва, че развитието на обществените отношения преминава през сериозни и груби нарушения на основните права по време на тоталитаризма, когато правата на отделния човек са били изведени от социалния им контекст и противопоставени на обществените интереси (Вълканов, 1990, с. 54). Именно това е една от предпоставките да се роди нов обществен ред, основан на ценностите на демократичната, правовата и социалната държава. Като на конституционно ниво е въведен обширен списък на основни права, базиран на принципа на равноправието. Силно впечатление прави, че именно съвременната ни Конституция урежда основните права непосредствено след гл. I „Основни начала“, като в гл. II „Основни права и задължения на гражданите“ е разгърнат широк каталог на основни права, подчертавайки значимостта им. А изрично още в преамбюла е прогласен като върховен принцип правата на личността, нейното достойнство и сигурност, като ясен знак за достигнатото обществено развитие на българския суверен и осъзната обществено-социална потребност от фундаментално зачитане на личността. Защитата и утвърждаването на личността е изначалната крайна цел на конституционното право, което се отразява в признаването на човешкото достойнство (Bechi and Mathis, 2019) като върховна ценност в държавата и обществото, неразривно свързано с принципа на свобода, конкретизиран в широк спектър основни права. Така отделният човек е поставен в центъра на съвременния конституционализъм, твърди Арнолд в *Съвременен конституционализъм и интеграция* (2019, 147–175). А това е очертано и в нашата съвременна конституционна уредба. Основните права са прокламирани като неотменими, като дава гаранция и въвежда задължение гражданите да спазват и изпълняват законите, зачитайки правата на другите. В нашия действащ върховен закон се осигурява определена закриляна област на свобода и равенство – това е обхватът на всяко основно право.

Така, от една страна, именно това е предпоставката за гарантиране на равноправието и за лицата с психически увреждания като специфични субекти на основни права, а ограничения могат да бъдат въведени само с цел защита на конституционните права на всеки член на обществото и на обществото като единно цяло. В този смисъл източник на ограничения според Емилия Друмева (2018) могат да бъдат „самите основни права, основните права на другите, и защитените от Конституцията блага. На конституционно ниво не се допуска злоупотреба с тези права, единствено съображения от конституционен порядък могат да оправдаят ограничаването на основните права – например при обявена война, извънредно положение, ограничения са предвидени и при упражняването на изборителните права – поставените под запрещение и изтърпяващите наказанието лишаване от свобода са лишени от изборителни права, както и в случаите, когато това е необходимо и е уредено със закон – например при задържане на обвиняем за 24 ч. В конституционната теория и практика е утвърдено правилото, че тъй като основните права са установени в конституцията, всички ограничения на правата трябва да могат да бъдат основани и изведени от нея, в противен случай дадено ограничение на основни права ще е противоконституционно. Тази конструкция в конституционната теория е известна като „граница на ограничаването“. В тази връзка следва да се посочи, че ограничаване на конституционно ниво е допуснато от нашия върховен закон по отношение на упражняването на активно и пасивно изборително право за две категории лица – поставените под запрещение и изтърпяващите наказание лишаване от свобода. Като в категорията на лицата, поставени под запрещение, попадат и лица с психически увреждания, на които е отнета дееспособността чрез процедура за поставяне под запрещение, регламентирана в разпоредбите на чл. 336–340 от Гражданския процесуален кодекс. На практика обаче възниква

проблем с отмяната на запрещението, тъй като едно лице с отнета дееспособност е законово възпрепятствано само да инициира производство за отмяна на запрещението, което считам, че може да се класифицира извън конституционната конструкция „граница на ограничаването“. Съответно намирам, че е налице индиректно, косвено ограничение на конституционното право на защита при нарушени или застрашени права, прогласено в чл. 56 от Конституцията именно за тези лица, които са възпрепятствани сами да търсят закрила при нарушени или застрашени права. В тази връзка мнението на Валентина Попова (2012), че на законодателят не му е стигнало нито времето, нито силите да обърне внимание на спецификата на съдебното производство за поставяне, респективно за отмяна на запрещението заслужава внимание и следва да се преосмислят досегашните законови механизми за отмяната на запрещението, съответно за възстановяване на отнетата дееспособност. В този смисъл към кръга на легитимните субекти да иницират отмяна на пълно запрещение *de lege ferenda* следва да се добави и самото лице, което е поставено под запрещение, с оглед възможно най-добра защита на собствени права и интереси.

А от друга страна, основните права на лицата с психически увреждания, съобразно действащата Конституция на Република България, имат както директни, така и косвени конституционни измерения. Върховният ни закон, следвайки принципа „Всички хора се раждат свободни и равни по достойнство и права“, осигурява директно и индиректно основните права на лицата с психически увреждания. Съответно някои основни права по отношение на лицата с увреждания, включително и тези с психически увреждания, присъстват директно като принцип на правовата и социалната държава, която осигурява конституционната закрила на гражданите, но също така е въведена и особена закрила за лицата с психически увреждания. В този смисъл прави впечатление, че чл. 51, ал. 3 от Конституцията гарантира „особена закрила за лицата с физически и психически увреждания на държавата и обществото“. Също така в чл. 48, ал. 2 е прогласено, че държавата гарантира и правото на труд на лицата и с физически, и с психически увреждания. Считам, че визираните конституционни разпоредби имат пряко отношение за лицата с психически увреждания и им гарантират основни права. Чрез тях са прогласени основни права, касаещи тази категория лица, а именно правото на закрила и правото на труд.

Но освен директни конституционни разпоредби са налице и такива, които индиректно се отнасят за правата на лицата с психически увреждания. Например чл. 28, който гарантира право на живот на всеки, и чл. 29, който забранява прилагането на „мъчение, на жестоко, безчовечно или унижаващо отношение, както и на насилствена асимилация“ и „подлагането на медицински, научни или други опити“ без доброволно съгласие, косвено се отнасят и за лицата с психически увреждания, без изрично да са посочени. Т.е. над никое човешко същество не може да се прилага насилие под каквато и да било форма и за каквито и да било цели. Така дори лицата с увреждания да не са изрично упоменати, то тези конституционни разпоредби се отнасят и за тях, осланяйки се на принципите за равенство и хуманизъм. По същия начин косвено приложение намират и редица други конституционни норми, отнасящи се за основните права – правото на защита при нарушени или застрашени права или законни интереси, правото на жалби, петиции и предложения до държавни органи, правото за избор за местожителство, правото на лична свобода и неприкосновеност и други.

Като цяло Конституцията на Република България не съдържа разгърнати текстове за правата на лицата с психически увреждания. Повечето от тях се извеждат от категорията на личните и социалните основни права на всеки гражданин. Тук следва да се посочи, че в еволюционно отношение основните права поетапно придобиват категоризация, която намира място и в съвременните конституции на демократичните държави, както и в нашата Конституция. Така Стефан Стойчев (2002) категоризира основните права, разделяйки ги на:

граждански и политически, икономически и социални, съобразно *Всеобщата декларация за правата на човека* на ООН. Според Емилия Друмева конституционно признатите основни права се делят на: „I. индивидуални права и свободи, наричани лични – това са отбранителните права (свобода от намесата на държавата); II. права в икономическата, социалната и културна сфера – това са съпричастни права; III. политически права; IV. права на чистата околна среда“ (1998, с. 627). А Евгени Танчев предпочита класификацията, известна като „диференциация на поколения права“: първо поколение – лични и политически права; второ поколение – социално-икономически права; трето поколение – права върху национални и общочовешки ценности, за развитие на културата и на здравословна и благоприятна околна среда (Танчев, 2002, с. 71). В правната наука като най-съвременен е утвърден възгледът за обособяване на трите поколения (генерации) основни права на Карел Вашак (Vašák, 1977), който се появява най-късно и отчита хронологията на зараждането и еволюцията на основните права, предпочитан и от Евгени Танчев (2002), а и струва ми се, най-подходящ с оглед актуалността и съвременните тенденции в конституционната теория и практика. Съобразно този възглед първата генерация са личните (гражданските) и политическите права, възникнали след буржоазните революции и като пряка последица от тях; втората са икономическите и социалните права, възникнали през втората половина на XIX в. с цел да гарантират материалната сигурност на индивида – право на обществено осигуряване, право на труд, право на почивка и др.; третата генерация са т. нар. колективни права, които възникват като резултат от постиженията на науката и културното развитие през XX в. Нашият върховен закон провъзгласява трите поколения основни права, инкорпорирайки ги в конституционни разпоредби. Като в последните години се повдига и въпросът за четвърто поколение права – правата, свързани с новите постижения в областта на биологията, химията и медицината, които третираат клонирането, евтаназията, аборта, правото на ембриона на живот, правото на благоприятни условия на живот и др. С тези права се цели очертаването на „моралните граници в развитието на медицината по отношение на отделния индивид“ (Белова-Ганева, 2013, с. 36–37, 48). Но тази генерация права все още не са намерили място нито в нашия основен закон, нито в конституциите на европейските държави.

С оглед инкорпорираните в нашата Конституция „три поколения права“ намирам, че същите са имплицитно приложими и за лицата с психически увреждания, като посочих примери, които позволяват да се очертаят директните и косвените конституционни текстове, отнасящи се до лицата с психически увреждания, и междувременно маркирах някои практически проблеми за упражняването им без претенции за изчерпателност.

Поколенията основни права и лицата с психически увреждания

Първото поколение права обхваща личните или гражданските и политическите права, които са „основата на демокрацията и предпоставка за нейното развитие“ (Стойчев, 2002, с. 232). На първо място – по отношение на личните права в правната доктрина е прието, че те създават условия за развитието на личността и се ограничават вмешателството на държавата в личния живот на гражданите – съответно и лицата с психически увреждания се ползват от същите с оглед издигнатите като върховен принцип права на личността, нейното достойнство, сигурност и равнопоставеност. В обхвата на тази категория попадат правото на живот, правото на лична свобода и неприкосновеност, правото на неприкосновеност на жилището, правото на свободно избиране на местожителство, правото на свобода на съвестта, на мисълта и на религията, правото на свободни убеждения, правото на защита, правото на брак и на семейство и др. В този смисъл от тези права следва да се ползват и лицата с увреждания, тъй като това косвено им е гарантирано от разпоредбите на Конституцията. Например

правото на живот е гарантирано за всички, съответно и лицата с увреждания се ползват от тази конституционна гаранция. Но по отношение на лицата с увреждания и в частност тези с психически увреждания и лишени от дееспособност възникват практически ограничения за упражняване на част от конституционно установените лични права. Така лице с психическо увреждане и лишено от дееспособност е възпрепятствано от възможността да сключва брак, съответно е невъзможно да изгради семейни връзки и отношения. В този смисъл, независимо че това право е прогласено на конституционно ниво за всеки индивид, не всеки би могъл да се ползва от него. В съвременен аспект това е от значение и в личностното, и в социалното развитие на тези лица, които са поставени под запрещение поради психическо увреждане. Същото се отнася и за правото на свободно избиране на местожителство – лицата, поставени под запрещение поради психическо заболяване, са ограничени при упражняването на това конституционно право, често са лишени дори от същото, тъй като не могат самостоятелно да избират своето местожителство.

Важно е да се посочи, че веднъж поставено под пълно запрещение едно лице с психическо увреждане, дори да подобри състоянието си, на практика е лишено от правото самостоятелно да иска отмяна, респективно по косвен път е ограничено от основното право да защити самостоятелно своите права и законни интереси, съответно лишено е от пряк достъп до правосъдие. А това е едно от най-съществените основни граждански права. Запретеното лице *de lege lata* е възпрепятствано само да инициира производство за отмяна на запрещението, което считам за ограничение на конституционното право на защита при нарушени или застрашени права, прогласено в чл. 56 от Конституцията, и което следва да се преосмисли от законодателя, както визирах и по-горе. Правото на защита и достъпът до правосъдие според Нено Неновски (1994) заема централно място в демократичната държава. Това е принцип с непосредствено действие и обвързва всички държавни органи в рамките на компетентността им да съдействат на гражданите да се ползват от него, като законодателят е длъжен да предвиди съответни процедурни правила за гаранцията му. В тази връзка за лицата с физически увреждания са предвидени редица правни механизми, за да имат възможността същите да упражняват това основно право. Принципът за равенството в правото на защита е гарантиран от Конституцията и потвърден от българските процесуалните закони – въведен е и в АПК, и в ГПК, и в НПК. Но за лицата с психически увреждания, поставени под запрещение, е налице ограничен достъпът до правосъдие – лишени са да участват в съдебни производства поради своята недееспособност дори когато това пряко засяга техен интерес, като например отмяната на запрещението и възможността отново да бъдат дееспособни лица.

На следващо място политическите права са свързани с възможностите всеки да участва в политическия живот и осъществяването на публичната власт. А в своята юриспруденция Конституционния съд подчертава, че политическите права се основават на конституционните принципи на демократичността, правовата държава и политическия плюрализъм. По отношение на тази категория права и на основание общочовешките ценности за лицата с увреждания е осигурена законова регламентация за достъпна среда, което гарантира равенство и хуманизъм за лицата в неравностойно положение поради заболяване и дава възможност за участие в политическия живот. Но част от лицата с увреждания, а именно тези с психически увреждания и „поставените под запрещение“ са лишени от политическото право да упражняват избирателни права (Тодорова, 2015) поради ограничаването или лишаването им от дееспособност и това е уредено в самия върховен закон съобразно конституционната конструкция „граница на ограничаването“. В предвидените конституционни изключения на чл. 42, ал. 1 да упражняват активно избирателно право, както и забраната за пасивно избирателно право, прогласено в чл. 65, ал. 1 на действащата Конституция, попадат лицата с психичес-

ки увреждания, които са поставени под запрещение и съответно лишени от дееспособност. Конституционното ограничение за тези лица е въведено „за осигуряване на сигурност и стабилност в правния живот на обществото“ (Павлова, 2002, с. 263). Обаче индиректно лицата, които са психически увредени и лишени от дееспособност, са ограничени от възможността да упражняват другите политически права, прогласени в Конституцията ни, като например правото на политическо сдружаване – като причината е ограничената възможност за лични действия по своя собствена воля и преценка. Тези лица са лишени от това право поради поставянето им в зависимостта от волята на други лица.

Второто поколение права, а именно социално-икономически права, отразяват взаимодействието между гражданите и държавата за изграждане на стабилна социално-икономическа среда, както и за създаването на възможности за задоволяване на материални и духовни ценности (Танчев, 2003). От тези права се ползват и лицата с увреждания, като особена конституционна закрила е прогласена по отношение условията за осъществяване правото на труд в чл. 48, ал. 2, където изрично се казва, че държавата създава условия на труд за лица с увреждания. Така директно за тези лица конституционно отражение намира правото на труд, от една страна. А от друга страна, косвено по отношение на лицата с увреждания отражение намират и конституционните права от тази категория, като правото на защитата и неприкосновеност на частната собственост, правото на синдикално сдружаване, правото на здравно осигуряване и достъп до медицинска помощ, правото на социално осигуряване, правото на образование. Но отново за лицата с психически увреждания, които са лишени от дееспособност, на практика е налице ограничаване, лишаване от възможността да упражняват част от тези конституционно регламентирани социално-икономически права. Например макар и съгласно конституционната норма на чл. 48, ал. 2 държавата да осигурява и създава условия за реализиране правото на труд за лица с физически и психически увреждания, то лицата, лишени от дееспособност поради психическо заболяване, практически не могат да упражнят това право, тъй като са лишени от възможността сами да встъпват в трудови правоотношения чрез изразяване на своята воля самостоятелно (чрез участие в сключването на трудови договори). По аналогия същите са ограничени и от конституционно установени права, като да се сдружават в различни организации, ограничена е и възможността за разпореждане с имуществото, както и възможността да участват в гражданския оборот – да се разпореждат с вещни права, да сключват правни сделки и други действия, тъй като не могат да изразят своята лична воля самостоятелно, а са поставени в зависимост от волята на други лица.

Третото поколение, т.нар. колективни права, на конституционно ниво е отразено в чл. 54 и чл. 55 и представлява възможността всеки да се ползва от националните и общочовешките ценности и да развива културата си в съответствие с етническата си принадлежност, свободата на художественото, научното и техническото творчество, а също така и с правото на здравословна и благоприятна околна среда. Тези права са конституционно гарантирани за всеки, съответно присъщи са и за лицата с увреждания. Те имплицитно са прогласени в Конституцията по отношение на лицата с увреждане, като това осигурява тяхното разгръщане на практика и възможност да се упражняват и от същите. Но и тук е възможно да възникне ограничение за упражняване на тези права от лица с психически увреждания поради невъзможността същите самостоятелно да изразяват волята си и да търсят защита на конкретно засегнато тяхно право от категорията колективни права.

Така се стига до извода, че по отношение на лицата с психически увреждания е възможно практически да бъдат ограничени във възможността да упражняват някои основни права, гарантирани от Конституцията, като така се стига и до нарушаване на конституционната конструкция „граници на ограничаването“.

Международни измерения на основните права на лицата с психически увреждания – съотношение с конституционните

Един от най-значимите международни правни актове, които гарантират основни права на лицата с увреждания, е Конвенцията на ООН за правата на хората с увреждания. Същата прокламира равнопоставеността и възможността за упражняване на основни човешки и граждански права на лицата с увреждания, включително и тези с психически увреждания. КПХУ, акцентирайки върху равнопоставеността на хората с увреждания, подчертава признаването на правоспособността и дееспособността на същите, правото да упражняват самостоятелно гражданските права, да бъде зачетена волята и предпочитанията им. Съответно след ратификацията ѝ в България темата за синхронизирането на чл. 12 и чл. 13 от същата с нашето законодателство става особено актуална. Съгласно КПХУ ратифициралите държави следва да осигурят на хората с увреждания, включително на хората с психически увреждания, възможността чрез лични действия да придобиват права и поемат задължения, както и да упражняват права равнопоставено и без ограничение. Така чл. 12 от КПХУ придобива съществено значение за ефективното упражняване на основни права, предвидени в същата, а и конституционно установени. Но практически тези конституционни права, които са косвено приложими за лицата с психически увреждания, не могат да се упражняват самостоятелно от същите, както посочих и по-горе в примерите с правото за избор на местоживееене, правото на брак и семейство, правото на имуществено разпореждане, правото на сдружаване и т.н. На следващо място, разглеждайки проблема относно основните права на лицата с психически увреждания, следва също така да се засегне и проблемът с процесуалната защита на тези лица. Така, макар и нашата Конституция да проглася, че всеки има право на защита, а също така и КПХУ да изисква държавата да осигури на хората с увреждания ефективен достъп до правосъдие наравно с всички останали, включително чрез предоставяне на процедурни и подходящи мерки за подкрепа с оглед ефективното изпълняване на тяхната роля като преки и непреки участници в съдопроизводства, то правото на достъп до съдебна защита за лицата с психически увреждания в България е силно ограничено, дори невъзможно. Това е продиктувано от законовото ограничение на запретените лица с психически увреждания сами да инициират съдебно преразглеждане на поставянето си под пълно запрещение или да търси отмяна на запрещението, макар и точно такива лица да имат основен интерес. Този законодателен недостатък е критикуван и от Европейския съд по правата на човека (ЕСПЧ), който в решението по делото *Станчев срещу България* постановява, че с оглед гарантирането на правото на достъп до съда от чл. 6 на Конвенцията за защита правата на човека и основните свободи при определяне на гражданските права запретеното лице трябва да има осигурен непосредствен достъп до съда с цел преразглеждане на мярката. ЕСПЧ посочва, че българското законодателство не предоставя достатъчно надежден и непосредствен достъп до съд на запретеното лице. Съдът също така изтъква, че българското вътрешно законодателство не предвижда никаква възможност за периодична автоматична проверка на причините, оправдаващи продължаването на попечителството. Също сочи, че ограниченията на процедурните права на едно лице, поставено дори само под ограничено запрещение, могат да бъдат оправдани, когато се касае за неговата собствена защита и за защита на интересите на друго лице, както и за доброто функциониране на правосъдието. Упражняването на тези права обаче е с важност, която варира в зависимост от предмета на иска, който лицето би желало да заведе. „Правото да поиска от съд да преразгледа поставяне под запрещение, се оказва едно от най-важните за лицето, тъй като, след като е започнато едно такова производство, то е определящо за упражняването на всички права и свободи, засегнати от поставянето под запрещение, включително що се отнася за ограниченията, които могат да бъдат наложени на

свободата“ – изтъква ЕСПЧ. Ето защо това право представлява едно от съществените процедурни права за защитата на лица с психически увреждания. Именно и поради това тези лица следва да имат пряк достъп до правосъдие, както и самата Конституция гарантира за всеки. Но на практика едно лице с психическо увреждане, поставено под запрещение, е лишено от правото на достъп до правосъдие. Такова лице не може самостоятелно да предяви иск, да подаде жалба, да търси защита чрез правосъдната система. И така, не попадайки в обхвата на кръга правни субекти, легитимни да се защитават при съдопроизводство, същото е лишено от правосъдие. От 2017 г. вследствие на осъдителното решение на ЕСПЧ – по делото *Станев срещу България* – с промяна в чл. 340, ал. 2 на Гражданския процесуален кодекс е дадено право на ограничено запретеното лице да иска отмяната на запрещението си. Но по отношение на пълното запрещение въпросът остава неуреден.

В заключение ще си позволя да посоча, че основните права на лицата с психически увреждания намират и директно, и индиректно конституционно проявление в разпоредбите на върховния закон. А въздигнатият в преамбюла на Конституцията върховен принцип за правата на личността, нейното достойнство и сигурност гарантира равноправието и на най-уязвимите социални групи, каквито са явяват лицата с психически увреждания. И въпреки това възможността на тези лица да участват в обществения живот равноправно, упражнявайки основни права, невинаги е възможно. Така макар и основните права да са конституционно гарантирани и за лицата с психически увреждания, то често същите са лишени и/или ограничени от реалното им упражняване поради залегалото разбиране, че израз на конституционното изискване за особена закрила на тези лица е отнемането на дееспособността с цел да се защити техния и обществения интерес. Разбиране, което намирам за твърде остаряло и неактуално за съвременните конституционни принципи на демокрация, хуманизъм и равноправие в правовата държава. Защото именно осигуряването на равноправието преминава през изграждане на един нов подход, който следва да обезпечи адекватната закрила на лицата с психически увреждания, но и да даде правната гаранция, че те наистина са равни пред закона, както всички други с една основна цел – да упражняват ефективно основните права. Подход, който е прокаран в конституционните текстове, не е достатъчно разгърнат и осъвременен в българската правна регулация, която би могла да обогати, допълни и актуализира съдържанието на основните права за лицата с психически увреждания. Това, разбира се, би могло да се реализира чрез актуализиране и въвеждане на нови законови механизми, осигуряващи адекватната закрила на лицата с психически увреждания, без да бъде в противовес с конституционната конструкция „граница на ограничаването“ и без да противоречи на Конституцията.

Литература

Ананиева, Н. (2014) *Конституцията от 1991 г. и незавършената революция*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Белова-Ганева, Г. (2013) *Актуални тенденции в защитата на правата на човека*. София: Класик дизайн.

Вълканов, В. (1990) *Основните права на гражданите в НРБ и тяхната правна защита*.

София: БАН.

