

ЕЗИК и ПУБЛИЧНОСТ

книжка 11
юбилеен брой
2022



SOPHI
ДЕПАРТАМЕНТ
ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

Кн. 11, 2022

Главен редактор:

доц. д-р Христо Гьошев (НБУ)

Водещ на броя:

проф. д-р Лидия Денкова

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“, НБУ

© Веселин Праматаров, художник на корицата

© Жанет Цанова, 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

ЮБИЛЕЕН БРОЙ

Кн. 11
2022

| | | |
|---------------------|---|----|
| | УВОД | |
| Лидия Денкова | За юбилейния брой – по трите пътя на философията | 5 |
| | СТАТИИ | |
| Христо Тодоров | За отговорността и отговорностите | 9 |
| Евелина Варджийска | Работа върху понятията компетентност и добродетел | 12 |
| Димка Гичева-Гочева | Фрагменти за Самотраки | 23 |
| Асен Бонджев | Животът на Орфей – приноси в европейската култура | 35 |
| Владимир Маринов | Адът и философската смърт в късноантичния платонизъм | 46 |
| Радослав Кирилов | Етически аргументи в подкрепа на моралния статус при животните. Веганизмът като философско направление | 56 |
| Мартин Канушев | Държавната граница на НРБ: Извънредна територия за концентрирана наказателна намеса | 70 |
| Петя Чалъкова | Ролята на каталозите като инструмент на колективната памет при съхраняването на събития в областта на изкуството: изграждане и поддържане на наративи около проведени изложби | 86 |

| | | |
|-------------------|--|-----|
| Елица Матеева | Жените-режисьори в „Догма 95“. Рефлексии към работата на жените-режисьори в съвременното българско кино като Ралица Петрова, Надежда Косева, Мина Милева и Весела Казакова | 97 |
| Явор Гърдев | Фази в развитието на разбирането за суверенитет, обезпечавачи предпоставки за изследване на режисьорската власт по аналогия с политическата | 110 |
| Ясен Захариев | „Физиология на вкуса“ и раждането на гастрономията | 128 |
| Лидия Денкова | Нова възхвала на нормалността – две есета | 134 |
| Жил Делъоз | Идеалната игра | 138 |
| | ДЕБЮТИ | |
| Мона Генева | Д-р Кръстев и българските интелектуалци (философи) днес | 144 |
| | РЕЦЕНЗИИ | |
| Веселина Василева | Малки размисли върху философията на нежността. За книгата на Лидия Денкова „Елена и философите. Ескизи към една философия на нежността, I“ | 147 |

ЗА ЮБИЛЕЙНИЯ БРОЙ – ПО ТРИТЕ ПЪТЯ НА ФИЛОСОФИЯТА

Настоящият брой на списание *Език и публичност* е юбилеен – отбелязва двайсет години от създаването на програма „Философия“ в Нов български университет през далечната 2002-ра. В началото бакалавърската програма е в рамките на Югоизточноевропейския център за семиотични изследвания, после се обособява, обогатява се с магистърско и докторско ниво на образованието по философия и не след дълго, в научно съдружие с програма „Социология“, формира една трайна основа на общоуниверситетското образование – *департамент „Философия и социология“*. Всъщност историята – доколкото 20 години правят „история“ – е институционална само на повърхността. Живецът са хората, учените преподаватели, студентите и алумните, душата са разказаните за всеки випуск знания, курсовете с актуализирани теми и разбира се, с поддържана *любов към мъдростта*, следите са множеството интересни публикации, дискусии, семинари, поредици, книги, списания, включително и набиращото влияние електронно списание *Език и публичност*.

Причината философското образование в НБУ да има, просто казано, живот, душа и следи от живота с душа е дълбоко възприетото (научно, но и житейски) наблюдение на Ясперс, което често се цитира: „Философия означава: да бъдеш *на път*. Нейните въпроси са по-важни от отговорите ѝ, а всеки отговор се превръща в нов въпрос“. А закъде е с името си един *Нов университет* без *нови* въпроси? Така че след 20 години философията продължава да пита – не само да разсъждава върху образа на пътя или върху това кой голям философ какво е казал. Това ще рече, че си върви по пътя достатъчно „несериозно“ в смисъла, който ѝ придава Мерло-Понти в своята *Похвала на философията*: сериозният е човекът (или знанието) на едно-единствено нещо, който не търси друго. „А философията търси и нечестиво предполага, че има неща за виждане и за казване.“ Разбира се, не бива да пропускаме, че този *път* може да е пътят на Хераклит – „нагоре и надолу един и същ“ (фр. 60), но е по-важно да помним предупреждението на Марк Аврелий за човека, който забравя *накъде* води пътят (фр. 71), иначе ще ни изглежда чуждо онова, „на което хората се натъкват всекидневно“. Древните са се учудвали, че Платон е наричал мъдрост целия *жизнен опит* „по същия начин“, както е наричал интелектуалната дейност, но за една съвременна философска програма това си е предизвикателство, което трябва да бъде виждано и казвано. Ако оставим настрана Аристотел с твърдението за битието, което говори по много начини, *всекидневната* поговорка ще каже, че пътищата са много. Следователно първото условие е „да не се боим от многообразието“. И философията в НБУ изцяло отговаря на девиза на университета: не само не се бои от разнообразието, но и го търси, като често в резултат се очертават интердисциплинарни и трансдисциплинарни полета с подвижни гледни точки. В тях също се говори по много теми и по различни начини. Можем да си представим това множество като разширяващи се концентрични кръгове, в чийто център се запазва помнената *цел* на философския път, или *метода* – цялото, а не пръснатото „всичко“. Можем да си представим също усилието да се организира разнообразието така, както Франсис Бейкън е виждал *добре подредената* градина. При целия ѝ строг геометризъм е хубаво, казва той, на входа да се оставят по „някай див гъсталак или пустош, без ред, за да бъде осигурено разнообразието“.

Предполагам, че подобен *естетически принцип* съвсем неслучайно присъства в шареното съдържание на настоящия брой на списанието. Ако философията по правило не търси само едно нещо, значи вниманието ѝ като „строга наука“ се насочва към това да се свържат „дори и най-чуждите помежду им неща“, както иска отново Ясперс, защото „всичко се сближава, като се поглъща в единния Аз на разбиращия“. А разбиращият е всеки човек, който „в качеството си на човек философства“, сам се замисля и търси „актуалност в действителния живот“. За самостоятелното философстване – по изискването на Кант: *Мисли сам, Мисли на мястото на всеки друг* и *Мисли в съгласие със самия себе си* – помага най-вече четенето на философски книги – и на философски списания, разбира се.

Обаче често сме склонни да се съгласим със Сократ или Кант, че въпреки всичко „философията *не* може да се научи; човек може само да се научи да философства“. В този смисъл една добра програма за „философстващи човеци“ днес би предпочела удачно да завърши „градинската“ метафора на Бейкън с прекрасното обобщение на Шилер от „Градинския календар за 1795 г.“. Той казва: „Наистина е безвкусно и безсмислено да искаме да вместим вътре в една градинска ограда целия свят, но напълно възможно и разумно е да се направи от една градина... едно характерно цяло както за окото, така и за сърцето и ума“. Да повторим това като ключов извод за увода – напълно възможно и разумно е философията (без претенция за ограда на целия свят) да иска да създаде едно *характерно цяло* за окото, сърцето и ума. *А изучаването на философията* – което по-специално ни интересува – не прави изключение. За да характеризира изучаването, което води до систематично философско мислене, Ясперс очертава *три пътя*: 1/ Участие в научното изследване, възприемане на опита в науките и техните методи; 2/ Изучаване на големите философи, което за отделния човек прилича на стръмно катерене и е успешно само ако произхожда от „импулса на актуално съпричастие“; 3/ Всекидневната добросъвестност на житейската практика, сериозността на важните решения и „поемането на отговорност за това, което съм направил и познал“. Няма как някой да стигне до ясно и истинно философстване, ако „пропусне някой от тези три пътя“.

За щастие, юбилейният брой предлага текстове за размисъл по всеки един от споменатите пътища, както и свободни посоки, за да се осигури вътрешното разнообразие като нещо *характерно* за *Език и публичност*.

На *поемането на отговорност* откликва текстът на **Христо Тодоров** „За отговорността и отговорностите“ – слово, произнесено на 2 ноември 2009 г. по повод Деня на народните будители. Ясно се посочва, че е необходимо да се изясни самата категория „отговорност“ като съзнателно и доброволно поемане на задължение, водещо до свободно и самостоятелно решение в общество, в което според Аристотел сме *по природа* свързани. Свързаността предполага да знаем кой и как носи отговорност, кой има право да търси отговорност от другите, какви са различните отговорности и как те се съгласуват и степенуват, особено при тези, които наричаме будители – хората, заслужили морално признание заради изоставения частен интерес и силните, идеални вътрешни убеждения в полза на общото благо. По същия трети път спрямо отговорността за това, „което съм познал“, е текстът на **Евелина Варджийска** „Работа върху понятията за компетентност и добродетел“. Текстът изследва връзките между понятието за компетентност и традиционното философско понятие за добродетел (съвременното образователно при Аристотел). Сравнението откроява важните характеристики на съвременното понятие, като актуализира старото и много по-широко значение на качеството „добродетел“. Понеже и двете понятия се отличават с действителен и хуманен характер, търсейки органичното единство на теория и практика, вътре в което добродетелта се оказва своеобразен философски „предшественик“ на днешната компетентност, изследването се мотивира от стремежа през призмата на философския дискурс да допринесе за развитието на образова-

телните практики. „Актуалната съпричастност“ към *Етиките* на Аристотел потвърждава, че е все така важно да се питаме какво е добродетел не просто за да знаем, а за да бъдем по-добри – и същевременно по-цялостни личности. В крайна сметка формулата на Аристотел, че „възпитанието се нуждае от три неща: от талант, от наука и от упражнение“, остава здравият традиционен ориентир за всяко усъвършенстване. Пак при Аристотел, но по-общо при гръцките извори и места се пренасяме с литературно-философския пътепис „Фрагменти за Самотраки“ на **Димка Гичева-Гочева** – свежо описание, предназначено тъкмо за „окото, сърцето и ума“. Текстът е доказателство за богатото жанрово многообразие, в което може да се изяви философският размисъл. В случая конкретно избраното място, остров Самотраки, свързва лични наблюдения, исторически конотации, стари литературни и митологични интерпретации, подсказващи защо и как физическото пътуване открива интригуващи философски топоси. Пътеписът е своеобразен двоен пътеводител за географското място, но и за духовните места в „Илиада“, „Митологическа библиотека“ на Аполодор и „История“ на Херодот, насочващи вече към прочутата тайна на острова, към *Мистерииите*, от векове свързвани с орфическите вярвания в отвъдното. Любопитна е философската загадка, която е вплетена в пътеписа с въпросите как Аристотел разбира *нус-а* и дали, под влияние на *Мистерииите*, е вярвал в безсмъртието на душата, ако се вземе предвид забелязаната неравностойност между Първа и Трета книга на *За Душата*. Вече специално към Орфей и орфизма ни задържа подробното историко-философско изследване на **Асен Бонджев** „Животът на Орфей – приноси в европейската култура“. Изводът е, че фигурата на Орфей и орфизмът като религиозно-философско учение имат своя принос най-вече с есхатологичната визия за спасението на душата, проследима в питагорейството и платонизма чак до Късния ренесанс. Охотно приемаме, че образът на Орфей е важен и по чисто философски причини. В своето съчинение *За мъдростта на древните* Бейкън тълкува тъкмо Орфей като символ на философията: онази нежна музика за ушите, красивото слово, което укротява всичко грубо, диво, тъмно и насилническо. А какво по-хуманно разбиране за култура от това? Вярванията в „другия“ живот и по-общо темата за смъртта задълго удържат философския размисъл, както показва интересното изследване на **Владимир Маринов** „Адът и философската смърт в късноантичния платонизъм“. Философията има свои исторически отговори на въпросите какво ни носи смъртта, защо се вярва, че душата надживява тялото, и най-вече как отвъдният живот е свързан с възмездието на делата ѝ приживе. В основата на отговорите е Платоновата есхатология с разбирането за двойствената активност на безсмъртната душа, която има висша и низша функция. Връзката между душата и тялото се разпада, но има и философско прекъсване на привързаността на душата към телесните страсти, което отнема повече от един земен живот и в този смисъл има наказания и награди в отвъдното. Според извода в текста такова е традиционното вярване, познато ни от старогръцката религия и класическата литература. Макар и по много различен начин, силният морален смисъл, въпросът за живота и смъртта прескача от Късната античност до болезнено остриите проблеми на днешния ден с темата на **Радослав Кирилов** „Етически аргументи в подкрепа на моралния статус при животните. Веганизмът като философско направление“. В моралната философия отново става дума за отговорността на човека пред *всички* живи същества и природата като цяло, а тази отговорност изисква осъзнаване на ценността на всеки отделен живот, още повече, когато, за разлика от платонизма, знаем, че този живот е единствен и неповторим.

В юбилейния брой към трите очертани пътя на философското изследване сполучливо се добавят конкретни подходи, посветени на *паметта* – колективната, историческата и културната памет, които отговарят на научната и всекидневната „добросъвестност“. От една страна, е социологическият подход в текста на **Мартин Канушев** „Държавната граница на НРБ:

Извънредна територия за концентрирана наказателна намеса“, посветен на наказанието през различните периоди от комунистическата история на България, което изпълнява социална функция. От друга страна, паметта влиза в обсега на изкуствознанието чрез текста на **Петя Чалъкова** „Ролята на каталозите като инструмент на колективната памет при съхраняването на събития в областта на изкуството: изграждане и поддържане на наративи около проведени изложби“. В областта на изкуството оставаме и с актуално съпричастния текст на **Елица Матеева** „Жените режисьори в „Догма 95“. Рефлексии към работата на жените режисьори в съвременното българско кино като Ралица Петрова, Надежда Косева, Мина Милева и Весела Казакова“. Рефлексии със сигурност насочват към една от най-дискутираните теми днес – доколко в съвременната ера на образите именно киното е способно и призвано да предава философски послания или, по-общо казано, да отразява вярно живота, върху чийто смисъл продължаваме да се питаме. Същата актуална дискусия засяга и полето на театъра, разгледа-но като поле за аналогии и задълбочени интерпретации на понятията „власт“ и „суверенитет“ в текста на **Явор Гърдев** „Фази в развитието на разбирането за суверенитет, обезпечавачи предпоставки за изследване на режисьорската власт по аналогия с политическата“. За автора набелязаната двойственост в модерното разбиране за твореца се оказва основополагаща спрямо рефлексията върху модерната режисура. А по-широкото заключение е, че сякаш дългата политическа история на света успява да се случи в сбит вид на театъра с множество свои нюанси само за век и половина.

След толкова векове нека пак се съгласим, че не само различните „истории на света“, но и целият жизнен опит се отнася до мъдростта. Жизненият опит е немислим без удоволствието, затова философският хедонизъм открай време търси и намира в насладата непреодолимия „знак за съвършенството на живота“, универсалното мерило за човешко благополучие. На темата за изкуството на живота като живот в удоволствие е посветен текстът на **Ясен Захариев** „Физиология на вкуса“, който открива интересното развитие в съдържанието на философското понятие „вкус“ при една не много позната и оригинална историческа фигура от XVIII век, каквато е авторът на „трансцендентната гастрономия“ Жан Антелм Брија-Саварен. Все пак благодарение на него днес по-точно разбираме непреводимата дума „гурме“ и ако поискаме, си представяме философа и като „гурман“. Човекът е душа и тяло, а философската традиция, основана на Платон, ясно разграничава: удоволствията се отнасят по-скоро до тялото, докато „радост се изпитва при научаването на нова идея“.

С юбилейния брой на списанието пожелаваме на програма „Философия“ тъкмо такава „постоянна радост“ (*l'esjouissance constante*, както Монтен нарича самата философия) за следващите поне още 20 години. И още много юбилеи дори ако знаем, че „юбилей“ отначало значи просто петдесет години. Толкова по-добре, няма да слагаме категорични огради на времето по периоди. Идеалният играч, както ни казва поместеният тук превод на Жил Делюз, е *Айон*, неразличимото време, неартикулираният континуум над всяка случайна или необходима събитийност на Хронос. Вярно е, че в днешната ситуация на „нова нормалност“ се замисляме повече над „изчезващо малките вероятности“, но шансът е да се опрем на стоиците във философската традиция и да продължим да казваме: „Това, което ти обичаш, обичам и аз“. Любовта продължава да е вътре в името на *Философията*, а нейната ценност (да цитираме в заключение и Б. Ръсел) произтича от собствената ѝ некатегоричност.