Граждански процесуален кодекс (Обн., ДВ, бр. 59 от 20.07.2007 г., в сила от 01.03.2008 г.; посл. изм., бр. 15 от 22.02.2022 г., в сила от 22.02.2022 г.)

Друмева, Е. (1998) *Конституционно право*. София: Сиела.

Друмева, Е. (2018) *Конституционно право*. София: Сиела.

Европейски съд по правата на човека (2012) *Станев срещу България* (Жалба № 36760/06). Страсбург. Достъпен на: <https://humanrights.bg/Contents/Item/Display/11335> (Прегледан: 1 октомври 2021).

Конституция на Република България, (Обн., ДВ, бр. 56 от 13.07.1991 г., в сила от 13.07.1991 г., изм. и доп., бр. 85 от 26.09.2003 г.; изм. и доп., ДВ, бр. 18 от 25.02.2005 г., бр. 27 от 31.03.2006 г., бр. 78 от 26.09.2006 г. – Решение № 7 на Конституционния съд от 2006 г., бр. 12 от 6.02.2007 г., изм. и доп. ДВ, бр. 100 от 18 Декември 2015 г.)

Методиев, В., Стоянов, Л. (1990) *Български конституции и конституционни проекти*. София: Петър Берон.

Министерство на труда и социалната политика (2012) *Конвенция за правата на хората с увреждания на ООН*, ДВ, 37. Достъпен на: https://asp.government.bg/uploaded/files/4387-КОНВЕНЦИЈА_ЗА_ПРАВАТА_НА_ХОРАТА_С_УВРЕЖДАНИЯ.pdf (Прегледан: 03 октомври 2021).

Михайлова, Е. (2016) *Тоталитарната държава и право в България 1944–1989*. София: НБУ.

Неновски, Н. (1994) *Правата на човека*. София: Юриспрес.

Павлова, М. (2002) *Гражданско право. Обща част*. София: Софи-Р.

Райнер Арнолд (2019) *Съвременен конституционализъм и интеграция*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Сталев, Ж., и др. (2012) *Българско гражданско процесуално право*, 9 прер. и доп. изд. София: Сиела.

Стойчев, С. (2002) *Конституционно право*. София: Сиела.

Таджер, В. (2001) *Гражданско право на НРБ. Обща част*. Дял 2. София: Софи-Р.

Танчев, Е. (2002) *Основни права на човека*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Танчев, Е. (2003) *Въведение в конституционното право*. София: Сиби.

Тодорова, В. (2015) „Българската дискусия за запрещението – между решението на Конституционния съд и Законопроекта за физическите лица и мерките за подкрепа“, *Правна мисъл*, (2), с. 90–121.

Янкулова, Р. (2020) *Конституционно правосъдие и защита на основните права*. София: Сиела.

Bechi, P. and Mathis, K. (eds.) (2019) *Handbook of Human Dignity in Europe*. Cham: Springer.

European Court of Human Rights (2022). *Case Of Anatoliy Marinov V. Bulgaria* (Application No. 26081/17). Available at: <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22appno%22:%5B%2226081/17%22%2C%22itemid%22:%5B%22001-215603%22%5D%7D> (Accessed: 18 July 2021).

European Union Agency for Fundamental Human Rights (2013) *Legal capacity of persons with intellectual disabilities and persons with mental health problems, European Union Agency for Fundamental Rights*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.

Maier, W. (1993) *Staats- und Verfassungsrecht*, 3. Aufl. Achim: Erich Fleischer.

Vašák, K. (1977) Human Rights: A Thirty-Year Struggle: the Sustained Efforts to give Force of law to the Universal Declaration of Human Rights, in: *The UNESCO Courier: a window open on the world*, xxx, 11, p. 28-29. UNESCO.

ГОВОРЕЩИ ПРОИЗВЕДЕНИЯ НА ИЗКУСТВОТО. ЕПИСТЕМОЛОГИЧЕСКА ИМПРОВИЗАЦИЯ ПО МОТИВИ ОТ НИЦШЕ

Красимира Георгиева

Резюме: Постоянната преоценка на феномените включва и възприятията за произведенията на изкуството. Възможно ли е тогава действително едно завършено, абсолютно и идеално разбиране на произведението на изкуството? Като с „думи“ на един език без думи визуалното изкуство създава поле за отиграване на предезиковата комуникация, независимо от понятията за „абсолютно разбиране“ и „истинско изкуство“, но изненадващо зависимо от понятията „власт“ и „самота“. Освен техническото и технологично овладяване, заниманието с визуално изкуство би изисквало и развивало невербална интелигентност, невербална грамотност, които не биха могли да бъдат предадени чрез вербални формулировки и разяснения, а единствено чрез „правене“ и „приемане“ на произведения на изкуството. В състояние сме да говорим за дадено произведение на изкуството, но думите ни не прибавят допълнително съдържание и значение към впечатлението, вече дадено с образа, думите могат само да се опитат да преведат визуалната картина във вербално понятие и така да я променят – създадат или разрушат, но никога да я заменят и представят.

Ключови думи: Ницше, епистемология, естетика, предвербален език, визуална комуникация, изящни изкуства.

TALKING ARTWORKS: AN EPISTEMOLOGICAL IMPROVISATION ON MOTIVES BY NIETZSCHE

Krasimira Georgieva

Abstract: The constant re-evaluation of phenomena includes the perception of artworks. In that matter, is complete, absolute, and perfect understanding of artwork really possible? As “words” in a language of no words, visual art establishes a field for the play-out of a pre-verbal communication independent of the concepts of “absolute understanding” and “true art” but surprisingly dependent on the concepts of “power” and “loneliness”. Besides technical and technological mastery, engaging with visual art would require and develop non-verbal intelligence, nonverbal literacy that cannot be delivered through verbal elaborations and explications but only through the “making” and “taking” of artworks. We can talk about a certain artwork but our words do not add further content and meaning to the impression already given by the image, words can only try to translate the visual picture to a verbal concept, and this way change it – make it or break it but never completely replace and represent it.

Keywords: Nietzsche, epistemology, aesthetics, pre-verbal language, visual communication, fine art

I will start this essay with a quotation from Professor Raymond Geuss from a lecture on Nietzsche's philosophy given at the University of Cambridge in 2013¹. The quoted extract is part of a broader talk about the attitude of Wagner and Nietzsche towards the need of constant re-making, re-evaluation, re-definition and re-view of phenomena:

“If the French aren't able by themselves now² to paint their own pictures that are at least as good or better than the ones that are lost [as they would be if the Louvre was bombed], they don't deserve to have the originals because they can only appreciate, and could only appreciate, the originals if they were themselves capable of actually producing paintings that are better than the paintings there [in the Louvre]. [...] If they couldn't do them better, they weren't really **seeing** the old ones **correctly**.”

An extrapolation of this example would be the shorter: Not a pianist who plays a piece can appreciate it but a composer who can write a better one.

These two assumptions would lead to two terrifying consequences: 1) **That to those who truly understand an artwork, it says nothing new.**³ Given that “understanding” and “seeing correctly” are interchangeable, not only appreciation and evaluation of artwork but a complete understanding of its genealogy is needed first, so that the out-doing of the old can be achieved, emitting further the weaknesses and accentuating at even greater strength its expression and influence. If the artwork says nothing new, it starts occupying a valuable (to be consistent with the above) but uninteresting place in our life – similar to the primer which is irreplaceable in the course of learning how to read and write, and for this reason highly valued, but once having its mission fulfilled, it becomes uninteresting. Still, its importance remains for all school beginners who may not appreciate it before perceiving the results of its use. In this way the object (a primer or an artwork) remaining the same, changes meaning to us: from exciting and unknown to understood and valued (for all the enlightening understanding it has once brought into our lives) but also tedious and boring.

From the above follows the next terrifying but also amusing consequence: 2) **That the interest for the particular object (let us switch back to an artwork) is spread among those who misunderstand it, or at least do not see it yet in its entirety.**

If I put it extremely explicit, what the above suggests is the following: If the French cannot now out-paint the masters of the past, they have not seen/understood them → they cannot really value them → they do not deserve them⁴. If this is the case – the French cannot out-paint the old – there would be nothing more purifying for their honor than a fire (because they would not have anything to allow them to live in dishonesty any longer). But even if this is not the case – the French can out-paint the old – nothing is left to be learned, and nothing would stimulate regeneration more than fire. Some may even try to console the French by saying that as long as the memory for the paintings and their masters is alive, so are they.

¹ This is the second of a series of lectures on Nietzsche given by Raymond Geuss – now an emeritus professor. The example runs from 50:48 min up to 52:34 min. Full lecture available thanks to Kotti Everdene (Everdene, 2014, 50:48).

² All emphasis in citations are mine, K. G.

³ Nietzsche would not agree that correct understanding leads to the sterile uselessness of the understood thing in question. According to him, correct understanding empowers and makes possible the transformation of the past towards the present. The past does say something new as long as it serves the future. Only this way it is overcome, meaning, understood.

⁴ And finally, they cannot miss them, at least not as something different from a trophy won by their ancestors. Meanwhile, they are illegally trading with it as if they indeed owned it and they really do not want it to be confiscated from them. Moreover, they cannot learn from it when it is put out of life in a museum, Dewey would add. (Dewey, 1934, p. 8–9).

For better or for worse, though, with paintings, it is not like with gods – if a painting is destroyed or disappears, no talking or memory can bring it back to life. No word can speak for it like the painting would speak about its creator⁵ because the painting IS the word itself between a creator and a spectator. If we go further with the analogy between an artwork and a word (or better a text), then being able to create artworks would equate with being able to talk and write; being capable of seeing would equate with listening and reading. This concept is popular now under the name “visual semiotics” and relies on the fact that visual stimuli provoke non-verbal perception of information. Then, besides technical and technological mastery, engaging with visual art would require and develop non-verbal intelligence, nonverbal literacy that cannot be delivered through verbal elaborations and explications but only through the “making” and “taking” of artworks. Surely, we can talk about a certain artwork. Still, our words do not add further content and meaning to the impression already given by the image, words can only try to translate the visual picture to a verbal concept, and this way change it – make it or break it but never completely replace and represent it. If I stick to Nietzsche’s explanation of the birth of truth and lie in a verbal language as a means of establishing life-preserving peace, it would be correct to use “pre-verbal” rather than “non-verbal” in describing communication through creating and perceiving visual stimuli because image-making and memorizing is the first phase before giving this image a concrete name⁶. But not naming, speaking out loud a judgment about something, is giving ontological insights⁷: “... art – and not morality – is the truly metaphysical activity of man.” (Nietzsche, 1886, p. 8)

So how this “metaphysical activity of man” is to be performed, understood, and taught when words distort it? These, I think, are the big everlasting philosophical questions of art. I am not capable of giving exhaustive answers to them. I will only trace the development of two hypotheses: 1) true and absolute understanding of an artwork is possible; 2) true and absolute understanding of an artwork is impossible⁸. To start with the first – it is a continuation of the two “terrifying consequences” from the example at the beginning. So, we have someone who has already gained “the true and absolute understanding of an artwork” and is bored with it. At the same time this someone is sentimentally attached to the subject (as a great part of their life has been dedicated to attaining The Understanding – it is the precious trophy) and his historical knowledge, hypothetically immaculately exact, is now sterile – nothing left to know, only a killer-weight mass of information; what is this “understanding” person to do with it? Why is it important to him to pass it on to the next generation: to prove his self-worth, to engage in a transfer just for the sake of not being alone, to serve a higher cause, or to exploit it? After all, they must do something with it because its weight is suffocating: hyper-historicism is occluding life (Nietzsche, 1884, p. 4). Let us agree that sharing understanding and using the same understanding for exploitation is inconsistent and that pride and

⁵... or creators in the plural, manifesting their mutual genealogical branch in a single work. My favorite example is a cartoon movie.

⁶ “... a nerve stimulus is transferred into an image: first metaphor. The image, in turn, is imitated in a sound: second metaphor.” (Nietzsche, 1873/2015, location 4790) and “The conceptual edifice is an imitation of temporal, spatial, and numerical relationships in the domain of metaphor” (location 4902) but “by shattering and mocking the old conceptual barriers, he may at least correspond creatively to the impression of the powerful present intuition.” (location 4946). This appears to be the “essence” of art-making according to Nietzsche, while, nowadays, it is popular to talk about art-making as a way of self-expression, self-esteem therapy, and exploration of “fundamental truths” (Hickman, 2010, location 2998).

⁷ “... my conviction is that art is the highest task and the true metaphysical activity of this life.” (Nietzsche, 1871/2007, p. 14).

⁸ Nietzsche himself would not put the questions in this way because for him there is not, and there could not be, anything “true and absolute.”

ego can be present regardless of the possibility for complete understanding. Even then, two existential questions remain – duty and loneliness.

The presence of something absolute (as the understanding of an artwork) always requires contrast – noble and ignoble, for example. Therefore, I can imagine that the noble one would take the form of a teacher, who despite his complete cognitive indifference towards the same-old-seen, sacrifices time and effort to “enlighten” as if with a torch from each corner the artwork in question until the point we lose every sense of volume⁹. We get relieved to the same state of the teacher’s apathy, and we are now ready to move our eyes to something new in disguise to unveil. However, it is not the responsibility or duty that makes a teacher out of a man but the will to power; I can now hear Nietzsche saying. So, if we do not take this literally, we can see what form of self-assertion teaching takes, even when it is parallel to compassion for the sufferings of those in search of understanding. It is the seeking of social interaction and engagement through art as the best way to consolidate power. However, this accumulation of power aims no material interest but a more subtle one – the need for closeness with another human being, communication through a pre-verbal language, not out of the needs of the first steps of Maslow’s pyramid but a higher one – friendship as opposed to loneliness¹⁰. Some may ask what the relationship between the need for friends and the need for aesthetic experience is. To me, there is no difference because I see every social interaction as an expression of taste¹¹. Here is the place to say why I consider *loneliness* and not *joy* to be the core reason for creating; or teaching others how to create. My perception is derived from my own practice and for this reason I do not pretend for a universal hold of my claim. To avoid misunderstanding, I will start with my conviction that joy is intrinsic to the process of creating but comes later on. The creative process to me begins with pain and ends (but not always) in ecstasy and euphoria that makes it hard for me to hold a pencil, let alone to draw. Joy is in the middle – after an admired object for imitation and interpretation is found and set as a drawing task (here comes the therapeutic “function” of art).

The process of drawing per se is a “transcending” experience occurring as if out of space and time, which is a personal “meditative” practice with no intentions of sharing with others my “heavenly peace”. When the work is done and if I am pleased with the result – I start dancing around the room, singing and pretending I had company. It is the time of the euphoria when I start feeling a need to share my creation and start looking at it as a reflection of myself – a piece of me in an S.O.S. “bottle”.

More eloquently in *Art as Experience*, John Dewey defends the idea that experiencing art and the aesthetic occurs most naturally when it serves the community or the concrete individual, immediately without the (Dewey, 1934, p. 8–9) “holier-than-thou attitude” of “art for art’s sake”. Art has the purpose of a great communicator horizontally – among its creators and among its spectators or vertically – when a “monologue” is passed through space and time from a (death and gone, maybe

⁹ As the sensation of the volume is created by the game between darkness and light, a purely light body – a shining one – leaves us with no data about its 3-dimensional characteristics (for example: staring at the Sun, or at full moon). We are susceptible to perceiving material measures because of the darkness in things. Imagine if everything was shining brightly around us – we would go blind and uninformed about what is beneath. The same is true if everything was completely black.

¹⁰ I am far from the thought that a friendship build on aesthetic compatibility is a need as strong as hunger and thirst, but the one that is no longer neither hungry, nor thirsty may sometimes prefer dying than living without sharing his music taste with another being. This example is romanticized to an extreme but is a possible scenario. Especially if we are to agree with Nietzsche that “Life is worth living, says art, the beautiful temptress; life is worth knowing, says science.” (1869/2015, location 109).

¹¹ Here I have boiled Nietzsche’s strong concept of constant re-evaluation of values down to the much softer and smaller frame of the aesthetics, substituting the personal and perspective judgment in moral context with taste.

anonymous) master to a weak, small, hopeless loner as indeed every aesthetically thirsty person appears to be. Not because he is such in the eyes of his contemporaries but because he compares himself with imaginary idols acting heroically in a tale of monumental history¹². Also, what can be more monumental than art¹³, what can supply us better with a hero than the titanic evidence for sacrifice and genius, characteristic of the greatest craftsmen and artists in history. We then automatically become curious about what is behind “the wisdom of suffering which is the correlative of artistic talent” (Nietzsche, 1871/2007, p. 25)? Is it the will to power or weakness, such as the desire for belonging to a group? Or is it due to both of them inseparably? Can it be that the spectator searches out of loneliness and the creator creates out of loneliness, writing his message in a bottle, sending out an S.O.S.¹⁴, hoping (subconsciously) for someone to save him from the sense of solipsism if not today – tomorrow, or in a hundred or thousand years? If the two sides ever meet and exact understanding is possible – great: “two hearts believing in just one mind,” Phil Collins sings. But what if exact truthful understanding does not exist or more correctly – we are not capable of it?

If there is no such thing as complete understanding, the good news is – no terrifying consequences: 1) No boredom, as the same-old-seen is always different to us. The research of its genealogy is a never-ending road backward because an artwork is not a primer but a living thing – some sort of a diary of a person; 2) There is no division between competent and incompetent – only givers and takers of art that can change roles. This pluralism of evaluations is only possible if we give up every base for criteria and agree that an artwork is a word in a non-verbal language where we can never get to the primary source of reference thoroughly. Despite the limitations of the media (oil on canvas, for example), we can never perceive in its entirety something limited (like a painting) just because it speaks further beyond the describable and described in technical terms. If we give up tracing mystical enchantment and metaphysical essences (and I am inclined to think that this is precisely what Nietzsche would advise us to do), the only thing that is left for the teacher in fine arts to do is not constructing criteria, estimating and indicating according to them but facilitating the performance part – learning by doing. The teacher is no longer trying to push the student in a pre-set frame but serving as a know-how instrument to the student’s genuine interest. If there is no such self-generated enthusiasm, then maybe the child is not enjoying drawing. After all, not everyone finds fulfillment in self-expression through images. Some may choose sounds or words, or body language, or a combination of them. In any case, the price of this pluralism of understandings is solipsism: “All that we actually know (about these laws of nature) is what we ourselves bring to them. [...] Thus it is we who impress ourselves” (Nietzsche, 1873/2015, location 4899).

To elaborate on the above – in this essay I talk of artworks as we had a scale to measure what an artwork is and what it is not; I talk of out-painting as if I knew how to define it – I do not – it is just what verbal language makes me do. I definitely disagree that there is something like a “certificate” we can award to a work to label it art or to people to label them experts. All I am struggling to do here is

¹² I am using “monumental history” referring to Nietzsche in *The Use and Abuse of History for Life* from 1874.

¹³ ...and more “antiquarian” than science in the Nietzschean sense? What is left then to be “critical” – philosophy, law, politics?

¹⁴ But being capable of writing a message, putting it in a reliable “bottle” and having hope for help =[means?] sharing is already a manifestation of might and not of desperation. Here again, I feel power and weakness operating inseparably. Desperation, I conceive, can never give birth to an artwork (and an artwork can never speak of the artist’s desperation. Stagnation speaks of desperation). If I am required to define desperation, I would say it is: wasting others’ time wanting them to console your fears instead of learning how to face and fight them through creating something out of what you have here, now and on your own. “The others” will then come alone but “nobody knows you when you are falling”.

to re-read a great mind who claimed that definitions, whatsoever, cannot be given to stand still forever and ever. Also, to show that art (especially non-verbal forms of art: abstract visual art and purely instrumental music, for example) is a language but a non-verbal one which is worth learning for our own sake of being together with others emotionally in an unparalleled way. This way of communicating “gives satisfactory results” only if it is used immediately: works are being made, exhibited, and perceived with no hype and not under special conditions but in real life as every museum is a zoo for living artworks where they lead a longer but unnatural and maybe unhappy life. If the reasons for creating a piece are purely mechanical, it can only be a product but never art because the purpose of fine art is to connect through emotionally and intellectually charged content (Dewey, 1934). Empty products¹⁵ may support a comfortable silence but never shaking and life-changing news.

What may this news be? If science¹⁶ stimulates comprehension of the physical world in and around us, art helps us comprehend one another¹⁷ like social and humanitarian sciences cannot do (because they use words¹⁸ instead of artworks to convey information to the human). The creator, on the other hand, may try to lie about himself verbalizing his creation but the creation itself cannot lie, and it is a lot more trustworthy source of information, albeit not an explicit one (“Win some – lose some.”). When every concept is a metaphor and deludes with analogies as if there were two things identical on earth: “Every concept arises from the equation of unequal things.” (Nietzsche, 1873/2015, location 4802), clumsiness and poor articulation are no longer crime because there is no such thing as explicit knowledge. Logic then turns out to be an unreliable judge of truth not because it is something unhealthy (it is a good exercise for the brain to say the least) but because it operates through the reduction of variables. Of course, logic and mathematics, geometry and ideal bodies, shapes, and forms are grounding foundations for every painter aiming at creating a realistic impression and illusion. This way of thinking and seeing Nietzsche would typify as Apollonian. All that Dionysus wants from us, on the other hand, is to paint¹⁹ with no thinking, as if under a spell. Some painters are quite good at it, and it is not hard actually. The difficult part comes when the Dionysian enthusiasm should be restrained but kept and in no way killed by Apollo in order to make the work “readable” for the spectator. Even if a purely emotional “reading” occurs in immediate contact with the abstract work (it is the gut feeling), the work will not be remembered as it cannot be classified and stored. In the same way, we are not gifted to memorize long numeric lines – we need a form to pour the content in: “The Dionysian element was to be found in the music of the chorus, while the Apollonian element was contained in the dialogue, providing a concrete symbolism that balanced the Dionysian revelry. Therefore, the Apollonian spirit was able to give form to the abstract Dionysian.” (Hausmann, 1909, location 2725).

¹⁵ Ideally “empty” products do not exist as every realization requires an investment of some amount of intelligence and every intellect is intertwined with emotion. Then, even the design of a chair or a sofa speaks of their designer and creator, the environment of them both and so on backward on an untraceable path.

¹⁶ “Science has this in common with art that the most ordinary, everyday things appear to it as something entirely new and attractive, as if metamorphosed by witchcraft and now seen for the first time.” (Nietzsche, 1869/2015, location 108).

¹⁷ ... besides making us generally smarter and more “innovative” through puzzle/problem-solving; this is true for every human activity, not only art-making, that requires some sort of intelligence (for the creation of a text, a building, a meal, and so on.)

¹⁸ In his early work from 1871 *The Birth of Tragedy*, Nietzsche agrees with Arthur Schopenhauer that language and articulation apply *principium individuationis* and this way divide unnaturally complete structures. However, in Nietzsche’s later philosophy language is no longer a “criminal” but even performs the opposite (unifying) functions.

¹⁹ Painting, according to Nietzsche, could only be an Apollonian deed. Here I prescribe it to Dionysius to refer to the Abstractionists’ current in visual art that matured conceptually after Nietzsche’s death. I could only guess whether he would agree with my redistribution.

A painting, therefore, can be both Apollonian and Dionysian when the ratio of semblance and illusion to the spontaneity of expression is balanced. The marriage between the Apollonian almost photographic Realism from the Enlightenment with the Dionysian²⁰ Abstractionism could give birth to what Nietzsche would call “true art.” Still, the forms that we might consider as standing in the middle (Impressionism, Expressionism, Cubism, Dadaism, Fauvism, Surrealism, Art Deco, Art Nouveau, etc.) are not “The Right/True Art” from the perspective of today. Even though they were “True Art” back in the days in the Nietzschean sense, they are no longer such because they precede forms of Abstractionism that are even more radical in the chronological order of the History of Fine Art. This chronology, seen in the light of Nietzsche’s constant re-seeing of phenomena, is an endless ping-pong between two sides²¹ where every new switch and turn is the latest and rightful²² form of “The True Art.” If we follow Nietzsche, we end up with the irony that we always live in “The True Art” here and now, but we can never recognize it before it is gone and no longer such. We cannot even differentiate clearly who is an artist and who is not before the moment is gone²³. “...every artist is an “imitator”, and indeed either an Apollonian dream-artist or a Dionysian artist of intoxication or finally – as, for example, in Greek tragedy – an artist of both dream and intoxication at once.” (Nietzsche, 1871/2007, p. 19). I will extrapolate from the above and conclude that (visual) art is somewhere in the delicate balance between, or better – born from the union of, (Dionysian) inspiration and (Apollonian) craftsmanship, but always among people, the life of which depends on it serving as a communicator, being a reassuring talker – an orator in a language of no words. No matter whether we are capable of understanding the language of artworks or not, they speak, and this is what attracts us to them.

References

- Dewey, J. (1934) *Art as Experience*. New York: The Berkley Publishing Group 1980
- Everdene, K. *Nietzsche lecture by Raymond Geuss 2/7*. 29 January. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=L0c5a6GB4jY> (Accessed: 9 October 2021).
- Hausmann, A. W. (1909) ‘Translator’s preface to “The Birth of Tragedy”, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (2015). [Kindle e-book reader] East Sussex: Delphi Publishing.
- Hickman, R. (2010) *Why We Make Art and Why It Is Taught*. Kindle e-book [e-book reader] Bristol: Intellect.
- Nietzsche, F. (1869) ‘Homer and the Classical Philology’, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (2015). Translated by J. M. Kennedy [Kindle e-book]. East Sussex: Delphi Publishing.
- Nietzsche, F. (1871) ‘The Birth of Tragedy’, in Geuss, R (ed.) *The Birth of Tragedy and Other Writings* (2007). Translated by R. Speirs. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁰ See note 19.

²¹ “Nietzsche introduces an intellectual dichotomy between the Dionysian and the Apollonian (reality as disordered and undifferentiated by forms versus reality as ordered and differentiated by forms). Nietzsche claims life always involves a struggle between these two elements, each battling for control over the existence of humanity.” (Hausmann 1909, location 2718).

²² “Rightful” because it has won the battle for existence – life.

²³ Still, we must make distinctions at every present moment, may they be wrong because: “It requires great strength to be able to live and forget how far life and injustice are one.” (Nietzsche, 1884, p. 3).

Nietzsche, F. (1873) 'On Truth and Lie in a Non-Moral Sense', in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (2015). Translated by W. A. Haussmann. Kindle e-book [e-book reader] East Sussex: Delphi Publishing.

Nietzsche, F. (1884) *The Use and Abuse of History for Life*. Translated by A. Collins. Available at: https://en.wikisource.org/wiki/On_the_Use_and_Abuse_of_History_for_Life (Accessed: 9 September 2021).

Nietzsche, F. (1886/2007) 'Attempt at a Self-Criticism', in Geuss, R (ed.) *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

АГАМБЕН СРЕЩА *НЕСВОЕВРЕМЕННИЯ* НИЦШЕ. БИВАНЕТО-СЪВРЕМЕНЕН В КОНТЕКСТА НА „СТРАННИКЪТ И НЕГОВАТА СЯНКА“

Любомир Дончев

Резюме: В настоящата статия разглеждам начина, по който Агамбен артикулира съвременността („Що е съвременно?“, 2001) и предлагам опит за прилежен, но и критичен прочит на текста. В същността си този прочит се съсредоточава в три взаимно преплитачи се тези: несвоевременността в перспективата на Ницше, специфичната стилистична техника на Агамбен и „флиртът“ на автора с Фуко. Целта, която си поставям, е да направя близък прочит на тезата на Агамбен, като същевременно с това доразвия аргументацията в посока на специфичната ницшеанска фигура на *Странникът и неговата сянка*. Предизвикан от спекулативния потенциал, който Агамбен умело отключва в своите текстове, придавам на интерпретацията си и явен ницшеански аромат, който става най-ясно доловим в динамиката *светлина–съвременност*.

Ключови думи: биване-съвременен, несвоевременност,
„Странникът и неговата сянка“, Агамбен, Ницше.

AGAMBEN MEETS THE *UNTIMELY* NIETZSCHE. BEING-CONTEMPORARY IN THE CONTEXT OF THE ‘WANDERER AND HIS SHADOW’

Lubomir Donchev

Abstract: In the current text I’m reviewing the way in which Agamben is articulating the term “contemporary”. Furthermore, I’m trying to consider a studious, but critical read of his essay *What is contemporary?*. This work is focused in three mutually intertwined arguments: Nietzsche’s perspective on the contemporary, the author’s distinctive writing technique, and the “flirt” with Michel Foucault. My goal is to make akin reading of Agamben’s argument and at the same time to evaluate it with a Nietzschean twist. I find the Nietzschean figure of *The wanderer and his shadow* pretty contributive towards Agamben’s essay. In this paper, I emphasize the dynamic connection between *light* and *contemporary*.

Keywords: contemporary, *The wanderer and his shadow*, Nietzsche, Agamben, untimely.

Всеки въпрос за съвременното, и по-конкретно „Кое е съвременно?“, е донякъде несвоевременен поради историческия континуитет, който неизбежно поставя питащия в едно вече отминало настояще. Изграденият навик да се представя историята като *течащо време*, от което се предпоставя и съществуването на посока, в която то тече, не бива да бъде разчитан като винаги неизбежен за едно питане, отнасящо се до съвременното. Съвременното невинаги е и актуално, от което следва, че неговото *улавяне* не е въпрос на исторически прочит на конкретното настояще – това, което се случва тук и сега, а по-скоро изместване на питането за съвременността от полето на историчното биване към полето на перспективата на този, който задава въпроса. В уводната лекция „Що е съвременно?“ на Джорджо Агамбен (2021) се вижда един подобен опит да се проблематизира именно съвременното като надисторично явление, но и парадоксално с това като вместено в определени пластове на историята. В този текст смятам да подхожда по два начина, които, като взаимодопълващи се, смятам, че биха придали един малко по-стриктен и едновременно с това различен поглед към текста на Агамбен. Първоначалният ми план беше да подхожда към „Що е съвременно?“ по изцяло аналитичен начин, като се придържам в тематичното поле, поставено от автора, но впоследствие се оказах в ситуация, в която тезите на Агамбен провокираха размисли, които на пръв поглед напускат рамките на предзададената тема. Това прекрочване на границите на текста, което предприемам в следващите редове, смятам за търсен от автора ефект, а не за самоцелно. Както ще проличи в тезата на автора, Ницше заема далеч по-важно място от посветените му няколко реда, а от друга страна, когато Ницше бъде намесен само вторично, макар и като задвижващ мотив, той винаги има какво да каже.

В основата на своята теза Агамбен поставя едно твърде неясно понятие – *биването-съвременен* (*La contemporaneità è*), което на първо време смятам, че трябва да бъде изяснено. С така преведения термин преводачът е поставил акцент върху състоянието на питащия тук и сега – този, който задава въпроса за съвременното едновременно с това го и реактуализира. Тук виждам преплитане на две понятия – това за съвременното и това за актуалността, и ако приемем, че целта на Агамбен е била именно такава – да насочи читателя в посоката на едно питане тук и сега, което се прелива в питане за съвременното или сегашността на нещата, то така поставен въпросът неизменно провокира съ-участие в самото питане за съвременното. Биването-съвременен е нещо различно от самата съвременност, първо, по отношение на това *кой е съвременен*; второ, дали съвременността ще бъде разглеждана като исторически период, понятие или субективен творчески патос; трето, дали разглеждането на съвременността винаги става посредством предпоставяне на един питащ съ-участник, какъвто се явява и всеки читател. Тук смятам за уместно да отбележа и възможната препратка, която Агамбен прави към текста на М. Фуко *Що е просвещение?* (Фуко, 2016, с. 223), в който авторът предпоставя именно питане за актуалността на така зададения въпрос по отношение на И. Кант в неговия текст *Отговор на въпроса „Що е просвещение?“* (1784/1997). В текста си Фуко проблематизира собствената дискурсивна актуалност на питащия, която чрез самото питане потвърждава съпричастието му към едно събитие, каквото е Просвещението. Маниерът, с който Агамбен задава своя въпрос относно съвременността, е идентичен с този на Фуко, но с тази разлика, че аргументативният път, който е изминат от последния, остава само като едва доловимо ехо за настоящите читатели на *Що е съвременност*.

Преди да пристъпя към разглеждането на дефинициите, които Агамбен предлага за това що е съвременно, ми се ще да навляза по-дълбоко в основанията на автора, които се крият зад позоваването му на *Несвоевременни размисления* на Ницше (1992). Те са споменати като конкретен пример, но тяхната несвоевременност като такава остава недоизяснена. В какво се състои несвоевременността на Ницшевите размисления? Нека направя кратко въведение в

четирите текста на автора. Те са издадени малко след първия голям труд на Ницше, *Раждането на трагедията* (1872/2013b), и представляват поглед към някои от водещите творци на съвременното: Давид Щраус, Рихард Вагнер и Артур Шопенхауер. Несъмнено второто *несвоевременно размишление* – *За ползата и вредата от историята за живота*, оставя най-дълбока следа след себе си, докато останалите три биват четени предимно като биографични периоди от творчеството на самия Ницше. Две от тези три фигури – на Вагнер и на Шопенхауер – са важни за формирането на Ницше като философ и като музикант. Още в *Раждането на трагедията* се разпознава явното влечение на младия Ницше към автора на *Пръстенът на Нибелунга* и ролята, която той му дава като възродител на Дионисовото начало в трагическия мит чрез музиката, което впоследствие би открило възможността за възраждането и на немския дух (Ницше, 1872/2013b, с. 354). Шопенхауер се появява в историята на Ницше именно като *възпитателят* Шопенхауер, от когото, с право може да се твърди, Ницше възприема и доразвива някои от идеите в ранния си период. Текстът, посветен на Давид Щраус, е по-скоро критика към него и цялостно негодувание спрямо стила и духа на автора като олицетворение на всичко немско. Във всички тези текстове лесно може да се долови напрежение – те са предимно изчистени, директни, заявяват ясни позиции, които, макар и все още лишени от всеослушанието на широката научна публика на Европа, са непопулярни. Оттук следва и препратката към заглавието, под което са издадени. В *Есе Homo* (1908) Ницше определя сам себе си като „войнствено настроен“ и „винаги готов да изтегли шпагата си, дори и с незащитена китка“ (Ницше, 2013а, с. 309). Тези няколко реда, които използвам като пояснителни за *Несвоевременните размишления*, са достатъчни, за да направят сравнително видима една специфична за Ницше техника, състояща се в използването на концептуални фигури. В неговото творчество те са множество и всяка има специфична роля в посланието на автора (Nicks and Rosenberg, 2003, p. 3). Често фигурите, използвани от Ницше, играят специфична роля и тяхното предназначение е именно показването на отношението на автора към определен проблем, поставен специфично във времето (p. 17). Задълбочените читатели знаят какво означава Шопенхауер за младия Ницше и какво за късния, както и в какво конкретно се състои промяната в отношението към него. Но не това е темата на този текст. Впечатление прави нещо друго – в тези няколко текста Ницше използва конкретни фигури като носители на съвременността, или на несъвременността. Самите фигури биват натоварени от него с определен заряд, който носи специфична за времето си енергия. Както Сократ често бива наричан „истински философ“, така и Заратустра бива причисляван към „философите на бъдещето“. Атрибутите, които Ницше придава на философите на бъдещето, са много и могат да бъдат открити в различни конфигурации, но най-често срещаният е отношението на философите към *аскетичните идеали* (p. 22). От друга страна, у *истинските философи* Ницше най-често разобличава любовта към истината и търсенето на смисъл, εἶδος. Възможно ли е Агамбен да използва тази характерна за Ницше техника в собствения си текст? Обръща ли се Агамбен към философа Ницше, или се обръща към фигурата на философа Ницше? Тази възможна интерпретация на текста на Агамбен смятам за твърде трудна за защита и по-скоро твърдя, че той умело се възползва от стилистичната акробатика, с която Ницше умело жонглира в своите трудове, и чрез този жест Агамбен прави нещо много характерно за собствения си маниер: отключва контекстуалното поле за все по-широк набор от интерпретации. В следващите редове ще предложа един пример за това защо именно Ницше е използван в този текст чрез една негова фигура – тази на странника и неговата сянка.

Всички тези пояснения относно Ницше и начина, по който Агамбен го излага пред читателя, идват да кажат, че иззад несвоевременното на Ницше има още много други неща, които остават на заден план по отношение на причината защо той смята сам себе си за несвое-

временен. Втората част от следващия труд на Ницше – *Човешко, твърде човешко* (1878), е озаглавена „Странникът и неговата сянка“. Нека видим как фигурата на странника у Ницше може да взаимодейства с примерите, които Агамбен използва в своя текст. Фигурата на странника често се приписва на бродещия Заратустра – мъдрецът, който познава човека и неговата природа и който е готов да разкрие пътя към неговото над-скачане – свръхчовека. *Странникът* има своя сянка, която се появява със залеза на Слънцето. Това е любопитна метафора, която може да се разчете в поне две посоки. Първата се основава на разбирането, че мислителят, или странникът в случая, успява да се обърне към себе си едва когато светлината, насочена към него, престане да грее така ярко. Поглеждайки към Слънцето, в неговата най-висока точка, носи на странника единствено заслепяване, а и в този момент неговата сянка е най-малка. Той повдига глава и успява да улови единствено заслепяващите го лъчи, които инстинктивно го карат да притвори очи. От друга страна, сянката – тази, която така често му проговаря, се е смалила и нейният шепот в ухото на странника е едва доловим. Ако добавим и метафората, която Ницше използва, когато Заратустра се изкачва в планината, то стигаме до извода, че Слънцето е символно натоварено по два начина: първо, като романтически символ, а именно като източник на естествената животворна енергия, и второ, като метафора за мъдростта и познанието¹. И двете възможности откриват пред странника ослепяващата сила на природата, която е незрима за простото око. От друга страна, сянката е тази, която със залязването на Слънцето увеличава размера си, от което следва, че тя, лишена от ослепителните лъчи на деня, е тази, която може да разгърне себе си към улавянето на познанието. Една по-смела интерпретация може да се насочи към сянката като символ на несъзнаваното. Втората интерпретация на метафората за странника и неговата сянка не изключва предните редове, но ги насочва в друга посока. Ако поемем екзистенциална отправна точка и приемем, че отношението Слънце–странник се отнася до биографично-историческото време на човека, то Слънцето може да бъде привидно като ежедневното злободневие, от което сянката така явно се крие. Колкото повече светлина има насочена към човека/колкото повече той е обвързан с ежедневието си, толкова повече сянката се смалва/намалява собствената рефлексивна способност. Отварянето на личността навън – към своите битови и ежедневни ангажменти, отнема възможността за едно насочване навътре – към собствената си същност и към способността за творческа рефлексия върху света. С израстването на човека Слънцето над него преминава така, както и през денонощието: от утринта, когато то изгрива, човек е все още дете; през активната му възраст, когато Слънцето го облива най-обилно с лъчи; до заника на живота, когато то е най-слабо и отстъпва пред луната. В този последен стадий сянката на странника е най-голяма, тя надхвърля фигурата на своя носител, а нейните думи се чуват най-изразително. В определен момент тялото на странника става защитна стена за сянката, която позволява тя да се освободи от бремето на ежедневието и да се насочи към света на познанието и рефлексивността. Фигурата *странник-сянка* се открива у Ницше винаги в своята цялост и винаги в отношение със Слънцето. Нужно е да вземем това предвид по отношение

¹ В *Тъй рече Заратустра* (Ницше, 2007) Ницше посвещава отделна глава на Заратустра, който разговаря със собствената си сянка, и там проличава гореизложената теза: Заратустра неуспешно се опитва да избяга от сянката си и тя го настига едва когато той се изкачва на върха на планината, а там тя е най-малка – „...тъй близо вече го следваше тя в петите му и тъй слаба беше тя“ (с. 241), от което може да се твърди, че Ницше тук засилва фигурата на Заратустра като носител на настоящето и на бъдещето. Заратустра успява да гледа към Слънцето с отворени очи, което свидетелства за ударението, което Ницше поставя върху актуалността на своя герой – той се опитва да надмогне, от една страна, миналото, а от друга, да се остави на актуалността за сметка на рационалното тълкуване на света. Тук прозира и поредна атака на Ницше спрямо *духовниците на морала*, които именно *забравят* актуалното, за да рационализират съществуването.

на текста на Агамбен, към когото ще се върна малко по-късно. В третото есе от *Към генеалогия на морала* (1887) се открива сходен мотив: защото, казва Ницше, ние, философите, желаем спокойствие преди всичко от едно – от каквото и да било „днес“ (Ницше, 2002, с. 315). И още: той се плаши от твърде силна светлина: затова се плаши от своето време и от неговата „злободневност“. Там той е като сянка: колкото повече Слънцето залязва, толкова повече той израства (с. 315). Ницше описва този тип отношение като *най-благоприятните условия за висша духовност* (с. 317) и дори още повече – защитата от дневната светлина разпознава като непреодолимо изискване за израстването на духа.

В текста на Агамбен могат да се открият три взаимодопълващи се дефиниции на въпроса „Що е съвременност?“ и те са изведени на преден план от няколко примера. Нека видим как авторът дава отговор на въпроса за модерността:

- „Биването-съвременен следователно е едно своеобразно отношение със собственото време, което едновременно е прилепване към него и заедно с това дистанциране от него.“ (Агамбен, 2021, с. 3)
- „... съвременен е онзи, който държи погледа си върху своето време, за да възприема не лъчите светлина, които строят от него, а мрака му.“ (с. 17)
- „Настоящото не е нищо друго освен тъкмо това неизживяно във всяко изживяно, а онава, което възпрепятства достъпа до настоящето, е масата на всичко, което не сме успели да изживеем по някаква причина. Да не изпуска от вниманието си неизживяното – това е животът на онзи, който е съвременен. А за нас да бъдем съвременни в този смисъл означава да се завръщаме към едно настояще, в което никога не сме били.“ (с. 28)

Така представени, тези дефиниции на биването-съвременен до голяма степен се вписват в Ницшевата фигура на странника и неговата сянка, а примерът, който Агамбен използва, все така се отнася до аналогията със Слънцето и светлината, която виждаме у Ницше. Но нека пристъпваме внимателно. Тук важно е първо да разгадаем какво е това прилепване на автора, което едновременно с това е и дистанциране. Аз разчитам тук една твърде специфична постановка: несвоевременният автор се оказва в странната ситуация да бъде насочен към определена тема на съвременето, но и с това да създаде определена дистанция спрямо своята тема. Терминът, който Агамбен използва, е *прилепване* и смятам, че той е ключов за разчитането на тази постановка. Прилепването е доближаване, съкращаване на дистанцията до критичната точка на допир, която обаче не нарушава формата, а само я докосва. Бих казал дори, че прилепянето позволява предметът да остане непокътнат, а прилежащият на него да обгърне изцяло повърхността му, така че да направи възможно разчитането на цялата повърхност. Прилепянето е дори и едва осезаем допир с обекта – когато *прилепва* към нещо, авторът се отпуска върху него, плава по границата на близостта, която не прераста в афекция, а остава само мимолетна дистанция, която е тук, за да усети повърхността и да различи нейния релеф. Авторът на бива да се потопи в обекта, а само да го изследва от минималното разстояние, което се изисква, за да не бъде нарушена неговата цялост. Възниква парадоксален момент: как авторът хем да се доближи максимално до своето съвремие, хем едновременно с това да се различи от него и да успее да го види в цялост? Агамбен частично дава отговор: „... посредством едно разсъгласуване и един анахронизъм“ (с. 14), но този отговор оставя едно значимо питане относно това как авторът ще запази своята дистанцирана цялост, без да се *потопи* в съвременността. И тук вече Агамбен се отдалечава от отговора, който откриваме у Ницше и който разгледах по-горе. Във вече разгледаната постановка на фигурата на странника и неговата сянка прилепването е част от същността на странника, а самият той е така насочен към източника на светлината, че сякаш е афициран от нея, а не е *слепен* с нея. Агамбен също отбелязва, че същинското прилепване би лишило автора от

възможността да държи взора отправен към съвременното в неговата оптимална цялост. Във философския арсенал на Ницше ще открием едно много важно понятие, което може да се окаже полезно за казуса, който разглеждам – патоса на дистанция, което може, ако не да ни отговори конкретно, то поне да ни насочи в правилната посока. Патосът на дистанция е изражение на волята на власт по отношение на обекта в полето на силите, но тук не бива да разбираме феноменологическата интенционалност, а една възможна пред-зададена позиция на субекта, която трябва да се разбира като налагане на определена интерпретация. В перспективизма на Ницше интерпретативните сили отстояват себе си и потвърждават себе си. Силата на интерпретацията подчинява именно защото *е интерпретация* – тя поставя границите, тя конституира формата и материята. Оттук виждаме, че удържането на определен патос на дистанция спрямо съвременното е нужно на автора, за да може той да го *подчини*, без да се претопи в него. Това проличава и у самия Ницше в *Ессе Ното*, където той вижда себе си като воин, тръгнал на битка със съвременното си, но не за да преоценява настоящето, а за да посочи пътя към едно ново себеизграждане. С нескромност Ницше пише: „Това, което съм днес, там, *където съм днес* – във висини, откъдето не изричам слова, а хвърлям мълнии – колко далеч бях от тях тогава! Но аз *виждах* сушата и дори за миг не се заблуждавах относно пътя, морето, опасностите – и успех!“ (Ницше, 2013а, с. 312). Дори и с неприкрито честолюбие, тук опитът за удържане на определен патос на дистанцията е представен нагледно – Ницше твърди, че променя съвременното, като предпоставя себе си като несвоевременен, от което следва, че хоризонтите, които разкрива в четирите си есета, са все още недостижими, но обозрими. Ницше се е *слепил* със съвременното по начин, който го оставя непокътнат. Метафората за мореплавателя Ницше не е случайна – без да се е намокрил от водата, която в случая е символ на актуалността на съвременното, той успява да зърне отвъд хоризонта и да предусети едно бъдещо възможно съвремие, което все още остава неслучило се – това е опасността. По-внимателното вглеждане на читателя към този фрагмент може да изясни и така предпоставения от Ницше успех – преоценката на всички ценности. В *Несвоевременните размисления* се наблюдава засилващото се недоволство от настоящите проявления на съвременното, а най-ярко това личи в първото – „Давид Щраус – изповядващият се писател“.