Лидия Денкова

ЗА ОТГОВОРНОСТТА И ОТГОВОРНОСТИТЕ¹

Христо П. Тодоров

ON RESPONSIBILITY AND RESPONSIBILITIES

Hristo P. Todorov

Уважаеми професор Богданов, уважаеми членове на Настоятелството на НБУ, уважаеми господин Ректор, уважаеми госпожи и господа Заместник-ректори, уважаеми госпожи и господа Декани, уважаеми колеги, скъпи студенти, скъпи гости, с Деня на народните будители, който отбелязваме сега, отдаваме почит на всички онези българи, които със своите думи и дела и с жертвите, които са направили и правят, са допринесли и допринасят за изграждането на будно национално самосъзнание и за създаването и укрепването на модерната българска държава. Всяка година след възстановяването на този празник през 1992 г., когато дойде ред да се чества празникът на народните будители, у нас се появява известно двоумене. Ние сякаш не можем да си представим съвсем точно кои по-конкретно са българите, които днес сме готови да наречем „народни будители“. Народни будители са книжовниците и просветните дейци като Паисий и Софроний, като Петко Славейков и Иван Вазов – за тях обаче имаме 24 май, празника на славянската просвета и култура. Народни будители са националните революционери като Георги Раковски, Васил Левски, Христо Ботев, Георги Бенковски и др. – но за тях ние имаме редица други празници – 19 февруари, 2 юни, 20 април и най-сетне 3 март. Народни будители са първите строители на съвременна България, като например Захарий Стоянов, Петко Каравелов, Стефан Стамболов и др. – за тях пък имаме празници като 6 септември – Деня на Съединението, или пък 22 септември – Деня на Независимостта. Като че ли ни е трудно да намерим такъв признак, който да е едновременно и достатъчно общ, и достатъчно конкретен, за да можем да си представим кои са онези, които почитаме като „народни будители“. За да си създадем такава и обща, и конкретна представа, предлагам да погледнем на празника от един малко по-различен зрителен ъгъл, а именно от гледната точка на отговорността. Ще се опитам да развия пред Вас мисълта, че да се радват на почит и уважение като народни будители заслужават онези хора, които са поемали и поемат отговорността за осъществяването на значими обществени каузи. За да направя убедително това предложение, ще се наложи най-напред да изясня значението на категорията „отговорност“.

Всички знаем, че съществуват различни видове отговорности – морална отговорност, юридическа отговорност, политическа отговорност, административна отговорност, партийна отговорност, служебна отговорност, историческа отговорност, интелектуална отговорност и пр. Независимо от различията, които съществуват между различните видове отговорност, това, че използваме една и съща дума, ни подсказва, че между тях трябва да има и нещо общо. И наистина има една обща елементарна структура на определен тип отношения, която придава значение на думата „отговорност“.

¹ Слово, произнесено на 2 ноември 2009 г. в НБУ на тържество по случай Деня на народните будители.

Несъмнено отношението на отговорност има нещо общо със задължението. Дадено лице е отговорно винаги с оглед на някакви задължения, под които лицето по силата на някакъв съществуващ нормативен – морален, правен, административен или друг – ред попада. Решаващо за разбирането на отговорността е, че това задължение трябва да е поето от лицето съзнателно и доброволно. Ако човек не знае какъв е нормативният ред, не го разбира или пък не го смята за валиден, тоест отнасящ се до него самия, той не може да бъде държан отговорен за неговото нарушаване. Тъй като тези две условия не са налице винаги и при всички хора, ние или не търсим отговорност на определени хора (например на малките деца), или пък ги смятаме за ограничено отговорни. Поемането на определено задължение е и поемане на отговорност. С него човек се задължава не просто да извърши (или пък да не извърши) определено действие, нормирано от съществуващия порядък, но и да понесе упреците, санкциите и наказанията от страна на другите, в случай че с действието (или бездействието) си наруши този порядък. Носенето на отговорност се състои в изтърпяването на неблагоприятните последици от дадено действие (или бездействие). Това обяснява защо често определяме отговорността като товар. Товар е, защото с поемането на отговорност ние се откриваме към възможността другите да ни упрекват или наказват и така неизбежно ставаме уязвими.

Отговорност се носи винаги за извършването (или неизвършването) на дадено действие. За да може обаче да носи отговорност за това действие, човек трябва да е свободен, първо, да вземе самостоятелно решението за него и второ, да извърши действието, тоест да няма пречки пред осъществяването на свободно взетото решение. За действия, които хората вършат принудително (все едно дали става дума за външна или вътрешна принуда), те не могат да носят отговорност. Отговорността предполага както свобода на волята, така и свобода на действието. Не се носи отговорност и тогава, когато непреодолими външни обстоятелства или чужди действия попречат на дееца да извърши дадено действие, което той иска да извърши.

Отговорност обаче се носи не само за нещо, но и пред някого. За да е възможно да нося отговорност пред някого, е необходимо аз като деец да призная на този някой правото да търси отговорност от мен. Аз трябва да схващам себе си като част от една и съща, регулирана от общи правила морална, правна, професионална, политическа или друга общност. Без тази осъзната и приета вътрешно връзка на дееца с общността не е възможно да се говори за отговорност. Дори и в онези привидно строго субективни случаи, когато казваме, че отговаряме пред собствената си съвест, не бива да забравяме, че макар да ни говори без посредници, съвестта все пак е гласът на общността, гласът на другите вътре в нас.

Хората поемат и носят отговорност за много и различни неща пред различни хора и пред различни общности. Това е, защото човешката форма на живот е такава, че ние живеем оплетени в гъста мрежа от разнородни зависимости от други хора. Може би тук си струва да припомним онова знаменито място от Аристотеловата „Политика“, където се казва, че „който не може да живее общностно или не се нуждае от нищо поради способността си да задоволява сам потребностите си... е или животно, или бог“ (1253a). Ние, хората, очевидно не сме нито животни, нито пък богове. Ето защо по самата си природа ние сме необходимо свързани с другите. Може би най-важният елемент, изграждащ тъканта на нашите връзки с другите хора, е именно отношението на отговорност. Това отношение е повсеместно и пронизва целия ни живот. Голямата трудност обаче, на която постоянно се натъкваме в живота си, е как да степенуваме по важност отговорностите ни към различните хора или човешки колективи. Всеки знае от собствен опит, че различните отговорности трудно се съгласуват помежду си. Колко пъти се случва например да имаме угризения на съвестта, че в името на отговорности към професията сме оставили на заден план отговорностите към децата си, към родителите си, към приятелите си или пък обратно. С този проблем – проблемът за степенуването на от-

говорностите си – сме принудени да се справяме всекидневно и щем, не щем, го правим къде по-добре, къде по-зле. Макар и понякога трудна, тази задача обаче не е непосилна за повечето хора. В огромната част от случаите те имат сигурна отправна точка, зададена от една постоянна и като че ли очевидна цел – личното благо и частното благополучие. Следвайки тази цел, ние може би понякога изпадаме в конфликти с другите, но рядко изпадаме в конфликти със самите себе си, доколкото въпросната цел има непосредствена очевидност за нас – ние общо взето не се съмняваме в нейната желателност, а и жертвите, които нейното осъществяване изисква от нас, обикновено не са непосилно тежки.

Нещата се променят коренно обаче в случаите, когато отделни хора, водени от идеали и силни вътрешни убеждения, напускат гледната точка на частното благополучие и поемат върху себе си задължения и отговорности не към семейството и близкото си обкръжение, а към обществото като цяло. Подчертавам дебело, че тук става дума за свободно и доброволно решение. Посвещаването на голяма обществена кауза, първо, извежда личността от сферата на очевидно оправданото поведение, подчинено на частното благополучие – за всеки по всяко време в миг на отчаяние може да се появи предателският въпрос „Защо именно аз?“, второ, изисква от нея големи, а понякога и направо непосилни жертви и трето, я натоварва с големи и дългосрочни отговорности пред необозримо число хора. Във всяко общество и във всяко време личностите, които посвещават себе си на общото, оставяйки на заден план частното, са не правило, а изключение. Те рядко могат да разчитат на разбиране и съпричастност от страна на другите и затова се нуждаят от огромна вътрешна мотивираща сила. Именно тази сила ги издига в очите на другите и им спечелва морален респект, уважение и възхищение. Тя е тази, която ги прави в очите на другите именно „будители“.

Нека обаче да не се заблуждаваме – моралното признание обикновено идва по-късно. Общността се нуждае от времева дистанция, за да забележи и оцени хората, които са се нагърбили с отговорността да действат в нейно име и от нейно име. Това „забавяне“ обяснява донякъде и постоянните оплаквания, че в миналото имало много „будители“, а сега едва ли не нямало никакви. Ако това е в състояние да утеши някого, ще кажа, че будителите на днешния ден ще станат видими не за нас, а за нашите деца и внуци. Стига, разбира се, да не пропуснем да научим децата и внуците си, че идеализмът и всеотдайността в полза на общото не са проява на глупост, а имат високо морално достойнство. Последното си е вече наша отговорност.