След това предложение за интерпретация на първата част от дефиницията на Агамбен за биването-съвременен смятам да се насоча към втората важна част от представения проблем – възприемането на тъмнината. Тук авторът твърди, че този, който отправя взор към съвременното, много повече трябва да умее да насочва вниманието си към тъмнината, която остава в периферията на сноповете светлина, отколкото към същността, от която те произтичат. Изразът, който Агамбен използва, е „да виждаш тъмнина“ и този израз смятам за уместен по отношение на настоящия текст. Добавено е и едно много важно пояснение, че виждането на тъмнината всъщност трябва да се разбира като активна дейност. Но какво всъщност изпълва пространството зад метафората на тъмнината? Ще се опитам да предложа един отговор, който е поставен върху вече разгледаната аргументация по отношение на Ницшевото несвоевремие. Нека поясня това, че така предложената метафора за Слънцето и тъмнината остава в сила, но и с това изниква нуждата от един размисъл върху тъмнината. Приемаме, че светлината е символ на актуалността в съвременното и лъчите, които биват разпръсквани, са конкретни нейни проявления. Но тяхната същност се крие в това, че те са ограничени – лъчите са вид електромагнитно излъчване, което съдържа в себе си различен диапазон от компоненти. Най-лесно се забелязва тяхната ограниченост, когато слънчевите лъчи пробиват през листата на някое възрастно дърво, а сянката, която остава в периферията им, е именно това, за което става дума в тези редове. Каква е тази тъмнина и защо тя е толкова важна? Аз разчитам тази метафора в посока на това, че е нужна една възможност на ав-

тора, която да контекстуализира съвременното, да го подрежда в отношения както с миналото, така и с бъдещето – както се случва в примера, който проследихме с текстовете на Ницше. Разгръщането на широкото ветрило от актуалности, които са част от съвременността, но не присъстват конкретно в нея и са само маркер за него, се оказва в основата на разчитането на този специфичен шифър, който наричаме съвременност. „Да виждаш тъмнината“ означава да обвързваш актуалните проявления на съвременното с един значително по-широк режим на разбиране на битието. Това, което ни прави активни съучастници в съвременното, е само малък сноп светлина, който трябва да бъде разчитан в контекста на цялостното възприемане на тъмната част от света. И тук темата за устояването, което е в основата на *слепването*, за което пише Агамбен, отново изпълва актуалността на проблема – да устоиш, при все че си осветен от лъчите на актуалността на съвременното, и да насочиш поглед към сянката на цялото, която чрез своята загадъчност и неизчерпаемост сама заявява нуждата от едно безкрайно разширяване на полето на смисъла.

„Може да се нарече съвременен само онзи, който не се оставя да бъде заслепен от светлините на века и успява да зърне в тях частицата сянка, тяхната съкровена мрачина.“ (Агамбен, 2021, с. 19).

В следващите редове Агамбен въвежда една нова парадоксална конструкция на биването-съвременен, която, освен актуалната интенция на автора, поставя акцент и върху едно усещане за времевост на самата съвременност. Той прави аналогия на съвременното със звездите, които съществуват във Вселената, и по-конкретно – с тяхното отсъствие. Светлината, която достига до тези, които наблюдават звездите, е вече история на тяхното съществуване, която бива възприемана като актуалност. Скоростта, с която звездите се движат във Вселената, се съотнася със скоростта на разширяването ѝ – от безкрая към безкрая. Възможно е звездата, която свети ярко в момента, да е вече заличена от галактиката и нейното разкъсване да е причина за възникването на друга звезда, но това за нас като зрители остава единствено в полето на предположенията. Авторът, твърди Агамбен, трябва да е насочен към светлината на съвременното, именно както актуалният зрител на движението е насочен спрямо звездите: светлината на звездата е отминалата актуалност, а нейната истинска същност се крие по-скоро в отсъствието ѝ – в мрака на Вселената. И оттук се проявява парадоксалното състояние, в което авторът, който насочва взор към съвременното, се намира – той винаги е несвоевременен – светлината винаги му убягва, така, както актуалността на отдалечаващите се звезди. Тяхното настояще винаги е под въпрос – те винаги са тук, но отсъстват. Виждаме единствено тяхното минало, разпознато като настоящо присъствие, но всъщност то се оказва настоящо отсъствие. Така представеният пример лесно може да постави читателя в заблуждение, от което следва да се запитаме за подробностите около това специфично състояние на биването-съвременен. На първо време възниква въпросът за това какво точно *вижда* авторът, когато гледа към звездите, или какво иска да вижда авторът, когато го прави. Ако следваме гореизложения пример със звездите, на първо място е нужно да съществува една ясна посока, в която авторът да е насочил погледа си – ясно, това е съвременното и опитът то да бъде уловено, но съществува ли такава ситуация, в която авторът да изпада не по свое желание? Струва ми се, че така посоченият пример отключва едно състояние, което поставя автора в непрестанно отношение към съвременното – какъвто и да е предметът на изследване на автора, в него винаги остава възможността да се открие една несвоевременност на съвременността, която, както в примера със звездите, да го *принуди* той винаги да се поставя в отношение със съвременността. Както светлината на звездата е винаги тук и никога не може да се улови, но оставя своите белези, така и съвременността не може да остане извън взора на автора. Можем да приемем, че светлината, която звездата оставя хиляди години след себе си, е аналогия

с начина, по който съвременността може да повлияе на автора, но той все още да не усеща това. Това, което сега остава в непосредствената актуалност, може да е опашката на кометата на съвременността след десетки или стотици години, а това авторът няма как да предусети, тъй като неговият поглед се опитва, от една страна, да избяга от конкретната актуалност – тук и сега, а от друга – да улови съвременността чрез разнищването на сенчестата мъгла, която се образува около актуалността. Това идва да каже, че авторът, дори и да успее да се вмести в специфичната конструкция, която Агамбен предлага, би останал в неведение относно своята собствена перспектива спрямо проблема. От това не бива да следва, че винаги, когато авторът поставя пред очи въпроса за съвременността, той непременно предполага и собственото си неведение или че всяко наблюдение по отношение на съвременността е винаги в нейните граници. Смятам, че този тип крайни твърдения трябва да бъдат отделени настрана не защото върху тях не може да тече безконечна спекулация, а поради това, че така разглеждана, съвременността остава без своите нюанси по отношение на реалния казус – що е съвременно. Лесно може да се допусне, че по формата на своето изследване всяко питане за съвременното е несвоеременно, но и с това част от актуалността, както и това, че всяко питане „Що е съвременно?“ предусеща своя невъзможен отговор, тъй като винаги е някак закъсняло.

В резултат на тази главоблъсканица Агамбен инструментализира понятието *ἀρχή*, което, както ще видим, донякъде дава определена завършеност на тезата му. Той прави едно важно разграничение, състоящо се в отношението на *биването-съвременен* и настоящето, като отбелязва, че по отношение на времето настоящето винаги изостава и с това се предполага едно присъствие на архаичното винаги, когато към него се отнесем от позицията на биването-съвременен. Биването-съвременен интернализира архаичното по отношение на настоящето, като с този жест се обръща към вечността, а тя, от своя страна, намира своето присъствие във всяко настояще. Архаичното трябва да бъде разбирано предимно чрез есенциалистски ключ, който от своя страна е поставен върху еволюционна платформа. Съвременното, без да твърдим, че е продукт на прогрес или регрес, е следствие от пластове на времето, които са вече в полето на архаичното, а тяхното разлистване пред погледа на автора е в основата си именно това, за което стана въпрос в предните редове – отдалечаване от светлината на самото съвремие с цел то да бъде обхванато в своята цялост. Това, което Агамбен прави с отнасянето към архаичното, не е друго освен опит за поставяне на все по-голямо ударение върху тъмнината, или несвоевременното, към което авторът трябва да бъде така целеустремен.

„...съвременен е не само онзи, който, съзирайки мрака на настоящето, улавя в него една непоколебима светлина; а също и онзи, който, като разделя и вместива времето сред другите времена, е способен да го преобразува и да го свърже с тези други времена, да прочете историята в неизвестен дотогава модус и да я „цитира“ съобразно необходимост, която произлиза съвсем не от неговата собствена воля, а от нужда, на която той не може да отговори“ (с. 30).

С право може да се твърди, че тези няколко реда от текста на Агамбен са и финалните елементи от разгледаната вече аргументация по темата за съвременността. Избрах да поставя този цитат именно тук поради две причини. Първата е, че той е много характерен за целия текст и в него проличава парадоксалното състояние, върху което се спрях по-рано: за да е способен един автор да обеме с поглед съвременното, е нужно той да се отнесе и към несъвременното, т.е. да предпостави своя поглед така, че освен да го държи насочен към съвременното, да обема и тъмнината на архаичното, която се явява като фон на всичко биващо в полето на актуалността. В този цитат виждаме и изискване към личностните качества на автора – да *прочете* историята – и то по нов начин, който, подчертавам, не е продукт на неговата собствена воля. В този момент мъглата, която сякаш вече се разкъсваше, отново отпусна непрогледните си завеси. Първото изискване към автора сякаш е характерно – да бъде

способен да спекулира, да жонглира с историята дори така, както никога никой не е правил досега. Не е случайно и позоваването на Фуко, което следва след този цитат. Но каква е тази най-висока необходимост, която не е продукт на волята на автора и на която той не може сам да отговори? Така поставен, този финал на текста оставя много повече въпроси, отколкото отговаря на вече зададените. Това е и втората причина, поради която се спрях именно на този цитат. Защо Агамбен провокира читателя в тази посока и защо това се случва толкова късно в текста му? Трябва да се вземе пред очи и фактът, че това е встъпителна лекция, която според формата си е само пътепоказател за това, което предстои. Възможно е Агамбен да е търсил и провокация към публиката, която, поне в моите очи, със сигурност би предизвикала последващ интерес, но това остава единствено в полето на спекулацията.

Ако трябва да отбележа важните сюжети в „Що е съвременно?“, бих ги разделил в три категории: стилистичен похват, ницшеански ключ и фукоянски ключ. Метафорите и аналогите, които Агамбен използва, намирам за сполучливи и едновременно с това удачни за така поставените цели. Смятам, че авторът е успял да намери баланс между смисъл и изразни средства, без това да оцети както конкретната аргументация, така и самия текст в неговата стилистична цялост. По отношение на ницшеанския ключ, с който можем да си послужим, когато четем текста на Агамбен, предложих една спекулативна аналогия, с която представих фигурата на странника у Ницше. В нея откривам само една от множеството възможни интерпретации на текста на Агамбен, но твърдя, че е и един от възможните пътища, по които да се поеме, когато темата за съвременното бива проблематизирана. Фукоянският сюжет тук е по-скоро във формата на текста и в начина, по който той е предложен на читателя (или в случая – на слушателя). Дори и с невъоръжено око можем да открием определени сходства между начина, по който Агамбен развива аргументацията си, и археологичния подход у ранния Фуко, а самият текст не е лишен дори и от конкретни позовавания на Мишел Фуко – търсена връзка, която не може да остане незабелязана. Не на последно място прави впечатление характерното за Агамбен отношение към читателя, което впрочем се открива и в останалите текстове от сборника *Що е ...?*. Той умее да отваря хоризонти за размисъл и да прави остроумни спекулации, като едновременно с това обогатява публиката с голям набор от открити пътеки, по които тя да тръгне по отношение на собствените му текстове.

Литература

Hicks, S. and Rosenberg, A. (2003) ‘Nietzsche and Untimeliness: The “Philosopher of the future” as a Figure of Disruptive Wisdom’, *Journal of Nietzsche Studies*, 25 (1), p. 1–34.

Агамбен, Д. (2021) *Що е ...?*. София: Критика и хуманизъм.

Кант, И. (1874) „Отговор на въпроса: “Що е просвещение?“, във Фуко, М. (1997) *Просвещение и критика*. София: Критика и хуманизъм, с. 9–18.

Ницше, Ф. (1992) *Несвоевременни размишления*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Ницше, Ф. (2002) *Отвъд доброто и злото*. София: Захарий Стоянов.

Ницше, Ф. (2007) *Тъй рече Заратустра*. София: Захарий Стоянов.

Ницше, Ф. (2013а) *Залезът на кумирите*. София: Захарий Стоянов.

Ницше, Ф. (2013б) *Раждането на трагедията*. София: Захарий Стоянов.

Фуко, М. (2016) *Генеалогия на модерността*. София: Изток-Запад.

ПОЛИТИЧЕСКИ И ИКОНОМИЧЕСКИ КОНТАКТИ НА ДОБРУДЖАНСКОТО ДЕСПОТСТВО ОТ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XIV ВЕК, ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИ ДАННИ

Елена Ендарова

Резюме: Статията има за цел да представи някои артефакти, намерени по време на археологическите разкопки в средновековния град Калиакра в контекста на XIV век. Някои от тези находки са свидетелство за морска търговия, политически или икономически контакти и стокообмен между средновековната столица Калиакра и други страни, като Византийската империя, Венеция, Генуа и др. Други артефакти могат да се свържат с Пътя на коприната и Китай.

Ключови думи: Калиакра, средновековни артефакти, морска търговия.

POLITICAL AND ECONOMIC CONTACTS OF THE DESPOTATE OF DOBRUJA DURING THE SECOND HALF OF THE 14TH CENTURY IN THE ARCHAEOLOGICAL RECORDS

Elena Endarova

Abstract: This article aims to present some artefacts found during the archaeological excavations in the Medieval city of Kaliakra in the context of the 14th century. Some of these finds are evidence for sea trades, political or economic contacts, and exchange wares between the medieval capital of Kaliakra and other countries such as the Byzantine empire, Venice, Genoa, etc. Other artefacts could be connected with the Silk road and China as an example presented in the text below.

Keywords: Kaliakra, medieval artefacts, sea trade.

Археологията е „миналото време на културната антропология“ (Renfrew and Bahn, 1991, p. 11). Като се има предвид, че културният антрополог често базира своите заключения върху действителния начин на живот в съвременните общества, то археологът или археологията като цяло проучва миналото предимно чрез материалните останки на тези общества. Това са архитектурни останки, инструменти, украшения и други артефакти, които представляват материалната култура на дадено общество. Въпреки това една от най-предизвикателните задачи за археолога в днешни дни е как да даде облик на материалната култура с помощта на терминологията (Renfrew and Bahn, 1991).

За разглеждания в тази статия период – втората половина на XIV в. информация черпим главно от писмените извори, достигнали до наши дни. Основно те се състоят от корабни записки (Guilland, 1959; Deletant, 1985; Papacostea, 2020), грамоти (Pavlikianov, 2016), документи (Гюзелев, 2001) или лични записки и кореспонденции, каквито са познати от тези на Йоан IV Кантакузин и Ана Савойска (Baynes, 1878; Protonotarios, 1990; Nicol and Bendall, 1977). С напредъка на технологиите, приспособяването и употребата им, днес чрез методите на съвременната археология се дава възможност на учените да допълнят картината за този т.нар. „тъмен“ период. Целта на тази статия е да представи анализирания и класифицираните до този момент археологически материали, които отразяват политическите и икономически взаимоотношения на Добруджанското деспотство. Ще бъде направен опит да се изложат археологическите материали, попадащи към фонд „Калиакра“ при Национален исторически музей – София. Това са находки, свидетелстващи за международните отношения на деспотството, отнесени в периода XIII–XIV в. Заедно с това ще бъде представена типологическа класификация на археологическите материали от първите проучвания през 70-те години на XX в. до наши дни.

Макар че писмената информация, даваща сведения за периода на XIV в., е твърде оскъдна, чрез анализи на намерения археологически материал от различни обекти може да се потвърди, че началото на века е белязано с климатични катаклизми като вулканично изригване, последвано от Големия глад в Европа и смъртоносно опустошителната чумна епидемия от втората половина на XIV в. (Goldberg, 2007; Nelson, 2010; Munro, 2004; Byrne, 2012). През последните години от археологическите проучвания на Калиакра, артефактите допълват парченцата история от този смутен период. Същевременно с това тези открития задават нови въпроси и зараждат нови хипотези.

Именно в тези смутни времена разцветът на Добруджанското деспотство е засвидетелстван в средновековните морски карти, като името на самата Калиакра е изписвано или подчертавано с червен цвят, характерен в обозначенията само за големи и важни търговски пристанища. Така може да се проследи не само хронологически, но и географски обозначението на средновековна Калиакра (Гюзелев, 1981). За първи път градът е посочен като Калиакра/*Caliacra* в *Lo compasso da navigare* от XIII в. (с. 1296), Италия, а за последен път в тази си форма е открито от Мило Антонио през 1586 г. в Италия, Венеция. Под формата на *Caiacra* за първи път то е употребено от Dulcert Angelino, 1325–1330, Майорка. Под формата *Taicso* за последен път е изписано в навигационната карта на Жан Франсоа Русин от 1680 г. в Марсилия, Франция. За различните форми на Калиакра са използвани общо набор от 266 портоланови таблици от общо 299 (89%), където индексът на вариация е 25,6%, а индексът на употреба е 12,8%. На портолановите диаграми този топоним обозначава голям нос. На съвременните карти съответства на нос Калиакра (Balard, 2007; Brentjes, 2015).

Освен описаните по-горе навигационни морски карти, за контактите на Калиакра свидетелстват редица артефакти, намерени при редовните археологически разкопки на средновековния град. Така например по време на редовните проучвания археологическият екип на доц. д-р Бони Петрунова в четири поредни сезона открива забележителни находки, представени по-долу в хронологичен ред.

През 2017 г. на пода на т.нар. „Късна сграда“ е открита изключителна находка – носач за колан, изработен от бял нефрит, с произход от Китай. Сигурно доказателство за търговските контакти на Калиакра в широки граници, като към нея или са достигали стоки по пътя на коприната, или впоследствие са попаднали там, като например плячка на Златната орда (Петрунова и Василева, 2018). Специфичната иконография и материал на ювелирния нефритен носач води към търсенето на неговия произход. В китайската и монголската култура коланите са знак за социален статус, а материалът, от който са били изработвани, подсказва съответен ранг в социалната йерархия. Нефритът се използва за предмети, които се носят от сановници или висши военни (Leidy, Anira Sui, Watt 1998, p. 22). Нефритената тока вероятно е била част от представителен военен колан. Изобразената сцена на пролетен лов върху бижутото отразява влиянието на монголските традиции и практики в китайската култура. Това се случва по време на управлението на монголската династия Юан (1206–1368) в Китайската империя (Bedelova G. et al., 2013; Петрунова и Янакиева, 2020). Прикрепването на нефритения носач към колана ставало чрез нанизване на ремъка, а към овалния прорез били прикачвани различни аксесоари и амулети. Предвид писмените източници и археологическите доказателства, най-достоверната хипотеза е, че този уникален артефакт е влязъл в археологическите записи на Калиакра в резултат на тесни военни и политически контакти между Златната орда и средновековното Княжество Карвуна (Vásáry, 2005). Алтернативните хипотези са, че нефритеният носач е бил придобит чрез военно ограбване, може би от татарите, или е подарък на владетелите на Калиакра от управляващата династия на Китайската империя (Петрунова и Янакиева 2020). На тази изключителна за българските земи находка е направен подробен комплекс от научни изследвания, включително недеструктивен анализ на минералния му състав в лабораторията на Националния музей „Земята и хората“ (Петрунова и Янакиева, 2020).

През 2018 г. под пода на „Късна сграда“ е открита т.нар. „Татарска плячка“ – колективна находка от монети, бижута и скъпоценности, депозирани в малко глинено гърне. Сред тях най-ценни са венецианските златни дукати с изображения на серия последователно управлявали във Венеция дожове, които са рядкост в археологическия запис (Петрунова и Ендарова, 2019; Петрунова, 2020).

През 2019 г. при разкриване на редовно погребение на човешки останки в некропола под „Късна сграда“ следват нови забележителни археологически открития: апликации, катарамии, копчета, стъклено съдче и масивен златен пръстен с изписано име на притежателят му – Георги, и монограм на византийската фамилия Палеолози. Но освен тези красиви и ценни находки, при вдигането на черепа на погребения беше открит частично запазен текстил. След реставрация, анализ и реконструкция от д-р Иван Чокоев по всяка вероятност запазените текстилни материи произхождат от Изток, което отново свидетелства за широките контакти на Калиакра. Например под пластове копринена тъкан, в сплитка лито е разкрит слой от също копринена тъкан, но в друга сплитка – атлазената дамаска, която е петсплитъчна. В Европа този текстил е известен от XIV в. Атлазената дамаска вероятно е от качулка на връхна дреха. Между атлазената дамаска и черепа, частично залепнал за костта, е запазен фрагмент от сърмена везба с изображение на дракон, което е поредно доказателство за далекоизточен произход. Тъканта, носеща везбата, е напълно деструктирала (Петрунова и Ендарова, 2019).

До този момент намерените артефакти в контекста на XIV в. от Калиакра за периода 2017–2020 г. наброяват 1168 броя движими културни ценности. В огромната си част те свидетелстват за широките търговски и политически контакти на Калиакра с палитрата от най-активни държави на средновековния свят през периода на XIV в. и по-специално през неговата втора половина. Бъдещите изследвания на този уникален по своята същност средновековен обект ще допринесат за обогатяване на българската средновековна история.

Литература

- 'Johannes Cantacuzenus', in Baynes, T. S. (ed.) (1878) *Encyclopædia Britannica*, vol. 5. 9th ed. New York: Charles Scribner's Sons.
- Balard, M. (2007) Actes de Kilia du notaire Antonio di Ponzo, 1360, in: *Genes et l'Outre-Mer, II*, Paris, 1980. Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leur relations commerciales au Moyen Age [Archived copy online]. Available at: <https://web.archive.org/web/20070305052458/> (Accessed: 31 July 2007).
- Brentjes, S. (2015) 'Fourteenth-Century Portolan Charts. Challenges to our Understanding of Cross-Cultural Relationships in the Mediterranean and Black Sea Regions and of (Knowledge?) Practices of Chart-Makers', *Journal of Transcultural Medieval Studies*, 2(1), p. 79–122.
- Byrne, J. P. (2012) 'Caffa (Kaffa, Fyodosia), Ukraine', in *Encyclopedia of the Black Death*. Santa Barbara: ABC-CLIO, p. 65.
- Deletant, D. (1984) 'Genoese, Tatars and Rumanians at the Mouth of the Danube in the Fourteenth Century', *The Slavonic and East European Review*, 62(4), p. 511–530.
- Fine, J.V.A. (2009) *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*. Michigan: University of Michigan Press.
- Goldberg, F. (2007) *Climate Change in the Recent Past. Selected Climate Events from Historical Records*. Winnipeg: Frontier Centre for Public Policy. Available at: <http://www.fcp.org/pdf/FB050ClimateChangeintheRecentPastApr52007.pdf> (Accessed: 1 November 2010).
- Guilland, R. (1959) 'Recherches sur l'histoire administrative de l'Empire byzantin : Le despot, δεσπότης', *Revue des Études Byzantines*, t. 17, p. 52–89.
- Cantacuzenus, I. (1828) *Historiarum Vol. II*, in: Schopen, L. (ed.) *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*. Bonn: E. Weber.
- Munro, J. (2004) 'Before and After the Black Death: Money, Prices, and Wages in Fourteenth-Century England', in Dahlerup, T. and Ingesman, P. (eds.) *New Approaches to the History of Late Medieval and Early Modern Europe*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, p. 335–364.
- Nicol, D. and Bendall, S. (1977) 'Anna of Savoy in Thessalonica: the numismatic evidence', *Revue Numismatique*, 6^e série. T. 19, p. 87–102.
- Nelson, L. (2010) 'The Great Famine (1315–1317) and the Black Death (1346–1351)', *Lectures in Medieval History*. Available at: http://www.vlib.us/medieval/lectures/black_death.html (Accessed: 7 November 2021).
- Papacostea, Ș. (1990) 'The Genoese in the Black Sea (1261–1453): Metamorphoses of a Hegemony', in Cristea, O. and Pilat, L. (eds.) *From Pax Mongolica to Pax Ottomanica. War, Religion and Trade in the Northwestern Black Sea Region (14th–16th Centuries)*. Leiden: Brill.
- Pavlikianov, C. (2016) 'Authentic Medieval Slavic documents kept in the Bulgarian Athonite Monastery of Zographou (1342–1572)', *Cyrrillomethodianum XXI*, p. 53–129.
- Protonotarios, P. (1990) 'John V and Anna of Savoy in Thessalonica (1351–1365): The Serres hoard', *American Journal of Numismatics (1989-)*, vol. 2, p. 119–128.
- Renfrew, C. and Bahn, P. (1991) *Archaeology: theories, methods and practice*. 3rd edn. London: Thames & Hudson.
- Vásáry, I. (2005) *Cumans and Tatars: Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Гюзелев В. (1981) *Средновековна България в светлината на нови извори*. София: Народна просвета.
- Гюзелев, В. (2001) *Венециански документи за историята на България и българите от XII–XV в.* София: Главно управление на архивите при Министерския съвет.