РАБОТА ВЪРХУ ПОНЯТИЯТА ЗА КОМПЕТЕНТНОСТ И ДОБРОДЕТЕЛ

Евелина Иванова-Вардзийска

Резюме: Текстът изследва възможни връзки между съвременното образователно понятие за компетентност и традиционното философско понятие за добродетел (при Аристотел). Компетентността се разглежда като добродетел, за да бъдат открити чрез това сравнение важни характеристики на съвременното понятие, които се коренят във философската традиция. И двете понятия – добродетел и компетентност, се отличават с действен и хуманен характер. Изследването е мотивирано от стремежа чрез разглеждане на компетентността през призмата на философския дискурс да допринесе за развитието на образователните практики.

Ключови думи: компетентност, добродетел, демократична култура

WORKING ON THE CONCEPTS OF COMPETENCE AND VIRTUE

Evelina Ivanova-Vardzhiyska

Abstract: The text explores possible links between the contemporary educational concept of competence and the traditional philosophical concept of virtue (in Aristotle). Competence is seen as a virtue in order to highlight, through comparison, important features of the modern concept that are rooted in the philosophical tradition. Both concepts, virtue and competence, are distinguished by their agency and humane character. The study is motivated by the desire to contribute to the development of educational practices by examining competence through the lens of philosophical discourse.

Keywords: competence, virtue, democratic culture

Да гледаме на философската традиция като на диалогичен партньор разкрива пред нас – изследователи и преподаватели – широки възможности за философска „работа върху понятията“ (Тодоров, 2011, с. 14). Този текст е ориентиран в подобна херменевтична посока като опит за изследване на някои взаимовръзки между Аристотеловото понятие за добродетел¹ и съвременното образователно понятие за компетентност². Сравнителното им разглеждане може да разкрие понятието за добродетел като своеобразен философски „предшественик“ на съвременното образователно понятие за компетентност. Проследяването на някои от философските „корени“ на актуалното понятие се очаква да допринесе за по-доброто и по-задълбочено разбиране на това *какво е компетентност*, от което би следвало да се очакват по-добри, по-смислени и по-ефективни образователни практики, чието изследване остава отвъд границите на тези размишления.

Защо е важно да се изследва философски компетентността?

В последните години т. нар. *компетентностен подход* бе въведен в българското образование, ала прибързано и бюрократично, далеч *преди* понятието за компетентност да намери подobaващо и поне частично споделено разбиране сред академичните изследователи и образователните практики. В противовес на тази формализираща тенденция, философският анализ има потенциал да изяви и аргументира *дълбоко хуманния смисъл* на понятието за компетентност. Хуманният характер на компетентността хем е заявен директно в някои от водещите съвременни модели, например Референтната рамка на компетентности за демократична култура (РРКДК), хем в образователните политики и практики на някои страни, включително и в България, все още преобладават формализиращи, технизиращи и технологизиращи разбирания за понятието. Съответно ролята на хуманитарните науки в процеса на култивиране на компетентности е силно negliжирана, като в момента доминира подчертаването на ролята на технологиите и на природните науки. Философското вглеждане в понятието за компетентност и разкриването на неговата обвързаност с философските представи за *добрия живот* може да подобри мотивацията на преподавателите да култивират компетентностите на своите студенти и ученици и да допринесе за преодоляване на технизираната и бюрократизирана употреба на понятието.

Основна работна хипотеза в този текст е разглеждането на *компетентността като добродетел*. Подчертаването на съществени сходства между двете понятия би допринесло за по-доброто разбиране на основополагащи елементи от понятието за компетентност, които иначе е лесно да бъдат negliжирани – например неговия хуманен, действен и динамичен характер. Един сравнителен анализ следва, разбира се, да обърне внимание и на разликите между понятията. Ето защо би било пресилено в момента да се формулира и една възможна „огледална хипотеза“ за добродетелта като вид компетентност, тъй като задълбоченото изследване на разликите и по-категоричното очертаване на границите на двете понятия е все още предстояща изследователска задача.

Какво е компетентност?

Не е лесно да се отговори кратко на този семпъл въпрос. Обичайните употреби на понятието непрекъснато осцилират между два възможни смисъла, които не са отчетливо раз-

¹ Понятието за добродетел у Аристотел се разглежда въз основа на *Никомахова етика* и *Голямата етика* в превод на Цочо Бояджиев.

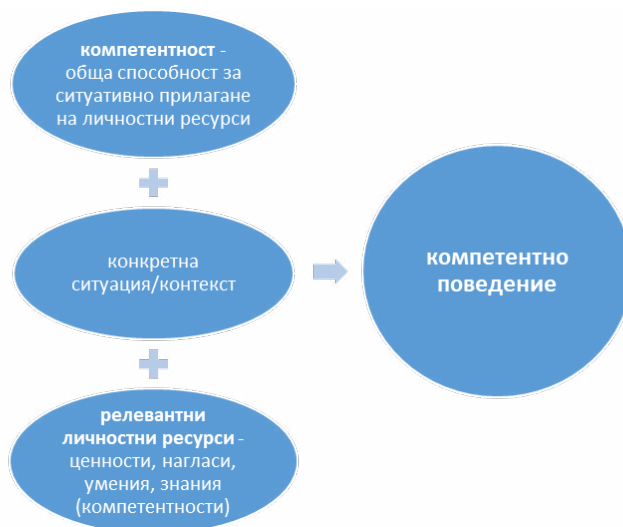
² Понятието за компетентност се използва в разнообразни контексти – ежедневно разбиране, в контекста на професионалната квалификация, в социален и икономически контекст, в образователен контекст, в дигитален контекст. В този текст се реконструира образователното понятие за компетентност въз основа на два от най-разпространените европейски компетентностни модела – Европейска квалификационна рамка за учене през целия живот (2008, 2018) и Референтна рамка на компетентности за демократична култура (2016).

граничени, да ги наречем *обща* и *конкретна* употреба. Тази разлика не е отчетлива и в Европейската квалификационна рамка за учене през целия живот (ЕКР). Затова пък е осъзнато разграничена в Референтната рамка на компетентности за демократична култура, където експлицитно се дефинират две различни употреби на термина компетентност – *глобална употреба*, компетентност в единствено число (*competence*) и *конкретна употреба*, компетентности в множествено число (*competences*).

Компетентността като обща способност според Референтната рамка на компетентности за демократична култура е „глобално и холистично“ понятие. Дефинирано е като „способност за мобилизиране и прилагане на релевантни ценности, нагласи, умения и знания и разбирания за подходящ и ефективен отговор на предизвикателствата и възможностите, които са дадени в определен контекст/ситуация“ (Council of Europe, 2021, p. 6). Компетентността като обща способност се мисли като „динамичен процес на подбор, активиране, организация и координация на релевантни психологически ресурси (компетентности), които се разгръщат в поведението по такъв начин, че индивидът да се адаптира подходящо и ефективно към дадена ситуация“ (Council of Europe, 2018, p. 24).

При конкретната употреба на понятието *компетентностите* (в множествено число) се разглеждат като „специфични индивидуални ресурси (ценности, нагласи, умения и знания), които се мобилизират и разгръщат за осъществяване на компетентно поведение“ (p. 24).

Според Референтната рамка на компетентности за демократична култура компетентността е общата способност за прилагане на конкретните компетентности (разбирани като релевантни личностни ресурси) за постигане на адекватно и ефективно действие в конкретна ситуация. Компетентното поведение е резултат от активирането на общата способност за подбор и мобилизиране в действие на адекватни на ситуацията личностни ресурси.



Фиг. 1. Обща компетентност и конкретни компетентности според Референтната рамка на компетентностите за демократична култура на Съвета на Европа

Какво е добродетел?

В съчиненията на Аристотел може да бъде открито подобно двойствено разбиране за добродетелта като *обща* добродетел и *конкретни* добродетели, например в разсъждението: „... щастие е добродетелността или някоя отделна добродетел; доколкото добродетелта води до добродетелно действие“ (Аристотел 2022a, I, 1098b). От една страна, добродетелността

или добродетелта като обща способност, това, което по думите на Аристотел „представлява добродетелта по рода си“ (Аристотел 2022а, II, 1106а), може да бъде описано като „предразположеност на душата“ (Аристотел 2022б, I, 1184б). От друга страна, на много места Аристотел употребява понятията за добродетел и предразположение в множествено число, като конкретни характеристики на човека, например „похвалните предразположения наричаме добродетели“ (Аристотел 2022а, II, 1103а) или „предразположенията пък са това, което прави дадени действия добри или лоши“ (Аристотел 2022б, I, 1186а).