Петрунова, Б. (2020) *Съкровището от крепостта Калиакра. Татарската плячка*. София: Уникарт.

Петрунова, Б. и Василева, Е. (2018) „НАР Калиакра“, в *Археологически открития и разкопки през 2017 г.* София: БАН, с. 516–517.

Петрунова, Б. и Ендарова, Е. (2019) „НАР Калиакра“, в *Археологически открития и разкопки през 2018 г.* София: БАН, с. 495–497.

Петрунова, Б. и Ендарова, Е. (2020) „НАР Калиакра“, в *Археологически открития и разкопки през 2019 г.* София: БАН, с. 1151–1154.

Петрунова Б. и Янакиева Ж. (2020) „Носач за колан от нефрит“, в *Известия на Националния исторически музей*, т. XXXII, София: НИМ, с. 164–180.

ЧИРМЕНСКАТА БИТКА – НАЙ-ЗНАЧИМАТА ХРИСТИЯНСКА КОАЛИЦИЯ СРЕЩУ ОСМАНСКОТО НАШЕСТВИЕ НА БАЛКАНИТЕ: РЕЦЕПЦИЯ В СРЕДНОВЕКОВНАТА И РАННОВЪЗРОЖДЕНСКА КНИЖНИНА

Рангел Младенов

Резюме: Османското нашествие на Балканския полуостров и падането на България под османска власт се свързват с една от най-значимите битки – тази при Черномен (или Чирмен). За нея пише монах Исая Серски, излагайки широко застъпената в средновековната книжнина идея за Божия гняв, поради който българското царство пада под властта на османците, а Османската държава е възприемана като оръдие на Божия гняв срещу християнските народи.

Иван Дуйчев смята, че „турската победа при Черномен се дължала не на силата или на превъзходството на османските войски, а на безбожието на пълководците, а турската победа и завладяването на Балканите трябва да бъде разглеждана като Божие наказание“.

Според Иван Божилов и Васил Гюзелев „на 26 септември 1371 г. Балканите станали свидетели на сблъсък за надмощие на полуострова за прогонване на турците от Европа или обратното – за сломяване на християните.“

Според Георгий Острогорски разгромът на християнските войски при Черномен е „най-голямата и с най-големи последици победа на завоевателите преди падането на Константинопол“ (1453). При Черномен християните губят не просто битка – те губят възможността да спрат зараждащата се мощ на исляма.

Ключови думи: Балкани, Чирмен, Божи гняв, християни, ислям,
битка, победа, османска, книжнина.

THE BATTLE OF CHIRMEN – THE MOST SIGNIFICANT CHRISTIAN COALITION AGAINST THE OTTOMAN INVASION OF THE BALKANS: RECEPTION IN MEDIEVAL AND EARLY RENAISSANCE LITERATURE

Rangel Mladenov

Abstract: The Ottoman invasion of the Balkan Peninsula and the fall of Bulgaria under the Ottoman rule are associated with one of the most significant battles, that of Chirmen. Isaiah of Serres, a monk, wrote about it, presenting the idea of God's wrath, widely used in medieval literature. Due to this wrath the Bulgarian kingdom fell under the Ottoman rule, and the invaders' state was perceived as an instrument of God's wrath against Christian peoples.

Ivan Duychev believes that "the Turkish victory at Chirmen was not due to the strength or superiority of the Ottoman troops, rather to the godlessness of the generals and that the Turkish victory and conquest of the Balkans should be seen as God's punishment".

According to Ivan Bozhilov and Vasil Gyuzelev, "on September 26, 1371, the Balkans witnessed a clash for supremacy on the peninsula, for the expulsion of the Turks from Europe or, conversely, for the defeat of the Christians".

According to Georgy Ostrogorski, the defeat of the Christian troops near Chirmen was "the greatest and with the greatest consequences victory of the conquerors before the fall of Constantinople" (1453). At Chirmen Christians lost not just a mere battle; they lost the opportunity to stop the nascent power of Islam.

Keywords: Balkans, Chirmen, Wrath of God, Christians, Islam, battle, victory, Ottoman, literature.

Разглеждайки османското нашествие на Балканския полуостров и падането на Второто българско царство под османска власт, не трябва да бъде изпускана от нашето внимание една от най-значимите битки от този период – битката при Черномен (или Чирмен¹). За нея пише светогорският монах Исая Серски, излагайки широко застъпената в средновековната книжнина идея за Божия гняв, поради който българското царство пада под властта на османците. В тази книжнина Османската държава е възприемана като оръдие на Божия гняв срещу християнските народи поради техните грехове и постоянните им междуособици и конфликти. Тъкмо такава е доминиращата представата у средновековните български книжовници за събитията от края на XIV в.

В този смисъл статията ми се занимава не само с битката при Черномен, но и с отзвука, който тя има в средновековната и в ранновъзрожденската ни книжнина. Статията цели да хвърли светлина в две направления – първо, да представи битката при Черномен в нейния исторически дискурс и второ – да очертае някои богословско-литературни похвати, присъщи за епохата, за по-добро разбиране не само на събитията, но и тяхното интерпретиране в книжовността от това време.

За Исая Серски османското нашествие и падането на Втората българска държава е не само резултат от Божия гняв, но най-вече защото чрез „допущението“ [Божията воля] се случило голямото агарянско нашествие. В *Разорението след Чирменската битка* Исая отбелязва, че Бог е излял гнева си над християните, които в Чирменската битка срещу Мурад I търпят поражение, въпреки че излизат срещу османците с 60-хилядна избрана войска, без обаче да помислят, че „срещу Божия гняв никой не може да се противопостави.“ (Панайотов, 2008, с. 68; Божилов, 1983, с. 112). Според проф. Христо Матанов с такова наказание „Бог подсеца за греховността на човешката природа и за неизбежността на възмездието“ – наказание, срещу което християните не само не могат, но и не трябва да се опълчват (Матанов и Михнева, 1998, с. 13).

В този дискурс пишат и редица други средновековни книжовници, а именно – Евтимий Търновски, Григорий Цамблак, Владислав Граматик и Димитър Кантакузин. Всички те описват трагичните събития от края на XIV в. като резултат от Божия гняв, поради който християнските народи са предадени в ръцете на „агаряните“. Такова е внушението, което тези автори оставят в съзнанието на своите съвременници и на онези, които ще четат техните произведения векове по-късно. Подробно този въпрос – как средновековните и ранновъзрожденски автори възприемат османското нашествие – разглеждам в статията си за списание „Анамнеза“ (год. XVI, 2021, кн. 1, с. 16–47). В настоящата статия ще се спра само и изключително върху Чирменската битка и отзвука на поражението в автори като Исая Серски и Спиридон Габровски: единият – представител на средновековната книжовна традиция от XIV в., а другият – на ранновъзрожденската историография в самия край на XVIII в.

Концепцията за Божия гняв обаче не е нито средновековна, нито дори християнска. Тя се корени в старозаветните текстове и историята на евреите и намира израз в асирийския (722 г. пр. Хр.) и вавилонския плен (586 г. пр. Хр.) на евреите. В най-общ смисъл може да се каже,

¹ Черномен, или Чирмен (гр. *Ορμένιο*, Орменио), е село в географската област Западна Тракия, Гърция, дем Орестиада. Санджакът Чирмен е разположен между Стара планина и Средна гора, източно от р. Стряма до левия бряг на Долна Арда и Манастирските възвишения. Селото е с 40 метра надморска височина и е разположено на 2 км южно от р. Марица и от българо-гръцката граница. Битката при Марица и Чирмен от 26 септември 1371 г. е между силите на османския военачалник от гръцки произход Лала Шахин и сборна войска под предводителството на братята Мърнявчеви – Вълкашин и Углеша. След 1365 г. Вълкашин е вече с кралско достойнство и е обявен от Стефан V Урош за съуправник на Сръбското царство. Неговият брат Йоан Углеша е деспот на Сяр (Младенов, 2021а, с. 16–47).

че грехът и отстъплението на евреите от вярата са причината Божият гняв да се изсипе върху Божия народ с пълна мяра. Божия гняв в старозаветната история на евреите, рецепция на който виждаме и в средновековната книжнина, разглеждам в статията си за списание „Християнство и култура“ (год. XX, 2021, бр. 6 (163), с. 98–108).

Настоящата статия се основава на интердисциплинарния метод на изследване и навлизането в съседни на историята научни полета като това на антропологията, богословието, литературознанието, в частност средновековната литература, дори философията, в опит да реконструира отчасти светогледа и начина на мислене на средновековните хора. Използвана е методологията на сравнителното изследване и изучаване, както и събирателен, и проучвателен метод, с който се издирват, анализират и класифицират различните произведения и извори за събитията. По този начин стигам до обобщеното заключение за народностното възприятие и мислене за събитията от края на XIV в. и съдбата на българския народ и българската държавност.

Хронологичните граници на изследването се ограничават от втората половина на XIV в. (по-конкретно тези граници касаят историческите събития в дискурса на Чирменската битка) до края на XVIII в. по отношение на йеросхимонах Спиридон Габровски и неговата *История во кратце о болгарском народе словенском* от 1792 г.

Историографи като Петър Мутафчиев (Мутафчиев, 1995, с. 315–335), Христо Матанов и Евгени Радусhev (Матанов, 2003, с. 453–545), Румяна Михнева, в съавторство с Христо Матанов (Матанов и Михнева, 1998, с. 13–155), а също и Пламен Цветков (Цветков, 1998, с. 162) обстойно описват историческия дискурс на османското нашествие и падането на Второто българско царство под османска власт. По отношение на книжнината от разглеждания период изследването се базира на проучванията върху старата българска литература у автори като Боян Пенев, Иван Дуйчев, Петър Динев, Куйо Куев, Иван Божилов, Милияна Каймакова – проучвания, основани върху значителен брой извори. Колкото до частта в изследването, представяща дискурса на Чирменската битка в контекста на падането на Втората българска държава като резултат от Божия гняв и наказание, проучването по този въпрос се основава на произведенията на автори като Васил Златарски, Йордан Андреев, Васил Киселков и Васил Гюзелев, които се занимават с философията на средновековната апокалиптична и пророческо-провиденциална книжнина. Освен това тези автори обстойно говорят за литературното творчество на Исая Серски, патриарх Евтимий, Григорий Цамблак, Владислав Граматик, Димитър Кантакузин, Йоасаф Бдински, Паисий Хилендарски, Спиридон Габровски, които, както споменах, са обект на друго изследване.

В този смисъл моята задача не е да представя Чирменската битка от чисто историографска гледна точка, защото, както казах, по този въпрос има множество изследвания в родната ни историография. Задачата, която си поставям, е да покажа какъв е бил отзвукът на тази битка в съзнанието на съвременниците, както, без съмнение, и в това на следващите поколения книжовници от XV в. нататък.

Чирменската битка и отзвукът от нея в средновековната и ранновъзрожденска книжнина

След това своеобразно въведение, задължително за историческия дискурс и книжовната рецепция на топосите, трябва да кажем, че победата на османските войски при Черномен на 26 септември 1371 г. (както впрочем и голямата битка при Косово поле от 15 юни 1389 г.) съставлява един от най-решителните етапи в историята на османското завладяване в земите на Балканския полуостров. (Дуйчев, 1972, с. 546). По думите на един отличен познавач на византийската и общобалканската история от средновековието, проф. Георгий Острогор-

ски (1902–1976) – виден югославски историк от руско потекло, придобил световна слава със своите изследвания, публикации и трудове в областта на византологията, разгромът на християнските войски при одринското село Черномен представлява „най-голямата и с най-големи последици победа на завоевателите преди 1453 г., когато те завземат византийската столица Константинопол. Нейният първи резултат бил разгромът на Серската държава, а нейна далечна последица – гибелта на всички балкански държави, чието завладяване било въпрос на време“ (Острогорски, 2011, с. 648). Очевидно тази битка заема особено важно място не само в историографията, но и в книжнината от това време, поне що се отнася до творбите на Исая Серски, и по-конкретно *Разорението след Чирменската битка*, писана според Васил Гюзелев „през септември 1371 г.“ (Гюзелев, 1985, с. 179). И въпреки че според Острогорски суровата битка на Косово поле „бележи най-важния етап в завоеванието на Балканския полуостров“ (Острогорски, 2011, с. 655), Чирменската битка си остава една от най-значимите в това отношение. При Черномен християните не просто губят битка, те губят възможността да спрат зараждащата се мощ на исляма.

Това събитие „с решителен характер“, привлякло вниманието на мнозина хронисти: като започнем с Исая Серски, преминаем през *Безименна българска хроника* от началото на XV в., а също и през кратките византийски хроники и сръбските летописни бележки, и стигнем до късновизантийския историк Лаоник Халкокондил и ранния османски хронист Мехмед Нешри. Във всички тях има някои разминавания, но както се изразява Иван Божилов – „както и би трябвало да се очаква при автори, писали със сто и двадесет години разлика във времето, разногласията между тях са много“, например: чия е инициативата за сблъсък – на сърбите (Исай и Нешри) или на турците (*Безименната българска летопис*); кои са участниците в битката – християните сърби (Нешри, *Безименната българска летопис*) или сърби и гърци (Исай); кой е предвождал турските войски – султан Мурад (*Безименната българска летопис*) или Лала Шахин (Нешри) (Божилов, 1999, с. 653). Тези несъответствия на пръв поглед не само че не са съществени, но не си и противоречат. Факт е, че в нощта на 25 срещу 26 септември 1371 г. близо до Черномен на брега на р. Марица и на тридесетина километра от османската столица Одрин, превърнат в такава, след като войските на султан Мурад I успяват да завземат града през 1369 г. (или 1361 г. според различните източници²) и след като превземат и Пловдив (1370) и Стара Загора (1371), османските отряди достигат стените на Сердика и пътят към Македония е вече открит. В тази връзка в *Корона на историите* османският историк от XVI в. Ходжа Садедин твърди, че поводът за битката при Черномен дошъл, след като Пловдив бил завзет от османците. Тогава пловдивският управител бяга и се обръща за помощ към сърбите. Углеша започва мащабна подготовка за поход, като християнската войска се събира в столицата Сяр, откъдето се отправя за Одрин (Милчев, 2017). Именно тогава – през 1371 г. – се е случило нещо, което променя хода на османското завоевание на Балканите. Лаоник Халкокондил съобщава, че след Черноменската битка султан Мурад насочил погледа си към България и със сила принудил Иван Шишман да се оттегли в земите на север от Стара планина. Това оттегляне на север, т.е. изоставянето на българските земи в Тракия, не била единствената цена, която Шишман се наложило да плати. Халкокондил пише, че „Шишман, синът на Александър, проводил пратеници при Мурад, сключил договор и съюз

² Датата на падането на Адрианопол е оспорвана сред учените поради различните сведения в изходния материал, като се посочват различни години за това: от 1361 до 1367 и 1371 г. След източници, датиращи събитията дълго след самите тях, по-ранните извори обикновено поставят завоеванието между 1361 и 1363 г. (Захариаду, 1970, с. 211–217). Олга Тодорова посочва 1369 г. (Тодорова, 1997, с. 30). Пламен Цветков датира падането на Одрин през 1361 г. (Цветков, 1998, с. 160).

[...] и направил родство, като дал на Мурад дъщеря си, която се отличавала със своята хубост и произхождала от еврейката, за която се оженил“ (Божилов, 1999, с. 655).

Именно поради изключителния характер на Чирменската битка и важноста ѝ за по-нататъшния развой на османската експанзия на Балканите бих искал да обърна внимание на самата битка, оказала такова съществено влияние върху завоевателната политика на османските нашествия през последната четвърт на XIV в. Именно в това време Исая Серски преписва творбата на Дионисий Аеропагит и към преписа добавя „своя изповед“, както посочва Дуйчев: „Извърших това [приписката – б. а.] в най-лошото от всички времена, тогава, когато Бог вдъхна гняв на християните от западните страни [земите на Балканския полуостров – бел. И. Д.]. И вярвайте ми: не аз съм невежа във всичко, но дори и премъдрият сред езичниците Либаний³ не би могъл да опише злото, което постигна християните от западните [балканските – бел. И. Д.] страни.“ (Дуйчев, 1972, с. 547–548). Именно в тази битка намират смъртта си деспот Йоан Углеша (Иван Углеша Мърнявчевич) (1336–1371) и крал Вълкашин Мърнявчевич⁴ (1365–1271).

Така пред лицето на османската заплаха самостоятелните сръбски владетели – деспот Йоан Углеша и крал Вълкашин – обединяват усилията си, но не успяват да организират останалите балкански владетели за общи действия. Войските им, наброяващи около 15 хиляди души, проникват в Източна Тракия и се насочват към Одрин, където се настаняват на лагер край крепостта „Черномен“, разположена в близост до дн. с. Орминион (или Орменио, Гърция). През нощта на 25 срещу 26 септември 1371 г. в битката при с. Черномен (дн. Чирмен) на р. Марица те търпят пълно поражение. Така след поражението на християнските владетели при Черномен османците завладяват по-голямата част от Македония (Цветков, с. 162).

Въпросът относно Чирменската битка през 1371 г. заслужава нашето внимание, защото неговото разрешение спомага за изясняване на съществуващите вече взаимоотношения между балканските държави и тяхната политика спрямо завоевателите. Истински организатори на борбата против турците в този момент са деспот Йоан Углеша и крал Вълкашин, които управляват съответно: Углеша областта около десния бряг на Долна Места, който в средата на 60-те години е самостоятелен владетел на Сярската област, а Вълкашин – крал на Прилепското кралство от 1366 до 1371 г., т.е. владее части от Централна Македония, които в зенита на своето политическо могъщество формират нещо като обща държава в територията на областта (Матанов, 2014, с. 428–429). Професор Пламен Цветков отбелязва, че Вълкашин се смятал за „крал на българите“, завзел след смъртта на Стефан Душан Западна Македония с Прилеп за столица и части от Албания и Сърбия, Североизточна Македония, както и Кюстендилско, а брат му – Углеша, се сдобива с части от Югоизточна Македония със Сяр за столица (Цветков, с. 160).

За ясното разбиране на обстоятелствата, довели до битката при Черномен, трябва да обърнем нашето внимание най-вече, и преди всичко, върху политическите разногласия между сърби, българи и гърци. По това време Византия проявява непримиримо отношение спрямо сърби и българи, което се вижда от един от най-видните представители на византийската книжнина от това време – Димитрий Кидоний, който в две свои слова от 1366 и 1371 г. настоява, че помощ в борбата против турците може да се получи единствено от Запада, и заявява,

³ Иван Дуйчев отбелязва, че тук става дума за езическия философ Либаний (ок. 314–ок. 395), прославян през Средновековието, въпреки езическата си вяра, заради неговото красноречие (Дуйчев, 1972, с. 548, бел. 4).

⁴ Една от версиите за произхода на Вълкашин е на Мавро Орбини, който пише в *Царството на славяните*, че крал Вълкашин е син на владетеля Мърнява от Ливно, който живеел в Благай на Неретва. В 1350 г. Вълкашин е жупан на Прилеп. Според някои средновековни сръбски източници двамата имат български произход (Ангелов и Чолпанов, 1994, с. 219).

че не бива да се очаква нищо от „мизите“ [българите] и „трибалите“ [сърбите] – народи, тясно свързани с Византия. Срещу сърбите той отправя обвинение, че са си присвоили принадлежащи на империята градове в Македония, а българите вини за това, че в гражданската война⁵ са проявили недобро отношение към самия император Йоан V поради брака на неговия син Андроник IV с българската княгиня Мария – брак, който според него представлява унижение за императора и велика чест за българския владетел. Бившият император Йоан Кантакузин обвинява българите и сърбите за това, че са водили война против империята и са отнели принадлежащи на нея земи (Дуйчев, 1972, с. 555–558). Това само показва, че дори пред сериозната заплаха на османците балканските народи, в частност сърби, българи и гърци, не намират разбирателство за съюз срещу османците. В крайна сметка разгромът на деспот Йоан Углеша и на Вълкашин разгръща пътя на по-нататъшните турски завоевания. След Углеша земите от Източна Македония вече представят някакво „празно пространство“, към което турските сили незабавно се насочват, за да го завземат⁶. Очевидната православна християнска коалиция по ред причини е невъзможна. Разделението и обвиненията вече стават прекалено много. Парадоксът е в това, че „схизматиците“ (т.е. православните) се надяват на помощ и подкрепа от Рим – от Запада. Такова е убеждението не само на Кидоний, но и на Йоан V Палеолог. Този факт сам по себе си доказва трагичното състояние, в което е изпаднала Източната църква и държава.

Заклучението на професор Христо Матанов в тази посока е изключително показателно. Той отбелязва, че „общият преглед на обстановката в българските земи (а бих добавил – и на Балканите) през третата четвърт на XIV в. води до единствения възможен извод: политическата разпокъсаност е впечатляваща и засяга всички земи, населени с българи: от Делтата на Дунав до Костур (в Егейска Македония), и от Черноморското крайбрежие до Видинското царство“ (Матанов, 2014, с. 430).

Мисля, че все пак трябва да бъде отбелязано, че османската победа при Черномен намира широк отклик сред западните държави. Този отзвук обаче е доста противоречив предвид достигналите там сведения за събитията. Например маджарите обвиняват търновския владетел в съучастничество със завоевателите. През 1372 г., малко след Чирменската битка, трансилванският воевода, бан на Северин и княз на Фъгъраш Владислав издава нарочна грамота, чрез която награждава някой си Владислав Добка за участието му в борбата против „неверниците турци и против царя на Търновска България“. На по-късен етап обаче сведения и отзвучи за битката достигат и на Запад, но този път вместо обвинения срещу християните се изразява съчувствие и призови за организиране на съвместна борба против завоевателите. Забележително е в това отношение едно послание на пребиваващия в южнофренския град Авиньон папа Григорий XI (1370–1378) от 1373 г. до архиепископа на Стригониум (Гран) в Маджарско: „Безбожните неверници, наричани турци – пише папата, – тези най-жестоки врагове на християнското име и негови най-неуморни преследвачи, от немного време и особено от двадесет месеца насам нападнаха с постоянни враждебности, завладяха и свирепо

⁵ В периода 1321–1347 г. във Византия има поредица от граждански войни, първата от които (1321–1328) представлява серия от конфликти между император Андроник II Палеолог и неговия внук Андроник III Палеолог за контрол над Византийската империя. Втората гражданска война (1341–1347) е между Йоан Кантакузин и привърженици на регентския съвет на Йоан V Палеолог, когато византийския велможа Алексей Апокавк, патриарха Йоан Калека и императрицата Анна Савойска се вдигат на бунт срещу регентското управление на Кантакузин. Матанов посочва, че в периода 1321–1357 г. във Византия има „пет кръвопролитни граждански войни“, които „разтърсват из основи империята“ (Матанов и Михнева, с. 26–27).

⁶ Повече за битката при Черномен виж Ангелов, 1991, с. 392–394; Матанов и Михнева, с. 51–53; Жиречек, 1978, с. 252.

разориха обширни области на ромейското и българското царство и на кралството на Рашка, както и други страни на люде, изповядващи Христовото име – ако и бидейки схизматици. Те спечелиха големи победи над жителите на тези земи и страни. Самите обитатели бяха или жестоко изтребени, или отведени в жалка робия, или по някакъв друг начин поставени под ярема на най-злощастно робство, като някои от тях – уви! – се отрекоха от Христовото име.“ (Дуйчев, 1972, с. 558–560).

След този обзор на Чирменската битка нека видим как тя намира отражение в книжнината от епохата, а също и в тази на Възраждането в неговия начален етап.

Исай Серски и „Разорението след Чирменската битка“

Исаия, или Исай Серски, е православен духовник и книжовник от XIV в., автор на славянския превод на съчиненията *Corpus Areopagiticum* на Псевдо-Дионисий Ареопагит⁷. Основен извор за живота на Исаия е житието му, писано вероятно от негов ученик и запазено в препис от 40-те години на XV в. Исай е роден в Сръбското кралство Косово в началото на XIV в. и според собственото му заявление е със славянски произход. Замонашва се в Осоговския манастир, след което се установява в Хилендарския манастир на Света гора, където духовен наставник му е Арсений, бъдещ игумен на Хилендар. Получава високо образование и е повлиян от паламизма (исихазма). След смъртта на Арсений (1348) Исаия се оттегля в безмълвничество. Известно време след това заминава за Сърбия, където сръбският владетел Стефан Душан му поръчва да възстанови манастира „Свети Пантелеймон“, запуснат поради татарската доминация в руските земи. В Сърбия насърчава строителството на църкви и манастири, повлияни от атонския архитектурен стил от средата на XIV в. По-късно се завръща в Света гора.

Именно тогава, след Чирменската битка през 1371 г., светогорският монах завършва основния си труд – превода на корпуса на Псевдо-Дионисий, възложен му от митрополит Теодосий Серски и започнат според автора в „щастливите времена“, т.е. преди османското нашествие. В обширната летописна бележка към неговия превод на съчиненията на Дионисий се разказва за трагичната съдба на балканските славяни след Чирменската битка (Динев и Куев, 1978, с. 457). Ръкописът е известен още и като *Разказ за разорението на Македония от турците през 1371 г.*⁸ В тази летописна бележка Исай Серски пише, че чрез агаряните⁹ Бог излива гнева си върху сърбите и българите: „Никога ухо не е слушало и око не е виждало неволите и злочестините, що се изсипаха над всички западни градове и области. Като убиха юначния деспот Углеша, турците се пръснаха и полетяха по цялата земя, подобно на птици по въздух. Едни от християните бяха изклани, отвлечени в плен, а онези, които останаха, и тях смърт несретна ги покоси, защото погинаха от глад. Такъв глад настана тогава, какъвто на света не е бивал и какъвто, Христе милостиви, да не настава никога вече. Които пък се спасиха от тази напасть, те, по Божие допущение, биваха изпождани от вълци. Уви! Какво

⁷ Теолог и философ от преди VI век. Истинското му име е неизвестно. Автор на няколко съчинения, обединени под името *Corpus Areopagiticum*, оказали голямо въздействие върху християнската философия и теология.

⁸ Ръкописът от началото на XVI в. се е намирал в Зографския манастир, а след това в дворцовата библиотека във Виена – днес във Виенската национална библиотека. В него е описана битката при Черномен и поражението на християнските войски, гибелта на Вълкашин и Углеша и последвалото турско нахлуване в Източна Македония (Божилов, 1983, с. 378).

⁹ Или исмаиляните. Исмаил е син на Авраам и египтянката Агар, слугиня на Сара (*Бит.* 16 гл. и 17:20). Той е родоначалник на малките племена на бедуините, които завладяват част от арабската пустиня между Ханаан и Древен Египет. Смята се, че родословието на пророк Мохамед също произлиза от него. Исмаиляните са народите от тюркски произход.

прескръбно зрелище бе настанало. Деня, нощя те нападаха и разкъсаха хората. Уви, какво прескръбно зрелище бе настанало! Опустя земята, лиши се от всичките си блага, погинаха людете, изчезнаха добитъкът и плодовете. Не остана княз или вожд, или наставник между людете, нямаше кой да ги избави и спаси, всички бяха обзети от турския страх и юначните някога сърца на доблестните мъже сега се бяха обърнали на слаби женски сърца. И наистина тогава живите облажаваха по-рано умрелите.“ (Панайотов, с. 63).

Професор Цветана Георгиева споменава за „гръцка хроника [която – б. а.] потвърждава, че от тогава мюсюлманите започнаха да прегазват християнските царства“ (Георгиева, 2011, с. 2), а според Исай Серски деспотите Вълкашин и Углеша са се сражавали напразно (Божилов, 1983, с. 87–90), „без да помислят, че срещу Божия гняв никой не може да се противопостави“:

„Когато божествените църкви в Света гора процъфтяваха като рай, като постоянно появявана градина, тогава Бог бе излял гнева си над християните от западните области, тогава деспот Углеша дигна всички сръбски и гръцки войски и брата си крал Вълкашина и други мнозина велможи, нещо около 60 хиляди избрана войска, която тръгна в Македония да изгони турците, без да помислят, че срещу Божия гняв никой не може да се противопостави. Те не само не изпъдиха турците, но сами люто пострадаха, защото бяха избити и костите си там оставиха непогребани, други, множество голямо, погинаха от острието на меча или бяха закарани в плен, трети, малцина, бяха сполучили да се спасят и да се върнат. Никога ухо не е слушало или око не е виждало неволите и злочестините, що се изсипаха на всички западни градове и области [т.е. на Балканския полуостров – б. а.]“ (Панайотов, с. 68; Божилов, с. 112).

Иван Дуйчев смята, че „би било трудно в цялата литература на южните славяни от XIV и от XV в. да се намери по-красноречив текст за османското завладяване от тази обикновена приписка на Исай“ (Дуйчев, 1998, с. 287).

В творбата на Исай гибелта се възприема не просто като крушение на светския и духовен престол на българите, но и като погубеност на всичко, което те са сътворили до мига на Божия гняв. Очевидно е, че Исай е бил очевидец на описаните от него събития, изключително високо образован, добре владеещ занаята на летописец и несъмнено добре усвоил модела на Свещеното писание, което е съвсем очевидно, тъй като описаното от него събитие е съпоставимо само с големите типологични сходни събития такива, каквито ги представя Стария завет в древната история на евреите (Дроснева, 1995, с. 200). Направим ли дори съвсем бегъл опит да съпоставим описаните събития от Исай с библейския им модел – крушението на Йерусалим в навечерието на вавилонския плен (4 Царе 24 и 25 гл.), както и с разказа за гоненията и пораженията във Втора и Трета книги Макавееви, ще открием библейските похвати, с които си служи авторът. Именно чрез този модел той е избрал да разкаже видяното от самия него в зората на гибелта на българската държавност.

Дуйчев също така коментира и приписката на Исай Серски. Според него, въпреки че е „в разрез на историческата истина, но затова пък повлиян от известни есхатологични страхове за „края на света“, инок Исая съзира в това [победата на османците над християните при Черномон – б. а.] края на „седмия род“ на сръбските господари – като символ за есхатологичния „седми век“ и представите за обща катастрофа“. Така, позовавайки се на Стария завет (ср. *Екл.* 4:2 – „Затова аз облажавах умрелите, които са вече умрели, повече от живите, които са още живи“), Исай Серски смята, че това зловещо предсказание – животът да стане толкова непоносим, щото живите да облажават мъртвите – вече се било изпълнило. Отчаянието било според неговото свидетелство толкова дълбоко, че била изчезнала всякаква воля за борба и съпротива срещу турската опасност (Дуйчев, 1972, с. 548).

Тук е нужно да направя една вметка. Димитър Кенанов, разсъждавайки за християнската философия на историята, отбелязва, че времето, а с него и историята имат начало (минало),

настояще и край (бъдеще). Преодоляна е езическата представа за цикличността на времето. Потокът на времето се движи линейно, необратимо и целенасочено (телеологично). Началната точка е Сътворението на видимия и невидимия свят, откогато започва човешкото битие, а крайната цел на историята и нейното движение е неизвестният есхатологичен час – Второто пришествие на Исус Христос, Страшният съд. Тогава „все движущееся остановится, все открытое замкнется, все нерешенное будет решено и все спорящие стороны услышат свой вечный приговор“; това е крайт на историята и същевременно – началото на „бъдещия осми век“, на метаисторията (следисторията) и настъпването на есхатологичното вечно време. Августин (354–430) и Исидор Севилски (570–636) по аналогия на шестте дни на Сътворението разделят историята на шест периода: 1. от Адам до Ной; 2. от Ной до Авраам; 3. от Авраам до Давид; 4. от Давид до Вавилонското робство; 5. от Вавилонското робство до възплъщението на Божието Слово (Рождество Христово) и 6. от Рождество Христово до свършека на света. През 7-ия период историята се преодолява в есхатологическо време (Кенанов, 2009, с. 263–264). Именно тази представа има предвид Исая Серски, когато споменава за есхатологичния „седми век“ и общата катастрофа.

Исая Серски, както впрочем и Григорий Цамблак (вж. статията ми в сп. „Анамнеза“, год. XVI, 2021, кн. 1, с. 16–47) създават своите съчинения непосредствено след събитията, на които стават свидетели и които са обект на описание в техните летописни хроники. В тях можем да видим, че причината за разорението на балканските земи след битката при Чирмен и превземането на Търново, както и последиците от това са обяснени в духа на християнския провиденциализъм¹⁰. Според Милияна Каймакамова (1990) историческата истина в хрониката на Исая Серски е отразена относително, но изключителната ѝ историческа ценност произтича от това, че тя отразява и едновременно с това свидетелства за настроенята и мислите на българското общество в момента на завладяването и началния момент на владичество (с. 83).

Иван Дуйчев обобщава думите на Исая Серски по един красноречив и смятам, изчерпателен начин, отбелязвайки, че „злото било толкова по-голямо, тъй като [по думите на Исая – б. а., Р. М.] в този миг нямало никакви светски и духовни водачи, които да поемат по-нататъшната борба против завоевателите, да застанат начело на съпротивата срещу турското нашествие“ (Дуйчев, 1972, с. 548).

Спиридон Габровски и *История во кратицѣ о болгарскомъ народѣ славенскомъ*

Несъмнено същия поглед за събитията от третата четвърт на XIV в. има и йеросхимонах Спиридон Габровски – един от първите ученици на Паисий. В своята *История во кратицѣ о болгарскомъ народѣ славенскомъ* Спиридон поставя съдбата на българския народ във връзка с историята на гърци, сърби и турци. Изследователите подчертават връзката на Спиридоновата *История* с тази на Паисий, с анонимната и недатирана, но безспорно писана по-рано *Зографска история*, а също и с руския превод на *Църковни и граждански деяния* от Цезар Бароний, *Световна хроника* от Йоан Зонара, произведения на руския писател Д. Ростовски, на Черноризец Храбър, житието на Григорий Синаит от Калист I. Спиридон, подобно на Паисий, е от онези автори, които имат за цел да разработят българската историография, да съберат нови материали за проучването на българската история.

Спиридон използва библиотеката на манастира „Нямц“, където се установява (1779), за да допълни познанията си, и през 1792 г. – 30 години след Паисиевата *История*, успява да

¹⁰ Реакционно идеалистическо направление във философията, което обяснява историческите събития като проява на волята на провидението, т.е. на Бога.

завърши книгата си *История во кратце о болгарском народе словенском*, която през 1868 г. е намерена от Хилфердинг недалеч от Брегалница (Македония). Пазена е в Императорската публична библиотека в Петроград. През 1900 г. е издадена от професор Васил Златарски в отделна книга (Пенев, 1976, с. 459, 556–557). Авторът пише българска история, тъй като скърби, че историческото минало на неговия народ е забравено (пак там, с. 559–562). През 1794 г. той напуска Нямц със своя ръкопис и се установява в Рилския манастир, където и умира през 1824 г. (с. 557–569).

Както споменатите вече книжовници от XIV–XV в., така и Спиридон излага библейски събития, като се придържа строго към литературната традиция, според която са се писали в това време историческите съчинения. Всички съставители на исторически трудове по това време, не само в нашата, но и в сръбската и руската книжнина, са писали по един определен шаблон, излагали са историческото съдържание в традиционна схема, следвайки библейския модел на историята, без да внасят в нея никакви съществени изменения.

И въпреки че Спиридоновата история има малка научна стойност, както впрочем и историята на Паисий, това в никакъв случай не намалява нейното значение като документ за настрояването на дадена епоха. Определено трябва да отбележим, че подобно настроение просъществува вече четири столетия и половина – от средата на XIV в. до самия край на XVIII в. – от Исая Серски до Спиридон Габровски. Според Боян Пенев събитията, описани от автора, и тяхното обяснение са в пълния смисъл на думата в зависимост от т.нар. богословска школа, според която всички исторически събития имат едно обяснение: волята на провидението. Професор Златарски, подобно на Боян Пенев, смята, че авторът „туря вървежа на историческите събития в зависимост от Провидението, което ръководи съдбините на човечеството, като награжда хората за добрите им работи и ги наказва за техните грехове“ (Спиридон, 1900). Така според Спиридон България пада под османска власт, за да се изпълни справедливата присъда на Бога, който наказва българите, „загдето са се отлъчили в своя нравствен живот от християнската вяра“ (Пенев, с. 568). Златарски посочва стр. 102 и 103 от историята на Спиридон, където авторът пише за Божия гняв върху християните – гняв, който никой ум и никой език не може да изрази: „Господ Бог Адонай в своя праведен гняв и ярост изобличава християнските народи [гърци, сърби, българи и албанци – б. а.], че заради мерзостите им и заради оскверняването на името Му Той ще отхвърли и няма да пощади тези четири народа, а със силата на меча ще ги погуби.“

Във връзка с Чирменската битка Спиридон пише, че събраните с намерение да изгонят турците от Македония и от Тракия 120 хиляди сръбски, български и гръцки войски не помислиха, че срещу гнева на Бога никой не може да се противи. Очевидно авторът цитира Исая Серски.

Вместо заключение

Предвид горе казаното трябва да изтъкна, че настоящата статия има за цел да представи един по-различен ракурс на случилото се, а именно през погледа на богатата българска средновековна и ранновъзрожденска историография, която ни помага да разберем проникналото в съзнанието и битието на българина разбиране, че османското нашествие е Божието наказание за греховете на българския народ. В този смисъл логичният извод, до който достигам в края на това изследване, е, че историята не е просто низ от събития, които следват своята закономерна хронологичност, но тези събития се намират във взаимна свързаност: Божият гняв предизвиква погиването на българската държава, но всъщност българският народ, предизвиквайки Бога, сам предопределя своето настояще и бъдеще.

Анализирайки изворите, въз основа на които се гради тезата на моята статия, разглеждайки средновековните и ранновъзрожденски български автори, в частност Исая Серски и Спиридон

Габровски, които пишат за Чирменската битка, стигам до заключението, че причините за османското нашествие и падането на Второто българско царство под османска власт, преценени през погледа на тази книжнина, са Божията воля и грехът на християнските народи – именно такава е представата на тези автори за събитията от втората половина на XIV в. Средновековните хронисти, както Исая Серски, така и Григорий Цамблак и Владислав Граматик, не се интересуват от причините за Божия гняв и избягват да конкретизират в какво точно се състои грехът на християнските народи (сърби, българи и гърци, а йеросхимонах Спиридон Габровски включва и албанците в този списък) – грях, който предизвиква Божието наказание. За тях е достатъчно само да отбележат, че именно това е причината за падането на Второто българско царство – „надделяването на греха“. Разбира се, това османско нашествие според тези автори се случва поради Божията воля и предопределение (Йоасаф Бдински, Владислав Граматик).

Христо Матанов описва жестокото османско завладяване, цитирайки приписката на не известен български книжовник от манастира „Слепче“ край Битоля, писана само година след превземането на Търново: „И тогава беше запустение и велика скръб от безбожните измаилтяни, каквато не е била и няма да бъде.“ (Матанов, 2003, с. 491). В самия край на века друг книжовник от същия манастир отбелязва, че е бил свидетел на „голяма сеч над християните“ (с. 491). За повече от четири века – от Исая Серски до Спиридон – тази представа за Божието наказание, допущение и воля като причина за падането на България е била все още актуална, а това само показва, че преди и по време на османското владичество в народностното съзнание тази нагласа е била доминираща в опита за обяснението на тези събития. Именно затова и описанието на поражението след Чирменската битка у Исая и Спиридон е провокирано от този книжовен императив, задължителен за времето и епохата, в които живеят.

Изводът, който можем да направим, е, че от епохата на Исая и Цамблак до времето на Паисий и Спиридон в светогледа на българския народ съществува убеждението, че османците са завладели Балканите заради отстъплението от Бога. Случайно ли е това? Погледнато през призмата на средновековната историопис, това е съвсем нормален поглед към случващите се събития, отразени в тези извори на средновековната българска писмена история. Тоест българският народ възприема османското нашествие като резултат от собственото си духовно отстъпление. Виждаме това съвсем ясно в представите на авторите за Чирменската битка. С това е съгласен и Иван Дуйчев.

Несъмнено се налага да изведем още един извод от казаното (а и от не споменатото в тази статия, но битуващо в съвременната историография), а именно по въпроса за сепаратизма в България от XII–XIV в. Общоприето е да се счита, че именно сепаратизмът е един от основните фактори за османското завладяване на българските земи в частност и християнските народи на Балканите като цяло (вече споменах за такова схващане у Матанов). През XIV в. на Балканите се наблюдава раздробяване на територията на Балканите на различни господства и княжества. В контекста на статията ще отбележа само, че Иван Углеша господствал в Серес и Мелник, в Драма управлявал тъстът на Углеша – кесар Войхна, а в Южна Македония от Серес до Вардар – Богдан, на север от него бил севастократор¹¹ Деян.

Тук, мисля, е мястото да отбележа, че според Христо Матанов краят на реалното съвладетелство на крал Вълкашин и цар Стефан Урош V (1355–1371) и издигането на деспот Углеша

¹¹ Византийска титла, използвана и в България във Второто българско царство, и в Сърбия при единствените двама сръбски царе Стефан Душан и Стефан Урош. Титлата е въведена от император Алексий I Комнин за неговия по-голям брат Исак. Съставена е от севаст (гр. аналог на лат. титла август) и автократор (самодържец) и е втората по значение титла, след тази на василевса-автократор (царя-самодържец), а по-късно е изместена на трето място от деспот.

за владетел на Югоизточна Македония бележат заключителния етап от разпадането на сръбското царство (Матанов, 2014, с. 429). Братя Мърнявчевичи не са първите феодали, които след края на 1355 г. успяват да извоюват своята самостоятелност, но по своите амбиции и стремежи, по широтата на политическите си планове и по реалната си политическа и военна мощ те далеч надминават съвременните им владетели от земите на бившата Душанова държава. Поради тази причина те оставят най-трайна дияра в историческата традиция, която ги посочва като главни виновници за разпадането на сръбското царство. В това твърдение, макар и твърде общо, има голяма доза истина. Ако деспот Углеша поема властта в едно вече изградено феодално княжество, то ролята на крал Вълкашин за гибелта на сръбското царство е много по-значителна. Откъсването му от властта на цар Урош представлява всъщност откъсване от сръбската държава на онези земи в Македония, които до средата на 60-те години все още признавали Урош за законен владетел (Матанов, 1986, с. 89). Именно със завземането на Западна Македония с Прилеп за столица и смятайки се за „крал на българите“ (макар кралството му да е прогласено като такова едва през 1362 г.), и включването в своите дялове на някои части от Албания и Сърбия, Североизточна Македония и Кюстендилско, Вълкашин допринася за разпада на царството на Стефан Душан.

Георги Николов не споделя тезата (вкл. и тази на Матанов), че разцеплението и сепаратизмът в България са улеснили османското завоевание. Той смята, че това е точно обратното – сепаратизмът затруднява завоеванието, тъй като османските турци е трябвало да завладяват някои от владенията по няколко пъти. След битката при Черномен османците вече са направили почти всички български сепаратистки владетели свои васали и някои от тези васали, заедно с османците, завладяват владението на друг¹². И именно в това се състои основната важност на Чирменската битка – след нейния край обстановката на Балканите се променя драстично. Васалната система на Мурад е в пълен ход.

Иван Божилов и Васил Гюзелев много точно описват мащабния контекст на битката: „На 26 септември 1371 г. Балканите станали свидетели на нещо различно: сблъсък между две държави, между две нации – сблъсък за надмощие на полуострова, за прогонване на турците от Европа, или обратното – за сломяване на християните.“ (Милчев, 2017). На свой ред Иван Дуйчев споменава за няколко преписки в славянски ръкописи от XIV в., които ни предоставят интересни подробности за събитията от средата и края на века и изразяват също така „интересни чувства“. В една такава приписка, писана при царуването на Иван Александър¹³, се споменава: „Когато Господ изпрати измаилтяните по лицето на цялата земя, и те тръгнаха [...], поробиха и опустошиха...“ Друга подобна безименна приписка, след като дава няколко подробности за битката при Черномен и поражението на сръбските войски, изразява мнение, че „това било следствие от Божия гняв“ (Дуйчев, 1998, с. 289–290).¹⁴

Дуйчев също така заключава, че турската победа в битката при Черномен се дължала „не на силата или на превъзходството на османските войски, а единствено на безбожието на пълководците на сръбската войска, която турска победа трябва да бъде разглеждана – както и турското завладяване на балканските земи – като Божие наказание“ (с. 307).