На пръв поглед има силна аналогия между употребата на компетентност в единствено число и компетентности в множествено число при модела на компетентности за демократична култура и добродетел в единствено число и добродетели в множествено число у Аристотел. Сходството е в наличието на някаква обща способност или предразположеност на душата, която прави възможни конкретните действия и се проявява в тях. Различното е, че общата компетентност се мисли в Референтната рамка за демократична култура като *процес* на подбор, активиране и прилагане на конкретните компетентности, разбирани като личностни ресурси. Докато у Аристотел се срещат индикации, че добродетелността или добродетелта „по рода си“ допуска да се мисли в опозиция на притежаване и употреба, предразположеност и действие. Компетентността, защото е процес, т.е. последователност от действия, не може да се мисли като независима от действието, докато при Аристотел, чисто теоретично, можем да си представим и „пасивна“ предразположеност, „спяща“ добродетелност: „Но може би има голяма разлика дали ще вземем най-доброто като притежаване, или като употреба и дали ще го мислим като предразположение, или като действие. Защото едно налично предразположение може да не породи нищо добро, както ако човек спи или бездейства по някакъв друг начин“ (Аристотел 2022а, I, 1099а). Разбира се, това разграничение е чисто аналитично. От практическа гледна точка Аристотел също утвърждава необходимата взаимовръзка между добродетел и действие, която ще бъде представена по-долу. Този момент на амбивалентност между мислимата „спяща“ предразположеност и реалната действена добродетел(ност) у Аристотел съдържа интересни насоки за изследване на вътрешно присъщия действителен характер на добродетелта и компетентността. Разсъжденията на Аристотел насочват към наличието на природни дадености (разум, душа), които, обаче, трябва да бъдат развити и култивирани, за да могат да се проявят на дело. Така и добродетелта, и компетентността се очертават като феномени, които са израз на необходимо единство между латентно, статично и проявено, динамично.

И двете съчинения – *Голямата етика* и *Никомахова етика*, имат сходна структура – началните книги и глави са посветени на определянето на общата добродетел, а след това Аристотел разглежда редица *конкретни добродетели*, разделени в две групи – разсъдъчни и нравствени, според тази част на душата, която е техен носител – съответно разумната и неразумната: „В разумната част са поместени разсъдливостта, проникателността, мъдростта, ученолюбието, паметта и подобните тям, а в неразумната са така наречените добродетели: благоразумието, справедливостта, мъжеството и другите похвални нравствени черти“ (Аристотел 2022б, I, 1185б).

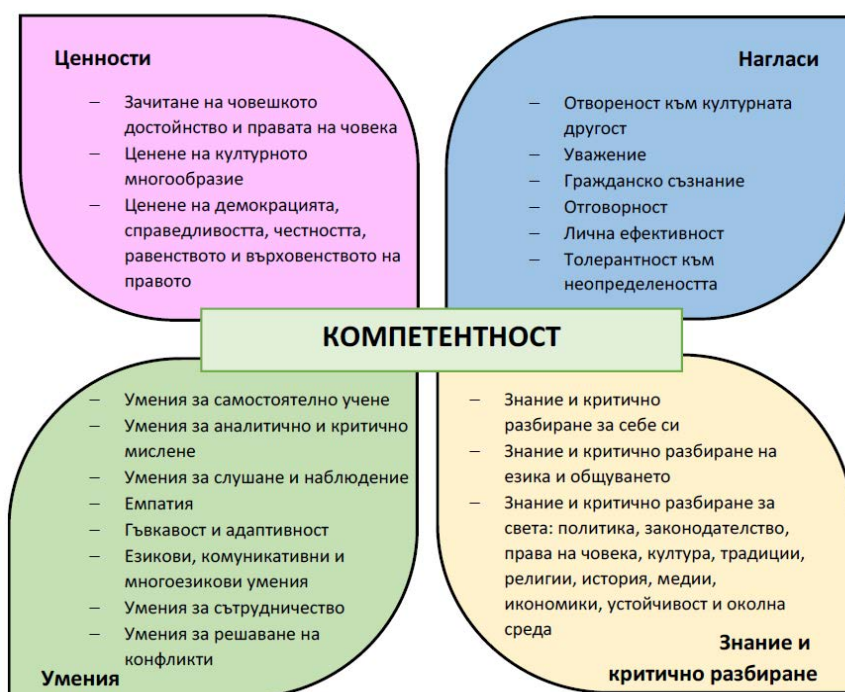
Разсъдъчни са тези добродетели, които възникват и нарастват „до голяма степен благодарение на обучението“ (Аристотел 2022а, II, 1103а), поради което имат нужда от опит и време. Нравствените добродетели представляват предразположения към „онова, в което няма нито излишък, нито недостиг“ (Аристотел 2022б, I, 1186а), „среда между страстите“ (1187а), имат отношение към болката и насладата (1186а) и са „породени от привычката“ (Аристотел 2022а, 1103а).

Дотук изглежда, че както Аристотел по отношение на понятието за добродетел, така и Референтната рамка на компетентности за демократична култура по отношение на понятието за

компетентност работят с ясно разграничаване на обща и конкретна употреба на съответното понятие. И в двата случая имаме налице обща способност за мобилизиране и употреба на конкретни ресурси, характеристики на човека, предразположености на душата или психични ресурси, които правят възможно той да постъпва съответно – *добре*, т.е. съобразно общото благо, или *демократично*, т.е. да проявява на дело своята демократична култура. Общата компетентност в модела за демократична култура може да се опише със самото това основно понятие, което изразява съществената разлика между една жизнеспособна и една „фасадна“ демокрация. Общата добродетел е предразположеността на душата, която прави възможно хората да извършват добри дела, т.е. такива, които допринасят за постигане „общото благо“ или „най-доброто“ като цел, сиреч по Аристотел – щастието.

И двете общи понятия – добродетел и компетентност – се „разрояват“ в множество конкретни добродетели и компетентности. Аристотел разграничава две групи добродетели – разсъдъчни, например мъдрост, съобразителност, разсъдливост, и нравствени, като щедрост, справедливост, великодушие, великолепие.

Референтната рамка на компетентности за демократична култура включва 20 ключови компетентности, които конкретизират демократичната култура и са групирани в четири области: 1) ценности, 2) нагласи, 3) умения и 4) знания и критично разбиране (RFCDC, vol. I, p. 38).



Фиг. 2. Ключови компетентности за демократична култура

Заслужава специално и внимателно изследване въпросът дали разсъдъчните, или нравствените добродетели при Аристотел са в по-голяма степен сродни на съвременното понятие за компетентност. Без претенция за подобна прецизност тук ще бъдат отбелязани някои интересни кореспонденции и съответствия между видовете конкретни добродетели и компетентности.

Кореспонденции и съответствия между добродетели и компетентности

Разсъдъчните добродетели, по Аристотел, предполагат обучение за придобиване на някакво знание и неговото прилагане, което изисква време и опит. В този смисъл те пряко

кореспондират с групите компетентности за демократична култура – *знание и критично разбиране и умения*.

Етическите добродетели са породени от привычката, от необходимото повтарящо се действие, което, от една страна, кореспондира с уменията, но също така изисква включването на волята и подходящото позитивно отношение на човека, за да има той мотивация и постоянство за утвърждаване на привычките и създаването от тях добродетели. Това субективно отношение към нещата от живота се вписва напълно в съвременното образователно понятие за *нагласите* като „общи ментални ориентации, които определят отношенията на хората към някого или нещо“ и обикновено включват четири компонента: „убеждение или мнение за обекта на отношението, емоция или чувство към него, оценка за обекта (позитивна или негативна) и тенденция да се постъпва по определен начин спрямо този обект“ (Council of Europe, 2021, p. 8). Близостта на Аристотеловото понятие за добродетел с понятието за нагласи може да бъде разпозната в още два важни елемента. За Аристотел необходим елемент на добродетелта е *свободният избор*: „Доброволността е най-главното при добродетелта“ (Аристотел 2022б, I, 1187б). Също така философът подчертава на много места ограниченията на едно редуционистко разбиране за добродетелта като доминирана от разума и отдава дължимото на *човешките емоции и воля*, когато говори за „естествен порив към добродетелта“ (1198а) или „добре разположената страст“ като начало на добродетелта (1206б).

Групата на *ценностите* в Референтната рамка на компетентности за демократична култура може да бъде разпозната във вниманието, което Аристотел отделя на отношението между *добродетелите и целите* в човешкия живот. Още структурата на етическите му съчинения е показателна, защото те започват с размишления за благо като жизнен хоризонт както за отделния човек, така и за цялата човешка общност: „Смята се, че всяко изкуство и всяко изследване, а също и всяко практическо действие и съзнателно решение са насочени към някакво благо; поради което благо основателно е названо с това, към което се стремят всички неща“ (Аристотел 2022а, I, 1094 а). Добродетелите са в основата на *действията*, чрез които постигаме целите си, но те също така са свързани и с осъзнаването, определянето и приемането на самите *цели*: „логично е добродетелта да поставя целта; понеже всяко нещо, в което е налице началото на най-доброто, поставя целта и я постига“ (Аристотел 2022б, I, 1190а).