Дуйчев има основание да смята така, имайки предвид, че авторите от XIV–XV в., както и тези от XVIII в. си служат и с изрази като „Божие допущение“, „Божие предопределение“ и „Божия воля“, за да обяснят случващото се в техните дни, както и да опишат по какъв начин

¹² Самостоятелни владетели през Второто българско царство. *История.bg*, БНТ 1, 05 април 2021 г., 51:50–52:30.

¹³ Цонев, 1910, с. 121–123, № 180 (313).

¹⁴ Дуйчев цитира Стојановић, 1902, с. 45, № 134.

българският народ е възприемал османското нашествие и последвалото владичество. В този сюжет в *Разорението след Чирменската битка* Исая Серски отбелязва, че по „Божие допущение“ е настанало пълното опустошение на сръбската и българската земя, след като Бог е излял гнева си върху сърбите и българите. Свършекът на света, очакван от средновековните книжовници през 1492 г. на базата на есхатологичните текстове, е именно в тяхната епоха. Ето защо те се опитват да обяснят случващите се събития с подобни творби. Подобно на тях и Йоасаф Бдински [в *Похвално слово за Филотея*], Григорий Цамблак [в *Похвално слово за Евтимий*, в *Патриарх Евтимий в Търново* и в *Разказ за пренасяне на мощите на св. Петка*], Владислав Граматик [в *Рилска повест*], Йосиф Брадати [в *Слово за суетния век и змията*], както и Димитър Кантакузин [в *Житие с малка похвала на Иван Рилски*], и Паисий Хилендарски [в *История славянобългарска*] имат същия поглед за историческите събития, случили се в тяхното време или в отминали вече времена. Божието предопределение, Божията воля и Божието допущение, както и Неговият гняв са стандартното обяснение за случилото се. И няма как да е иначе, тъй като всички те са не само книжовници, но и духовници, възприели библейската интерпретация за събитията.¹⁵ Ето защо те се опитват да обяснят случващите се събития с подобни творби. Именно това обяснява защо тези автори споменават за Божия гняв и за Божието наказание като причина за падането на България. И в този смисъл разбираемо е защо Дуйчев (и не само той!) пише, че турската победа [при Черномен – б. а.] трябва да бъде разглеждана като Божие наказание.

В заключение бих искал да отбележа, че въпреки поражението при Черномен трябва да се признае, че именно Вълкашин и Углеша са владетелите, които за разлика от своите балкански събратя отлично осъзнават опасността от османските турци. За разлика от останалите балкански владетели те си поставят за задача не просто да се отбраняват от османците, но напълно да ги изгонят от балканска земя. И именно затова те планират този настъпателен поход към долното течение на Марица, сравнително далеч на изток от границите на техните територии, с цел да ги изгласкат обратно в Мала Азия. За осъществяването на този амбициозен антиосмански план Углеша развива „трескава дипломатическа активност“, за да превърне планираната антиосманска коалиция в „православен кръстоносен поход“. Така през пролетта на 1371 г. той посещава Света гора, издава дарствени грамоти за някои от основните светогорски манастири и в техните преамбюли не крие амбицията си да предаде на това военно начинание характер на религиозна война срещу „безбожните агаряни“. За жалост обаче почти никой не споделя идеите му за християнска коалиция и замислената от братята такава не се осъществява. И въпреки поражението на християнските войници битката при Черномен си остава една от най-значимите християнски акции срещу османските нашественици. В годините след тази османска победа става ясно, че край Черномен османските турци са спечелили

¹⁵ Темата за Края на света и очакванията в тази посока в редица християнски народи в периода X–XII в. е разглеждана от Цветелин Степанов – професор по история на българската средновековна култура в СУ „Св. Климент Охридски“. Той разглежда очакванията за Края в Западна Европа и Византия, както и българските измерения на очакването на Края през XIV–XV в. Изследването проследява проучеността по проблемите на редица съществени аспекти относно визиите за Края на света в Европа (Света земя, Второ пришествие Христово и 1000-ата година, Кръстоносните походи, връзката между смъртта и Апокалипсиса в Западна Европа и др.). Обръща се внимание на факта, че Край на времената се очаква и от евреите, и от мюсюлманите, т.е. от всички монотеистични религии в Средновековна Европа. В основни линии авторът се занимава с есхатологичните и апокалиптичните очаквания за Края, с оглед настъпващата в ранносредновековна Западна Европа 1000-а година. Подобни очаквания не подминават и българските земи, където са особено добре видими след падането на Първото българско царство под византийска власт през 1018 г. (Степанов, 2016).

една от най-значителните си победи. В този смисъл, ако се доверим на османския историк Садедин, армията на Углеша „денонощно тънела в блудства и разврат, в нощно пиянство и дневен махмурлук“. Исая Серски описва поражението на християните така: „Те не само не изпъдиха турците, но и сами силно пострадаха, защото бяха избити и костите си там оставиха непогребани; други, множество голямо, погинаха от острието на меча или бяха откарани в плен; трети, малцина, бяха сполучили да се спасят и да се върнат.“ (Милчев, 2017).

След битката при Черномен османските грабителски отряди започват да нападат отдалечени кътчета на българските земи и на Балканите, а жителите на тези земи започват да живеят в състояние, което съвременните извори определят като *tremor Turcorum* или „турски страх“ (Матанов, 2014, с. 429–436).

Литература

Ангелов, Д. (1991) *Византия. Възход и залез на една империя*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Ангелов, Д. и Чолпанов, Б. (1994) *Българска военна история през Средновековието (X–XV век)*. София: БАН.

Божилов, И. (съст.) (1983) *Стара българска литература. Том 3: Исторически съчинения*. София: Български писател.

Божилов, И. (1999) „Трите Българи“ и тяхната гибел. От едно царство към „три Българи“, в Божилов, И. и Гюзелев, В. (1999) *История на Средновековна България VII–XIV век*, т. 1. София: Анубис.

Георгиева, Ц. (2011) „Кратък съвременен прочит на историята на Османската империя (1300–1923)“, в *Годишник на департамент „История“*, т. 3. София: НБУ.

Гюзелев, В. (1985) *Училища, скриптории, библиотеки и знания в България XIII–XIV век*. София: Народна просвета.

Динеков, П. и Куйо, К. (1978) *Христоматия по старобългарска литература*. София: Наука и изкуство.

Дроснева, Е. (1995) *Фолклор, библия, история*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Дуйчев, И. (1972) *Българско средновековие. Проучвания върху политическата и културната история на средновековна България*. София: Наука и изкуство.

Дуйчев, И. (1998) „Турското завладяване и превземането на Константинопол в славянската литература от това време“, във *Византия и славянският свят*, т. 1. София: Анубис.

Захариаду, Е. (1970) „Завладяването на Адрианопол от турците“, *Studii Veneziani*, vol. 12.

Каймакамова, М. (1990) *Българска средновековна историопис*. София: Наука и изкуство.

Матанов, Х. (1986) *Югозападните български земи през XIV век*. София: Наука и изкуство.

Матанов, Х. и Михнева, Р. (1998) „От Галиполи до Лепанто. Балканите, Европа и Османското нашествие 1354–1571 г.“, София: Наука и изкуство.

Матанов, Х. и Михнева, Р. (1998) „От Галиполи до Лепанто. Балканите, Европа и Османското нашествие 1354–1571 г.“, *Istorianasveta* [онлайн]. Достъпен на: <https://www.istorianasveta.eu/история/обща-история/984-от-галиполи-до-лепанто-балканите,-европа-и-османското-нашествие-1354-1571-г.html?showall=1> (Прегледан: 30 юни 2021).

Матанов, Х. (2003а) „Българските земи от края на XIV до XVI век“, в *История на българите. Т. 1: От древността до края на XVI век*. София: Труд.

Матанов, Х. (2003б) „България след България. Първите десетилетия“, в *История на българите. Том 1: От древността до края на XVI век*. София: Труд.

Матанов, Х. (2014) *В търсене на средновековното време. Неравният път на българите (VII–XV в.)*. София: Гутенберг.

Милчев, Д. (2017) „Битката при Черномен – край на мечтите и началото на новия ред“, *Българска история*. Достъпен на: <https://bulgarianhistory.org/bitkata-pri-chernomen/> (Прегледан: 05 юли 2021).

Младенов, Р. (2021a) „Османското нашествие и падането на Втората българска държава под османска власт през погледа на българската средновековна книжнина и ранновъзрожденската историография“, *Исторически портал*. Достъпен на: <http://www.anamnesis.info/node/1734> (Прегледан: 29 юни 2021).

Младенов, Р. (2021b) „Божият гняв: израз на Неговата святост, справедливост и дълготърпение“, *Християнство и култура*, год. XX, бр. 6 (163), с. 109–115.

Мутафчиев, П. (1995) *История на българския народ: От наченките на човешки живот по нашите земи до Българското Възраждане*. София: Марин Дринов.

Панайотов, Ф. (2008) *Вестници и вестникари*. София: Захарий Стоянов.

Пенев, Б. (1976) *История на новата българска литература*, т. 1. София: Захарий Стоянов.

Степанов, Ц. (2016) *В очакване на Края: европейски измерения ок. 950–ок. 1200 г.* София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Тодорова, О. (1997) *Православната църква и българите XV–XVIII век*. София: Марин Дринов.

Острогорски, Г. (2011) *История византийского государства*. Москва: Сибирская Благозвонница.

Лиречек, К. (1978) *Историја срба*, т. 1. Београд: Задужбине „Велимиријанум“.

„Самостоятелни владетели през Второто българско царство“ (2021) *История.bg* [телевизионно предаване]. Българска национална телевизия: БНТ 1, 05 април 2021.

Стојановић, Љ. (1902) *Стари српски записи и натписи*, т. 1. Београд: Штампано у Државној штампарији Краљевине Србије.

Кенанов, Д. (2009) „Цар Симеон Велики и християнската философия на историята“, в *„България, земя на блажени...“ In memoriam Professoris Iordani Andreevi. Международна конференция в памет на проф. д.и.н. Йордан Андреев*. Велико Търново: Ивис.

Спиридон, йеросхимонах. (1900) „Исторія во кратцѣ о болгарскомъ народѣ славенскомъ“ (Предговор от проф. Васил Златарски). *Archive.org*. Достъпен на: <https://archive.org/details/istoriiavokratt00spirigoog/page/n157/mode/2up> (Прегледан: 05 юли 2021).

Цветков, П. (1998) *България и Балканите от древността до наши дни*. Варна: Зограф.

Цонев, Б. (1910) *Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София*, т. 1. София: Държавна печатница.

ЕЛЕКТРОННИЯТ ЗВУКОВ ДИЗАЙН КАТО ОБЕКТ НА ТВОРЧЕСКА ДЕЙНОСТ

Теодор Попов

Резюме: Електронният звуков дизайн е вид творческа дейност в областта на производството на звуци и акустична среда. Той следва принципите на методологията като организация на дейността и носи своите особености – като процес, резултат и организационна система. Електронният звуков дизайн е продукт в изкуството и културата и е едновременно проект, план, модел, композиция от звуци и шумове, дейност със звука и акустиката на пространството. Новото поколение електронни и технически устройства създават нов вид музикална среда.

Ключови думи: звуков дизайн, електронен звуков дизайн, електронен звук.

ELECTRONIC SOUND DESIGN AS A KIND OF CREATIVE ACTIVITY

Teodor Popov

Abstract: Electronic sound design is a kind of creative activity in the field of sound production and acoustic environment. It follows the principles of methodology as an organization of activities and has its own characteristics – as a process, result and organizational system. Electronic sound design is a product in art and culture, and at the same time is a project, plan, model, composition of sounds and noises, activity with the sound and acoustics of the space. New generation electronic and technical devices create a new kind of music environment.

Keywords: Sound design, electronic sound design, electronic sound.

Творчеството е процес на създаване на качествено нови материални и духовни ценности в различни форми. В най-общ смисъл звуковият дизайн (от англ. *sound design* – дизайн на звука, саунд-дизайн) е вид творческа дейност, която се отнася към сферата на производство на звуци и акустична среда, звуковото оформление на аудиовизуални проекти, проектиране и разработка на звуково съпровождане на мултимедийни и екранни продукти. Звуковият дизайн е продукт в изкуството и културата, едновременно проект, план, модел, композиция от звуци и шумове; дейност със звука и акустиката на пространството.

Звуковият дизайн е творчески процес за обработка и манипулиране на звуковия материал с цел постигане на определен ефект и смислово значение (Бечева, 2018, с.10). Компютърът и софтуерът в днешно време концентрират целия процес в една уникална и гъвкава система. Компютърната музика използва софтуер, създаден за синтез на звук и неговите трансформации. Съвременните *DAW (Digital Audio Workstation)* позволяват последователното извършване на обработка на звука, цялостното моделиране на електронния звук и тембър (Бечева, 2018, с. 349). Електронният и компютърният инструментариум налагат трайно иновативно присъствие. Разкрива се естетиката на електронния звук и електронното звукоизвличане. Обогатяват се технологичните решения и възможностите за нюансиране, които електронният звук предоставя в сферата на тембъра, мелодиката, метроритъма, текстурата и хармонията. Нови начини за представяне на музикалните идеи разчупват общоприетите модели на спектакъл, шоу, представление, концерт и др.

Инженерно-технологичните способности и творческата свобода на автори, специалисти, композитори, музиканти стават определящи фактори за създаване на най-разнообразни форми на звуковото изкуство на XX и XXI в. в конкретни електронни и електро-акустични жанрове, стилове и течения. Развитието на звуковия дизайн се обогатява с появата на дигиталния звукозапис.

Преди всичко той е много по-евтин и достъпен от аналоговия си еквивалент, но освен това предоставя и допълнителни възможности за обработване на вече записания звук. Цифровизирането на звуковите вълни преобразува и компресира тяхната структура в различна степен спрямо входния материал, превръщайки ги в поредица от нули и единици, но позволява тяхното възпроизвеждане върху множество различни носители на информация (Pohlmann, 2011, p. 47).

Дизайнерът на звука моделира звуковото обкръжение, звуковото пространство, насища го с различни звукови елементи, като при това съблюдава особеностите на конкретния проект и неговия жанр, спецификата на екранното повествование, епохата, особеностите на действащите персонажи, художествения и образен строй и др.

Звуковият дизайн като процес на определяне, придобиване, управление или създаване на звукови елементи много често включва в себе си манипулации от по-рано записани аудио материали, шумове, музика или звукови ефекти.

С широкото внедряване на компютърните технологии пред композитора, аранжора и изпълнителя отпадат всички ограничения, всичко вече зависи само от фантазията и уменията на творците (Трайчев, 2019, с. 73).

Понятието „звук дизайнер“ се формира и започва да се използва от Института по театрална технология на САЩ в годините между 1980 и 1988. Тогава се създава първата комисия по звуков дизайн, която дефинира задълженията, отговорностите, процедурите и професионалните стандарти, които трябва да спазва всеки дизайнер в Северна Америка. Тази тема подлежи на ежегодно обсъждане и до ден днешен, а възможностите в бранша стават все по-обширни. Немалка роля за това отдаваме именно на дигиталните технологии, които позволяват немислима в миналото манипулация на звук (Манев, 2018).

Електронният звуков дизайн се явява практически метод за реализиране на звуковото изкуство в разнообразните му форми. Той обогатява възможностите за творчество чрез създаване на техника и ЕМИ (Електронен музикален инструментариум), прилагане на иновативни технологии на работа, както и с многобройните варианти за съчетаване на готовите продукти.

Електронно произвежданият звук дава възможност на композитора, подобно на скулптор, да изгради сам без посредничеството на интерпретатор своето произведение, оформяйки чрез всеки детайл завършения вид на своята композиция. Тази нова възможност за музикална изява не само дава тласък за изобретяването и произвеждането на много нови музикални уреди и инструменти, но и подтиззззква към научно изследване на физичните свойства на електронния звук (Лазаров, 1986, с. 70).

Способите за творчески дейности в електронния звуков дизайн са многоаспектни, както чрез софтуер, така и чрез хардуер:

- чрез създаване на техника и ЕМИ;
- чрез прилагане на различни технологии;
- чрез готовите звукови форми и композиции.

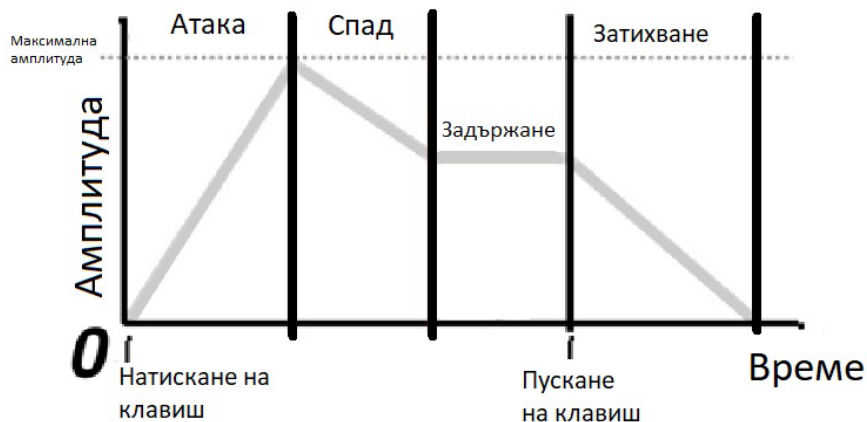
В основата на творческия характер на електронния звуков дизайн стои електронният звук като революционно откритие в музикалната дейност. Той е резултат от качествено новата (в сравнение с тази на традиционния звук) технология на звукоизвличане, която „работи“ на ниво звукови компоненти. Характеристиките на звуковите компоненти се измерват и оценяват аналогично с тези на традиционния звук. Като музикално звучене обаче електронният звук носи много по-големи възможности. Чрез него електронният инструмент на практика получава неограничени възможности за създаване и извличане на звуци, ефекти, както и за допълнителната им обработка. Това се явява и основата за неограничените възможности за творчество.

Тембърът е определяща съставка за изграждане на електронен звук. Всяка звукова картина в електронната музика се определя от съвкупността тембри на звучене. Тембърът е специфичен белег на всеки музикален инструмент и му придава уникалност. При електронното звукоизвличане тембърът, който трябва да се постигне, е голямата трудност. Така например два еднакви електронни инструмента могат да имат различен тембър според основните методи за генериране на звука, честотните корекции и други фактори. Известно е, че тембърът се определя главно от спектралния състав на звука, който отразява наличните хармонични съставки и съотношението на амплитудите им.

Модулирането на сигнала има голямо значение за оформянето и въздействието на звука при електронните музикални инструменти. Без него синтетичният звук изглежда груб, „недодялан“, а прилагането на няколко вида модуляции върху отделни компоненти на звука или върху целия звук прави цялостната синтетична звукова картина пластична и динамична (Лазаров, 1986, с. 51). Всяко хармонично звуково трептене може да се модулира, като се въздейства и променя честотата, амплитудата и фазата на основния тон. Модулацията приема съответното наименование – честотна модулация, амплитудна модулация, фазова модулация или комбинации между тях, като е възможно и прилагане на допълнителна обработка. За избора и комбинирането на конкретни въздействия при синтезирането на тембъра е важно в какви съотношения ще се намират отделните хармонични съставки и дали тези съотношения ще се изменят по време на звученето. От смесването на различните видове и от дозирането им в определени съотношения могат да се получат всички съществуващи в природата звуци, както и нови, непознати досега.

Времето, през което тонът звучи, е прието да се нарича стационарен режим. Кривата на обвивката, наричана още обвиваща крива, е характерна за всеки сигнал и показва начина, по който той се заражда, нараства и след това затихва. Системата *ADSR*, позната като *envelope*

generator (генератор на обвиващата крива), контролира как звукът се изменя във времето, включвайки неговото начало, продължителност и край (*Attack, Decay, Sustain, Release*) – атака, спад, задържане (устойчиво състояние) и затихване (освобождаване) – фиг. 1.



Фиг. 1 Система ADSR

В електронния звуков дизайн голямо внимание се отделя на взаимодействието на звук и шум. Сега към шума се отнасят не само акустичните звукови колебания, но и електрическите колебания (освен това шумът стана показател не само за звука, но и за цифровото изображение)... Това е актуално и затова, че шумът, който все повече става част от културата и цифровата епоха, подсили тази тенденция както никога – и за професионалисти, и за любители (Бъсько, 2014).

Благодарение на възможностите на най-новата апаратура звукозаписът и обработката на звука преминават на ново ниво, при което става възможно не само точно звуковъзпроизвеждане, но и висококачествено моделиране на звука, създаване на необичайни звукови елементи чрез синтез и обработка. Ефектни взривове, всевъзможни фантастични машини, звуци и гласове на чудовища, фонові атмосфери на планети и батални звуци от сражения в далечни галактики – всички тези и много други оригинални компоненти на кино- и видеофонограми са специално използвани в съвременното кино и мултимедийни продукции. Без необичайните звуци, дело на таланта на дизайнера, въздействието на мултимедията, кино- и телеекрана няма да е толкова динамично, ефектно и завладяващо.

Като дейност за създаване на звукови форми в звукорежисурата, в звуковото оформление и други направления, работата на специалиста представлява преди всичко дизайнерско решение на звукови задачи. Например шумовото оформление в киното и телевизията смело може да се счита за звуков дизайн, писането на музика по метода на компилацията и модификацията също се отнася към звуковия дизайн. Подобно на техниката апликация в графическите решения, звуковите дизайнери създават компилационни звукови работи, които могат да бъдат както самостоятелни произведения, използвани в радиоефира, уеб технологиите, така и в съчетанието на мултимедийните проекти в киното, уеб пространството, театралните постановки. Така звуковият дизайнер може да създава, синтезира, записва уникални звуци, шумове, които могат да станат инструмент за реализация на звукови дизайнерски задачи (Рымжанов, 2013, с. 5).

В екранните изкуства звуковият дизайн е дейност по моделиране на звукови пространства и създаване на специални звукови ефекти за екранни и мултимедийни произведения.

На теоретично ниво най-общото значение на понятието електронен звуков дизайн е „разбиране“ на неговата същност като творческа дейност, реализирана с помощта на технически и електронни устройства. Тъй като понятията в науката фиксират точната граница на нещата, които обхващат, и зависят от спецификата на изследваната област и конкретния тип теоретично мислене, понятието звуков дизайн може да се определи като общо понятие, категория. А електронният звуков дизайн е вид звуков дизайн с всички сфери на приложение. Отношенията между понятията могат да се изразят със схемата:

Електронен звуков дизайн – Звуков дизайн – Звуково изкуство – Изкуство – Звукова култура – Култура

Според немския физик Херман Хелмхолц (Лазаров, 1986, с. 6) „музиката е трябвало да изкове материала, с който работи. Докато живописата и скулптурата са намерили основните характеристики на техния материал – цвят и форма – наготово в природата, която те се стремят да наподобят, докато поезията търси своята изява с помощта на думите от речта, единствено музиката ползва звуците на инструментите само като пластичен материал, без той да има някаква определена форма. Наистина, свободата при използването на музикалния материал е много по-голяма и по-неограничена, отколкото във всяка друга форма на изкуството, но изглежда именно поради това за твореца е много по-трудно да намери най-доброто, оптималното решение на тази свобода“.