Ако в Античността за Аристотел формулирането на взаимовръзката между добродетели, действия, цели и ценности (благо) изглежда лесно и естествено, не такава е ситуацията в съвременното либерално общество, което се характеризира с нарастващ плурализъм, неопределеност и несигурност. Затова заслужава специално внимание подчертаването на *водещата роля на ценностите* в Референтната рамка на компетентности за демократична култура, която я отличава от всички други компетентностни модели. Ценностите са общи идеи и убеждения, които формират ядрото на личностната идентичност на всеки човек и са основа на всяко компетентно действие и поведение, затова е изключително важно в обществото и в образованието да водим диалог и да създаваме условия за споделяне и рефлексия върху тях. Ценностите функционират като насоки за това как да живеем, и в този смисъл имат нормативен смисъл, който очертава рамките на желаните цели и желаното поведение за дадена личност или общност. Изборът на ценности определя *нагласите*, които ни мотивират за действия, чрез които усвояваме *умения* и придобиваме *знания и критично разбиране* за нас самите и за важните аспекти от света, в който живеем. Голяма част от нагласите и уменията, ако ги разгледаме като отделни независими елементи, биха могли да функционират и в контекста на други недемократични ценности. Например в едно тоталитарно общество „гражданското образование“ би произвеждало по-скоро идеологически манипулирани поданици, отколкото

независими, дейни и демократични граждани. Затова включените в референтната рамка ценности (човешко достойнство и права, културно многообразие, демокрация, върховенство на правото, справедливост, честност и равенство) са „сърцевината на демократичната култура“ (Council of Europe, 2021, p. 7), а референтната рамка подчертава необходимото и органично взаимодействие между ценности, нагласи, умения и знания и критично разбиране за осъществяването на компетентно поведение.

Съпоставянето на четирите групи конкретни компетентности за демократична култура с разсъдъчните и нравствените добродетели у Аристотел откроява съществена близост между тях: както добродетелта, така и компетентността *не могат да бъдат мислени като ценностно неутрални*. Общото благо за Аристотел има ясен приоритет спрямо частното и индивидуалното, изразен например в убеждението му, че „...етическото ... изглежда да е част от политическото“ (Аристотел 2022б, I, 1181a), а политиката е „най-главната и изначална“ наука, към която се отнася постигането на общото благо (Аристотел 2022а, I, 1094a-b). Щом политиката е „пропита“ от етиката, то тогава никоя област от живота на човека не може да бъде изключена от етическото. Друг аргумент срещу ценностната неутралност е ясното разграничаване между разсъдливост и находчивост:

...находчивостта съдейства така или иначе на разсъдливостта. Само че находчив бива наричан и лошият човек ... На разумния и на разумността е *присъщо да се стремят към най-доброто, да го избират и да го осъществяват*, а на находчивостта и находчивия – да гледа какво е нужно за всяко *практическо действие* и да го доставя (Аристотел 2022б, I, 1197b, курсивът мой – Е. В.).

От тази гледна точка един съвременен езиково сръчен политик-популист например не може да бъде определен нито като добродетелен, нито като езиково компетентен, защото прилага своите личностни ресурси за постигането на проблематични от гледна точка на общото благо цели. Цели и средства са взаимно свързани по необходимост – добродетелта „трябва най-вече да гледа целта да бъде добре поставена, а не толкова как ще бъде постигната. Но открива необходимите за това средства и ги прилага не някой друг, а добродетелният човек“ (1190a). Тези Аристотелови аргументи разкриват и ограничеността на инструменталното разбиране за компетентност, което я определя като съвкупност от знания, умения и нагласи и все още е обичайно за някои образователни контексти. Например Европейската квалификационна рамка дефинира компетентността като „доказана способност за използване на знания, умения и личностни, социални или методологични дадености в работни или учебни ситуации и в професионално и личностно развитие“, която се разграничава спрямо степента на поемане на отговорност и самостоятелност (ЕС 2009, с. 11). Разбира се, че контекстът на създаване на ЕКР предполага определени демократични и хуманни ценности, но те не са експлицитно посочени. Някои образователни специалисти включват ценностите като елемент на нагласите, но разграничаването на двете понятия, прецизно предприето в Референтната рамка на компетентности за демократична култура, дава възможност да се подчертае *неизбежността на ценностния избор* и изисква от нас като специалисти и граждани да поемем своята осъзната отговорност. Човекът, за разлика от всички останали живи същества, има способността да избира свободно както своите цели, така и средствата за тяхното осъществяване. От ценностния избор на съвременните граждани зависи всичко останало – дали ще бъдат граждани на една жизнеспособна демокрация, или с времето ще се превърнат в поданици на една тоталитарна държава. И този избор е „съдбовен“, защото жизнеността на демокрацията зависи от компетентното и отговорно участие на нейните граждани в ежедневното ѝ пресътворяване в дела (ако перифразираме тезите на Дюи от *Демокрация и образование*).

И така, нито добродетелите, нито компетентностите не могат да бъдат мислени като „технически“ инструментални умения, които да се прилагат във всяка една ситуация за постигането на произволна цел.

От друга страна, осъзнаването и ясното представяне на връзката между тези понятия и човешките представи за *добър живот* може да има мотивиращ ефект върху преподаватели и учещи. Дали си представяме добрия живот като щастие (Аристотел), лично и професионално развитие (ЕКР) или жизнеспособна демокрация (РРКДК), тази представа функционира като най-обща *цел*, за чието постигане извършваме определени действия (*средства*). Нужен е някой, който да осъществи тези действия (*субект*), който притежава определени характеристики, правещи действието възможно (*добродетели, компетентности*). Живеем добре тогава, когато сме добродетелни и компетентни.

Действен характер на добродетелите и компетентностите

Тази особеност, да се проявяват в дела, е напълно идентична и споделена и при компетентността, и при добродетелта. Корени се още в представата на Аристотел за щастията като висше благо: „щастията се разкрива при употреба, сиреч действие ... при това употребата е по-важна от притежанието и цел е тъкмо употребата, тъй като никой не би пожелал да има зрение, но да не гледа, а да жуми...“ (Аристотел 2022б, I, 1184b). Особено показателен е този пример от четвърта глава на *Голяма етика*:

Че щастията е действие се вижда и от следното. Ние в никакъв случай не ще наречем щастлив спящия, който е проспал целия си живот, доколкото той, разбира се, живее, ала не живее съобразно добродетелите, сиреч не действа (1185а).

Необходимата *взаимовръзка между добродетел и действие* при Аристотел се утвърждава още при дефинирането на понятието: „Добродетелта е предразположеност на душата; *и същевременно* е възможно действие и употреба на добродетелите от страна на душата“ (1184b, курсивът – мой, Е.В.) или още: „Добродетелта изявява себе си в присъщото ней дело“ (Аристотел 2022а, VI, 1139а). Подобна, и дори още по-силна, връзка откриваме в определението за компетентност от РРКДК, където понятието за предразположеност (*disposition*), също като при Аристотел, не е част от набора конкретни компетентности, а е имплицитен елемент от разбирането за общата компетентност като мобилизиране и прилагане на конкретните компетентности в поведението: „Ако компетентностите не са мобилизирани и приложени (ако не е налична предразположеност да бъдат използвани в поведението), тогава индивидът не може да се счита за компетентен. С други думи, предразположеността за използване на нечи компетентности в поведението е вътрешно присъща на самото понятие за компетентност – няма компетентност без тази предразположеност“ (CE RFCDC 2018, vol. I, p. 33). Според Референтната рамка на компетентности за демократична култура се подразбира, че е невъзможно да бъдеш компетентен, без да действаш. И за Аристотел добрият живот е действеният живот, а добродетелта се проявява в действието и по това напълно си прилича с компетентността. Действието е вътрешно присъщо и на компетентността, и на добродетелта. Не можеш да бъдеш добродетелен или компетентен само „на думи“ или „на теория“.

Аристотел подчертава по отношение на добродетелта *недостатъчността на теоретичното знание* и с това се противопоставя на Сократовия рационалистичен възглед за добродетелта:

„... при науките да знаеш какво дадено нещо е, е равнозначно на владееене на съответната наука, а при добродетелите не е така. Наистина, ако някой знае какво представлява справедливостта, това не го прави веднага справедлив, а така е и при другите добродетели“ (Аристотел 2022б, I, 1183b).

Добродетелта, а също като нея и компетентността, надхвърля абстрактното теоретично знание и предполага способността знанието да бъде *конкретизирано според дадена ситуация*, да бъде *практически приложено*:

„Разсъдливостта не е само познание за общото, ами и такова за всяко отделно нещо; защото тя е *знание за практическите действия*, а те са по отношение на отделните неща. ... понеже този, който знае, че постното месо се смелва по-бързо и е здравословно, ала не знае кое месо е постно, няма да съхрани здравето си, а който знае, че такова е птичето месо, ще го съхрани по-добре... Разсъдливостта обаче е свързана с практическите действия; така че в нея трябва да е налице и едното, и другото, и тя е *нещо повече от чисто теоретичното знание*“ (Аристотел 2022а, VI, 1141b, курсивът – мой, Е. В.).

По такъв начин и добродетелта, и компетентността се разкриват като **органично единство на теория и практика**, по-скоро като техне, отколкото като епистеме.

При изясняването на отношението между добродетел и дела Аристотел открива неговата *двупосочност* – добродетелта води до добро дело, но и сама се поражда от него – добродетелите правят така, „щото да извършваме същите постъпки, от които те са възникнали“ (Аристотел 2022а, III, 1114b). Няма как първо да научим добродетелта „на теория“ и после да започнем да я прилагаме на практика, „... защото нещата, които трябва да се научим да правим, научаваме, *докато* ги правим“ (1103b, курсивът – мой, Е. В.). Процесът е двупосочен и едновременен и изисква полагането на сериозни усилия. Аристотел иронизира тези хора, които си спестяват усилията: „... Повечето хора обаче не постъпват така, ами само говорят за добродетелите и смятат, че като философстват, ще станат добри; по сходен начин постъпват и болните, които слушат внимателно лечителите, но не изпълняват предписанията им: както те няма да излекуват тялото си при такова лечение, така и онези няма да усъвършенстват душата си с подобно философстване“ (1105b).

Изискването за придобиване на добродетели (и компетентности) чрез систематични усилия и многократни действия Аристотел илюстрира с тренировките на спортистите: „Това се вижда ясно при хора, готвещи се за някакво състезание или дело: те *постоянно упражняват съответното действие*. Но да не знае, че *чрез вършенето на конкретни неща се пораждат предразположенията*, може само безчувствен човек“ (1114а, курсивът – мой, Е. В.).

Аналогично процесът на придобиване на компетентности е учене през целия живот, последователност от систематични и осъзнати действия. Разкриването на действияния характер на понятието за компетентност чрез сравнението с добродетел има важни следствия за подбора на ефективни стратегии за развиване на компетентности в образованието чрез систематично създаване на условия за придобиване и преживяване на разнообразен реален опит, ориентиран към диалог, интерактивност и рефлексивност (Иванова-Варджийска, 2021, с. 341–346).

Хуманен характер на добродетелите и компетентностите

Когато Аристотел говори за добродетели, той има предвид човешките такива, а в Референтната рамка на компетентностите за демократична култура се разглеждат като психологически ресурси на личността. Основополагаща за Аристотел е тезата, че човекът поражда постъпката:

„Доколкото е способен да поражда субстанции от някакви начала, човекът поражда от определени начала и постъпките, които извършва. ... Начало на постъпките, както на порядъчните, така и на лошите, е намерението, желанието и всичко подвластно на разума. ... Ние променяме доброволно постъпките си; така че и началото, и намерението се променят по наша воля. Следователно явно от нас зависи да сме порядъчни или лоши“ (Аристотел 2022б, I, 1187b).

Личната отговорност и избор на човека поставят началото на процеса, но истинската двигателна сила на промяната са по-скоро емоциите и страстите. В това отношение Аристотел отново надхвърля ограниченията на рационалистките възгледи на Сократ: „Изобщо начало и властник над добродетелта е не, както смятат някои, разумът, а по-скоро страстите. Наистина, първоначално трябва да възникне някакъв неосмислен стремеж към прекрасното (както и става) и едва след това разумът преценява и отсъжда. ... както изглежда, начало на добродетелта е по-скоро не разумът, а добре разположената страст“ (Аристотел 2022б, II, 1206б).

Добродетелта е личностна характеристика, желано качество, което се проявява в добрите постъпки, както става ясно от разглеждането на една на пръв поглед проблематична ситуация в *Никомахова етика*:

„Защо казваме, че хората стават справедливи, извършвайки справедливи дела, а благоразумни – постъпвайки благоразумно, понеже щом постъпват справедливо и благоразумно, те вече са справедливи и благоразумни, както ако се занимават с граматика и музика, те са граматични и музиканти... Добродетелните постъпки се извършват справедливо или благоразумно не ако имат въпросното качество, ами ако го притежава вършителят, първо, ако ги познава, второ, ако ги избира, и то сами по себе си, трето, ако ги върши уверено и непоклатимо ... тези добродетели възникват при честото извършване на справедливи и благоразумни дела“ (Аристотел 2022а, II, 1105а, курсивът – мой, Е. В.).

Този параграф разкрива важни характеристики на добродетелта, които задълбочават и разбирането ни за компетентност. Аристотеловото подчертаване, че добродетелта е характеристика на извършителя на доброто действие, прави възможно по-лесно да бъде разбрано предложеното в Референтната рамка на компетентности за демократична култура определение на компетентността като личностен ресурс. Второ, придобиването на добродетел не е еднократен акт, мигновена промяна, а процес, който съчетава разнообразни действия: придобиване на теоретично знание, упражняване на умения, достатъчно и системни повторения, за да се превърне доброто действие в навик, в предразположеност за бъдещи добри действия. Подобен е процесът на култивиране на компетентности. Трето, в описаните от Аристотел действия за придобиване на добродетели могат да бъдат разпознати типове конкретни компетентности, систематизирани в референтната рамка – знания и критично разбиране („ако ги познава“), умения („ако ги върши уверено и непоклатимо“) и нагласи („ако ги избира“). Четвърто, моментът на избора е свидетелство за рефлексивния характер както на добродетелта, така и на компетентността: „Осмислените добродетели са свършени и заслужават похвала“ (Аристотел 2022б, I, 1198а).

Като личностни характеристики добродетелта и компетентността обхващат *цялостта на човека*, който е разум и емоция, разсъдителност и страст. Затова компетентностите и добродетелите могат да бъдат развивани холистично, динамично през целия живот чрез учене, което „не е само въпрос на когнитивни процеси“, а „изисква процеси, които ангажират цялостната личност на учещия: интелект, емоции и опит“ (СЕ 2017, vol. I, p. 15). Следователно ефективното учене е *цялостно преживяване* за учещите се: образователното взаимодействие трябва да ги ангажира не само интелектуално, но също така физически и емоционално. Необходима е вътрешна мотивация, която се основава на доброволността и изключва принудата. Принципът на интерактивност, педагогиката на преживяването, философският диалог са подходи, които са примери за подобно цялостно образователно взаимодействие. За такова образование ролята на хуманитарните науки е неотменима, както аргументира Марта Нусбаум (Nussbaum, 2010, pp. 7–10). Макар в България в момента категорично да се приоритизират технологиите и природните науки в образованието, в други страни е напреднал значително процесът на

осъзнаване, че развиването на компетентности е процес на *култивиране*, на *грижа* от човек за човек и този процес не може да се развива без участието на хуманитарните науки³, които допълват и о-човечават технологиите.

Заклучителни бележки

В началото на своите етически текстове Аристотел категорично заявява какво го мотивира да предприеме философско изследване на добродетелта: „Ние изследваме въпроса не за да узнаем що е добродетелта, ами за да станем добри, в противен случай това би било безполезно“ (Аристотел 2022а, II, 1103b). Този призив за реална промяна е изцяло в духа на ключовата идея на Джон Дюи за смисъла на образованието като развитие и растеж на личности и общности. Понятието за компетентност е обещаваща възможност да се опише конкретно, да се насърчи и да се измери тази промяна. Ориентирането на съвременното образование към компетентности, които предполагат органично единство на теория и практика, очертава нова парадигма на целеполагане в образованието (Иванова-Варджийска, 2021, с. 334), която може да го отведе отвъд ограниченията на конкретните знания и умения и да подготви младите хора да посрещнат адекватно и ефективно предизвикателствата на неопределените ситуации в бъдещето. Надеждата ми е, че опитът за разглеждане на компетентността като добродетел разкрива съществени връзки между актуалното образователно понятие и неговите възможни извори от традицията и може да допринесе за по-задълбочено разбиране, в случая на понятието за компетентност, което да промени по добър начин качеството на образователните практики както във висшето образование, така и в училище.

Литература

Аристотел (2022а). „Никомахова етика“, В: Аристотел. *Съчинения, том IV.1 Етически съчинения. Част I.* (под редакцията на Иван Христов). Прев. от старогръцки Цочо Бояджиев. София: „Захарий Стоянов“.