Според британския изследовател Тони Гибс „звукото изкуство е едно от най-мощните модерни изкуства и има изключително разнообразни форми (може да се открие не само в музиката, но и в изящните изкуства, филмите, интерактивните произведения и т.н.), а звуковият дизайн е практическият метод за реализиране на неговите цели посредством мелодии, хармонии, сонорни структури, музикални и немусикални инструменти и технологии“ (Gibbs, 2007, р. 8–9).

Заклучение

1. Като обект на творческа дейност електронният звуков дизайн се подчинява на принципите на методологията като организация на дейността и носи своите особености:

- Електронният звуков дизайн като процес представлява технология, създаваща аудио продукт от различни компоненти с усъвършенствани/хармонични връзки между частите в цялото;
- Електронният звуков дизайн като резултат е аудио продукция с вътрешна подреденост, съгласуваност на частите в композицията;
- Електронният звуков дизайн като организационна система е обединение на хора, съвместно реализиращи проекта – композиция, с принципи, условия за активно влияние на субекта, норми на научната дейност.

2. Логическата структура на електронния звуков дизайн като творческа дейност обединява:

- Субект – работещият с аудиотехниката, творецът, екипът;
- Обект – звук, чиито параметри се променят във времето; звук и шум; звук, шум и реч; мултимедиен;
- Предмет – организация на звуковия материал във времето и пространството;
- Форма – електронно звукоизвличане, електронен синтез на звук и неговите трансформации, шум-реч-музика;
- Средства – устройства и алгоритми, създаващи, моделиращи и контролиращи звука;
- Методи – компютърно музициране, софтуер и хардуер;
- Резултат от творческата дейност – аудио композиции, звукови форми.

Литература

Бечева, Р. (2018) *В света на електронната музика на Симо Лазаров*. София: НБУ.
Бысько, М. (2014) „Шумология“, *ЭНЖ Медиамузыка*, бр. 3. Достъпен на: http://mediamusic-journal.com/Issues/3_6.html (Прегледан: 10 май 2021).

Лазаров, С. (1986) *Електронна музика и синтезатори*. София: Техника.

Манев, М. (2018) „Звуковият дизайн като семиотично средство при формирането и таргетирането на съвременните електронни и електро-акустични музикални жанрове“, *Newmedia 21*. Достъпен на: <https://www.newmedia21.eu/izsledvaniq/zvukoviyat-dizajn-kato-semiotichno-sredstvo-pri-formiraneto-i-targetiraneto-na-savremennite-elektronni-i-elektro-akustichni-muzikalni-zhanrove/> (Прегледан: 10 май 2021).

Рымжанов, Д. (2013) *Звуковой дизайн как дисциплина для студентов графического, веб, кино дизайна и дизайна среды*. Москва: Национальный исследовательский университет „Высшая школа экономики“. Достъпен на: [https://www.hse.ru/data/2014/03/25/1318905887/Звуковой%20дизайн%20как%20самостоятельная%20дисциплина%20\(статья\).pdf](https://www.hse.ru/data/2014/03/25/1318905887/Звуковой%20дизайн%20как%20самостоятельная%20дисциплина%20(статья).pdf) (Прегледан: 10 май 2021).

Трайчев, Е. (2019) *Оркестрацията и аранжирментът като средство за стимул на творческа инвенция*. София: Авангард Прима.

Gibbs, T. (2007) *The Fundamentals of Sonic Art & Sound Design*. Lausanne: AVA Books.

Pohlmann, K. (2011) *Principles of Digital Audio*. New York: McGraw-Hill.

ЗАЩО НИ Е НЕОБХОДИМА КИБЕРСИГУРНОСТ?

Цветомир Алексов

Резюме: Текстът се фокусира върху някои аспекти на киберсигурността. Растящият брой потребители, устройства, програми и увеличеният поток от данни в модерното общество допринася за своевременното увеличаване на киберсигурността в световен мащаб. Нарастващото количество и усъвършенстване на киберизмамниците и техниките за кибератака допълнително усложняват проблема.

Ключови думи: киберпространство, малуер, лични данни, образование.

WHY DO WE NEED CYBERSECURITY?

Tsvetomir Aleksov

Abstract: The paper focuses on aspects of cybersecurity. The growing number of users, devices, programs and the increased flow of data in modern society contributes to the timely increase of cybersecurity worldwide. The growing volume and sophistication of cyber attackers and attack techniques complicate the problem even more.

Keywords: cyberspace, cyberattacks, malware, personal data, education.

Навлизането на технологиите през последните няколко години значително промени начина на живот. Навиците на хората претърпяха промени, като много от тях се ориентираха към възможностите, които предоставят новите устройства. Киберпространството се превърна в ежедневие за почти всички хора в цял свят. Обществото започна да използва различен тип устройства, като единственото и най-важно нещо сред тях остава фактът, че всички са част от глобалната мрежа. С течение на времето хора от различни възрасти започнаха да използват смартфони и други технически устройства за задоволяване на своите потребности. Точно тук се появява и един проблем, който много от потребителите подценяват, а именно тяхната защитеност или киберсигурност. Повечето потребители не си дават сметка, че излагат на риск своите лични данни, когато са онлайн.

Неосъзнат проблем

Голяма част от потребителите не признават или не желаят да осъзнаят необходимостта от предпазливост в информационното пространство. Голям процент от ползващите информационната среда твърдят, че няма какво да крият и предоставят лична информация, която трябва да бъде скрита, а не е (ЕГН, дата на раждане, номера на документи и др.). А в същото време се крият неща от типа на срамна снимка, любовни послания посредством различните приложения за комуникация и др. И тук следва да се запитаме защо не крием ЕГН-то си, а крием снимка с колега от коледно парти.

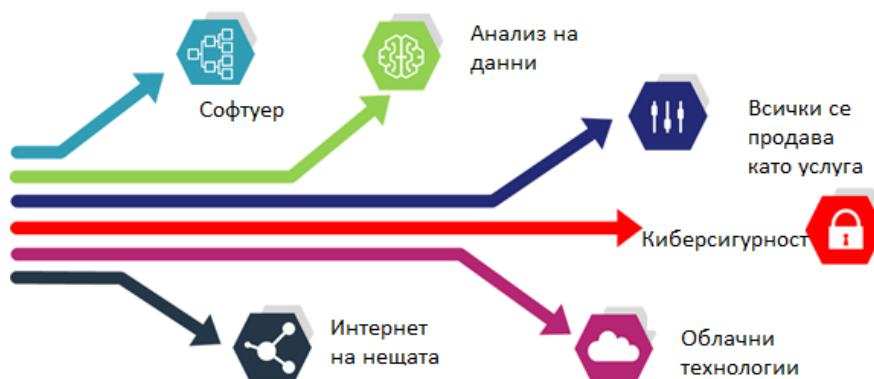
Ниска информираност

Друг основен момент е, че потребителите изобщо не си дават сметка за възможностите на компаниите, имащи достъп до нашите данни. Те от своя страна пренасочват тази информация към различни рекламодатели, които след това продължават разпространението по веригата и изведнъж информацията може да се окаже на място, за което не знаете, че съществува. Въпреки че всички данни, които предоставяме, трябва да бъдат защитени, нищо не ни гарантира, че няма да станат обект на кибератаки или друг тип злоупотреба в информационното пространство. Злоупотребата с лични данни е една от най-често практикуваните дейности в киберпространството, а може би и най-често срещаната. На първо място над 50% от злоупотребите с лични данни стават след провеждане на кибератаки. Тук може да си припомним случая с НАП. Една от водещите български банки също заплати сериозна глоба за изтичане на лични данни на нейни клиенти. Телекомуникационните компании и държавните институции също често имат проблем със съхраняването на данни.

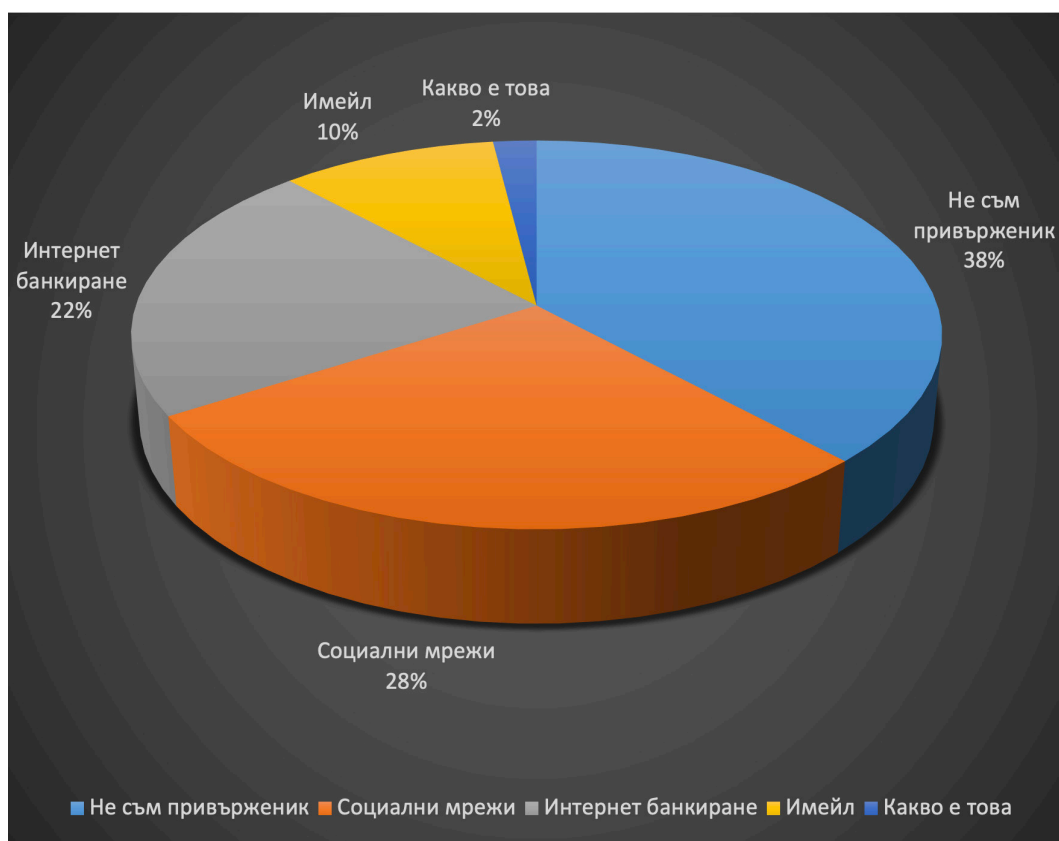
Киберсигурността е състояние или процес на защита и възстановяване на компютърни системи, мрежи, устройства и програми от всякакъв вид кибератака. Кибератаките са все по-сложна и развиваща се опасност за чувствителни данни, тъй като нападателите използват нови методи, задвижвани от социалното инженерство и изкуствения интелект, за да заобиколят традиционните контроли за сигурност. Факт е, че светът все повече разчита на технологиите и това ще продължи и занапред. За да се запазят данните на клиентите, докато се възприемат новите технологии, трябва да се въведат интелигентни решения за защита, за да се предотврати неоторизиран достъп и да се насърчи използването на надеждни пароли. Значението на киберсигурността ще продължава да нараства. По принцип обществото е технологично по-зависимо от всякога и няма признаци тази тенденция да се промени. Изтекли данни вече се публикуват в профили в социални медии. Чувствителна информация, като данни за кредитни карти и банкови сметки, сега се съхранява в услуги за съхранение в облак като *Dropbox* или *Google Drive*, което е изключително опасно.

Независимо дали става въпрос за физическо лице, малък бизнес, или голяма компания,

всички еднакво разчитат на компютърни системи всеки ден. Свързвайки това с нарастването на облачните услуги, лошата сигурност при използването им, смартфоните и интернет на нещата (IoT) са достатъчни да имаме безброй заплахи за киберсигурността (Tunggal, 2021).



Фиг. 1. Част от направленията в киберпространството (Malla, 2018).



Фиг. 2. За какво потребителите използват двуфакторна автентикация

Практически изследвания

Често се пренебрегват основополагащи правила за осигуряване на киберхигиена. Голяма част от потребителите са на мнение, че няма какво да крият и не мислят, че точно те биха станали обект на кибератака. На това разчитат и хакерите, за да осъществят своите кибердействия. След емпирично изследване в началото на 2021 г. и преки наблюдения сред 150

потребители дали и за какво използват двуфакторна автентикация (2FA), бяха констатирани следните резултати. 38% от ползвателите на интернет не са съгласни с такъв тип защита, защото ги затруднява и им създава дискомфорт при работа в киберпространството, 28% смятат, че най-необходимо е максимално да защитят профилите си в социалните мрежи, 22% акцентират върху интернет банкирането, 10% са на мнение, че кореспонденцията посредством електронни съобщения е най-важна, а 2% не знаят какво всъщност е това. И въпреки че изследването обхваща малко потребители, предимно на възраст между 20 и 30 години, то е достатъчно, за да даде представа за настройката на не малка част от ползващите интернет. Резултатът е адекватен за нашето общество, но показва накъде трябва да се насочат усилията за промяна на тези данни. Определено след една година резултатите ще са много по-различни и делът от 38% ще е между 12 и 15% по-малък. Това се дължи предимно на факта, че 2FA ще бъде задължителна при много услуги.

Ако се направи сравнение например с анкетата от сайта *Questona.com*, където са участвали 407 души, може да се види, че резултатите са доста близки (Questona, 2021). Друго, което показва изследването, е, че има сериозен ръст при разпознаваемостта от страна на потребителите по отношение на това какво е двуфакторна автентикация през последните две години. През октомври 2019 г. бяха проведени редица конференции, свързани с киберсигурността, които бяха и последните преди пандемията. Част от дискусиите включваха въпроси относно това защо хората не са запознати с възможностите за защита на личните си данни. Тук е важно да се отбележи, че ръстът на използващите 2FA се дължи на факта, че повечето компании го заложиха като задължителен елемент за вход в дадена платформа. Важно е да се отбележи, че много потребители използват 2FA, без да знаят какво точно означава терминът. Освен това ситуацията около пандемията даде тласък и при използването на биометрия за достъп до различни приложения. Това донякъде се дължи и на желанието на компаниите да приобщи повече клиенти в използването на техните услуги.

В този контекст и динамиката в киберпространството тревожен момент за България е, че качеството на дигиталните услуги търпи сериозен спад и страната ни заема 45-о място от 110 държави. За сравнение през миналата година сме били на 26-о място. По отношение на достъпност сме на 20-о място, по качество на интернет връзка на 34-то място, електронно правителство на 49-о място, за киберсигурност на 51-во място, за инфраструктура на 64-то място. И въпреки че всеки има телефон и достъп до мрежата, България е на последно място в Европа по показател колко процента от българите използват интернет – само 67% (Surfshark, 2021).



Фиг. 3. Позиции на България (Surfshark, 2021).

Изложените аналитични данни са коректни и въпреки че технологично има сериозен напредък в световен мащаб, в нашата страна потребителите се задоволяват с достъп до няколко социални мрежи и приложения за комуникация. Това обяснява и липсата на желание за предоставяне на нов тип услуги за потребителите, както и възможност за по-бърз интернет от страна на доставчиците.

В края на 2020 г. след ново емпирично изследване беше направен анализ на киберпространството относно това за какво най-често се използва интернет и колко време прекарват там ползвателите му, и се установи, че в информационното пространство има около 5 млрд. души. От тях почти половината имат профили в социалните мрежи. В България най-много се посещава *Facebook*. Средно хората прекарват около три часа на ден там, а като цяло между 5 и 7 часа прекарват в интернет. Тук, разбира се, не попадат хората, работещи в интернет. Над 60% от комуникацията през имейли се отваря от мобилни устройства. Онлайн пазаруването и рекламите са се увеличили многократно, като се бележи сериозен ръст от началото на пандемията, което не е изненада за никого. Рекламодателите стават все по-изобретателни и намират начин да приковат вниманието на бъдещи клиенти. Това е трудно за установяване от обикновения потребител. Броят на регистрираните домейни е почти 400 млн., което също е изключително висока бройка. Тези статистики потвърждават мнението, че компаниите в България нямат интерес към иновации, защото те вече са дали на потребителите това, от което се нуждаят. Всички тези данни обаче дават възможност за осъществяване на кибератаки и други злонамерени дейности, породени от редица уязвимости.

Редица са киберзаплахите, които очакват потребителите в интернет. За да се изгради адекватна защита от тях, следва да се спазва и изгради устойчива киберхигиена, придружена от навици при работа в мрежата. Ето и някои основни правила:

- Сигурна и силна парола и двуфакторна автентикация;
- Минимално споделяне на каквато и да е информация в социалните мрежи;
- По-голяма информираност относно поверителността;
- Разграничаване на поверителност и анонимност;
- Използване на криптиращи услуги, VPN и др.;
- Внимателно проучване при отваряне на уебсайтове и линкове със съмнителен произход.

При извършване на друг анализ на киберинцидент, насочен срещу потребител, ползващ възможностите за продажби онлайн, допринесе за достигане до интересни изводи. В рамките на няколко часа киберизмамници успяват да убедят жертвата посредством различни техники и снимков материал да изпрати пари, обърнати в криптовалутата биткойн, към анонимен портфейл. По време на киберразследването се доказва, че групата действа от три години и е успяла да извлече сериозни суми от онлайн потребители в цял свят, като от март тази година са започнали интензивни атаки срещу български граждани. Киберизмамниците употребяват нигерийски телефонни номера, които са непроследими или не водят до преки доказателства. Комуникацията се осъществява на английски език. Паричните транзакции са единствено в криптовалутата биткойн, като след превода те използват стотици портфейли за пренасочване на средствата. В практиката има много случаи на киберизмами. От една страна, те са добре познати, но от друга страна, са изключително усъвършенствани. Като се има предвид огромният брой онлайн потребители, чийто ръст не спира да се покачва, тенденцията не само ще се запази, а дори ще се увеличи.

Неволните технически грешки и злоупотреби на служителите продължават да са част от челните места при компрометиране на лични данни. Неведнъж в хакерски форуми се публикуват бази данни с различна чувствителна информация. През август 2021 г. във форум бяха публикувани имена на потребители, както и банкови данни за тях (имейл, град, телефонен

номер и др.). Такъв тип информация се публикува ежеседмично. В продължение на няколко месеца, след обследване на тъмната част на интернет се постигнаха интересни резултати, показва се ясна картина за големия обем масиви от данни, които циркулират там. Свободно се продават оръжия, наркотици, кредитни и лични карти, паспорти, достъп до различни акаунти и др. Една от основните причини тези материали да бъдат там, е, че не сме изградили приемлива киберустойчивост.

Защо точно киберсигурност

Киберсигурността е важна, защото защитава всички категории данни от кражба и повреда. Това включва чувствителни данни, лична информация за идентифициране, защитена здравна информация, интелектуална собственост, данни за правителствени и индустриални информационни системи и др. Без програма за киберсигурност една организация не може да се защити от кампании за шпионаж, саботаж и др. Присъщият риск се увеличава поради глобалната свързаност и използването на облачни услуги, като *Amazon Web Services*, за съхраняване на чувствителни данни и лична информация. Широко разпространената лоша конфигурация на облачни услуги, съчетана с все по-умели киберпрестъпници, повишава киберриска за всяка организация. Киберзаплахите могат да идват от всяко ниво. Трябва да се наблегне върху обучение на персонала относно киберизмами в областта на социалното инженерство като фишинг и по-сложни атаки за киберсигурност като *ransomware* или друг злонамерен софтуер, предназначен за кражба на интелектуална собственост или лични данни. *GDPR* показва, че киберсигурността вече не е нещо, което бизнесът може да пренебрегне. Инцидентите със сигурността редовно засягат фирми от всякакъв мащаб и причиняват необратими щети (Tunggal, 2021).

Наличието на усъвършенствани програми и механизми за киберзащита на тези данни е от решаващо значение и в интерес на всички потребители за опазване на критичната инфраструктура (Visma, 2021). Ползите от прилагането и поддържането на практики за киберсигурност включват:

- защита на бизнеса и държавата от кибератаки и нарушения;
- защита за данни и мрежи;
- предотвратяване на неоторизиран достъп;
- подобро време за възстановяване след нарушение;
- защита за крайни потребители;
- съответствие с нормативната уредба;
- подобро доверие в репутацията на компанията и доверие към разработчиците, партньорите, клиентите, заинтересованите страни и службозъзбителите (Shea, 2021).

В интернет могат да бъдат открити различен тип данни по темата как да се защитим. Прилагането на практически решения, тествани и доказани сред потребителите, е един от най-добрите начини за това. От една страна, всеки сам може да добие представа, използвайки различни продукти, предлагащи еднотипни решения, но това ще отнеме време. От друга страна, консултация с най-добрите практики е добър вариант за потребители без технически познания и информираност по темата. И не на последно място да не забравяме, че най-добрите практики за киберсигурност са създавани на база най-често използваните типове кибератаки и борбата срещу тях.

Извод

В необятното киберпространство много могат да бъдат причините, обуславящи необходимостта от киберсигурност. При по-задълбочен анализ на материята могат да бъдат разгле-

дани повече въпроси, както и да се засегнат в по-голям мащаб някои от основните елементи. В днешно време в киберпространството битуват хакери от различен ранг, като едни работят срещу заплащане, други – за удоволствие, а трети ще направят всичко по силите си, за да достъпят данни. Закупуването на платени софтуерни решения осигурява различни начини за защита и са добър инструмент за противодействие. Те вече са на достъпни цени. В повечето случаи потребителите не си дават сметка за какви неща изразходват парите си, вместо да се насочат към антивирусна програма или *VPN* услуга, което определено ще повиши киберсигурността им. Но всичко е въпрос на личен избор и преценка относно необходимостта и ползите от тези продукти спрямо нуждите на хората.

Не на последно място трябва да бъде отбелязано, че през последните години законовите регулации върху киберпространството постигнаха някои резултати, но те са на ниво, което тепърва ще трябва да се развива и адаптира към високата динамика в онлайн пространството. Киберхигиената е персонална отговорност.

Литература

Malla, A. (2018) 'Why Do We Need Cyber Security', *DIGI Networking Solutions*. Available at: <https://diginetworks.co.in/why-do-we-need-cyber-security/> (Accessed: 01 November 2021).

Surfshark (2021) *Digital Quality of Life Index*. Available at: <https://surfshark.com/dql2021> (Accessed: 02 September 2021).

Tunggal, A. (2021) *Why is Cybersecurity Important in 2021?*. Available at: <https://www.upguard.com/blog/cybersecurity-important#:~:text=Cybersecurity%20is%20important%20because%20it,governmental%20and%20industry%20information%20systems> (Accessed: 14 September 2021).

Questona (2021) *Над 50% от потребителите не използват двуфакторна автентикация*. Достъпен на: <https://questona.com/potrebitelite-ne-izpolzvat-2fa/> (Прегледан: 02 септември 2021).

Shea, S. (n. d.) *What is Cybersecurity*. Available at: <https://searchsecurity.techtarget.com/definition/cybersecurity> (Accessed: 05 September 2021).

Visma.com (n.d.) *Why Is Cyber Security Important*. Available at: <https://www.visma.com/cyber-security/why-is-cyber-security-important/> (Accessed: 10 April 2021).