Аристотел (2022б). „Голяма етика“, В: Аристотел. *Съчинения, том IV.1 Етически съчинения. Част I.* (под редакцията на Иван Христов). Прев. от старогръцки Цочо Бояджиев. София: „Захарий Стоянов“.

Иванова-Варджийска, Е. (2021). Компетентности за демократична култура – необходим елемент от професионалната квалификация на учителите. В: Дамянова, А., и др. (съст.) *Измерения на компетентността*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, с. 333–347.

Европейска комисия (2009). *Европейска квалификационна рамка за учене през целия живот (ЕКР)* [онлайн]. [прегледан на 28 септември 2022]. Достъпен на: http://ill.mon.bg/uploaded_files/framework-bg.pdf

Тодоров, Х. (2011). *Работа върху понятията*. София: Нов български университет.

Council of Europe (2018). *Reference Framework of Competences for Democratic Culture. Volume 1 Context, concepts and model* [online]. [viewed 28 September 2022]. Available from: <https://rm.coe.int/prems-008318-gbr-2508-reference-framework-of-competences-vol-1-8573-co/16807bc66c>

Council of Europe (2021). *The Reference Framework of Competences for Democratic Culture in Brief* [online]. [viewed 28 September 2022]. Available from: <https://rm.coe.int/prems-004721-the-reference-framework-of-competences-for-democratic-cul/1680a27f24>

Nussbaum, M. (2010). *Not for Profit*. Cambridge, MA: Princeton University Press.

³ Показателно за осъзнаване важноста на хуманитарните науки е актуалното развитие на т. нар STEM подход (Science, Technology, Engineering and Mathematics), който в много образователни системи вече включва и изкуствата – STEAM (Science, Technology, Engineering, Arts and Mathematics).

ФРАГМЕНТИ ЗА САМОТРАКИ

Димка Гичева-Гочева

Резюме: Литературно-философски пътепис със спомени и снимки на авторката от едноседмично посещение на остров Самотраки през юли 2013 г.

Ключови думи: география, история, митология и мистерии на Самотраки.

FRAGMENTS ON SAMOTHRAKI

Dimka Gicheva-Gocheva

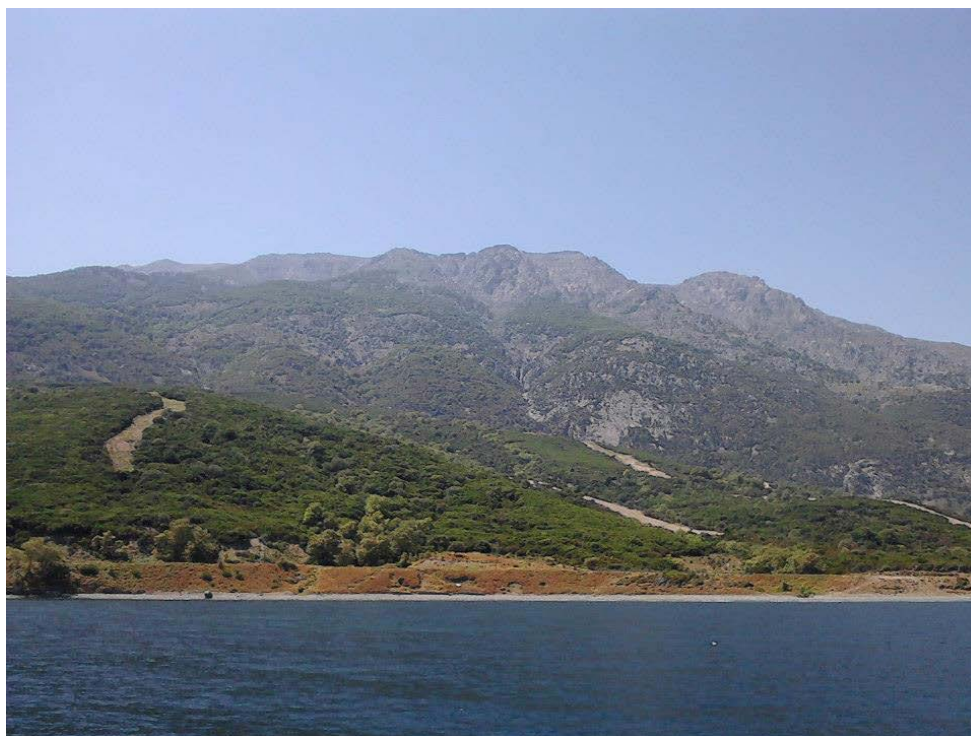
Abstract: Literary-philosophical traveller's notes with memories and photos by the author from a week-long visit on the Samothraki island in July 2013.

Key words: geography, history, mythology and mysteries on Samothraki.

Малко география

Самотраки е един от Северните Егейски острови, най-североизточният от тях в акваторията на Гърция. На запад от него е Тасос, на изток – Лемнос/Лимнос, а още по-далеч на югоизток е Лесбос. На югоизток от него има още два известни острова, които акваториално са от Северните Егейски, но тъй като са в обсега на Турция и имената им са сменени, често има обърквания, когато се споменават гръцкото и турското название. По-големият е споменаваният още в най-стария епос остров Имброс (днес наричан Гьокчеада – Остров на птиците), а другият е Тенедос (днес Бозджаада – Кафявият остров).

Самотраки е достъпен само по вода. На много други острови има малки летищни писти, които позволяват кацания на самолети от Атина и Солун, само вътрешни полети. На някои по-равнинни острови пистите са достатъчно дълги, широки и безопасни, като на тях се приемат чартърни полети и от чужбина. А Самотраки, който е остров-планина и в него няма нито една по-голяма равнинна област, може да бъде достигнат само с кораб, при това в благоприятно време.



(Гичева-Гочева, 2013а)

Най-редовната корабно-фериботна линия е Александруполис-Самотраки и обратно. Фериботите са два пъти дневно – веднъж сутрин и веднъж следобед. Има фериботи от и до Кавала, които пътем минават през Тасос, както и кораби, които след Самотраки отиват до Лемнос/Лимнос и/или Лесбос. Има кораби, които от Александруполис на път за Имброс/Гьокчеада се отбиват и на Самотраки, но всички тези връзки не са всекидневни, а имат различно разписание в зависимост от сезона. Бреговата ивица на острова е 58 километра, но има един-единствен по-голям залив. Дори и в наши дни, при толкова добре развито корабостроене и корабоплаване, понякога вятърът и вълненията са много силни, като се случва, макар и рядко, големите кораби да не могат да акостират на единственото пристанище на острова – Камариотиса. Така беше преди няколко години в разгара на туристическия сезон, през първата седмица на август 2019 г.

Разстоянието от Александруполис до Самотраки е 29 морски мили, фериботите пътуват два часа и половина, натоварени с пътници, коли, камиони и всякакви товари.

Планината Саос и нейните води

Самотраки е остров-планина с оскъдни, направо символични крайбрежни равнинности и съответно, с малко плажове. Но този остров-планина е благословен с дара на водата. На много места в Гърция – и на континенталната част, и по островите, хубавата изворна или кладенчова вода, която е годна за пиене, готвене, напояване и водопой на домашните животни, е малко. Самотраки има изобилие от студени и топли минерални извори, като на мястото, наречено Терма, има балнеокомплекс, който работи целогодишно. Проблемът с недостатъчността на водата на много места в Елада се утежнява с всяко следващо по-силно земетресение. Т. нар. *глифо неро*, сиреч твърда, варовита вода, става само за пране и миене, но с нея не може да се напояват никакви земеделски култури, вредна е дори за декоративните саксийни растения и е отровна за домашните любимци, най-вече за кучетата и котките. Поради това животът на много острови е изключително труден и няма нищо общо с измамните представи за тях като място на неспирни купони в таверни с бузуки. Не, напротив, особено засегнати в това отношение са някои от Додеканезите, на които изворите и кладенците все повече се натравят с морска вода поради размествания на земните пластове след земетресения. Поради това например на Кастелоризо са останали да живеят само 500 души, на Халки – само 480 души, на Псеримос – само 80 души, а на Арки – 44 души. Не само на Додеканезите, но и сред другите островни групи има островчета като Марати, на които целогодишно живеят само 5 (словом: пет) души. Защото няма никаква вода, годна за пиене от хората и домашните любимци, както и за поливане дори на цветя в саксия.

Самотраки с неговите бистри реки, няколко водопадчета, сладководни извори и топла ледковата вода в Терма, или Лутра, е голямо изключение. И все пак и той е слабо населен. Според преброяването от 2011 г. постоянно живеещите на него са вече по-малко от 3000 души и техният основен поминък е туризмът, с който се прехранват през топлите месеци. През останалото време е риболовът, а също така грижата за маслините и маслобойните за зехтин, а от скотовъдството – и отглеждането на кози.



(Гичева-Гочева, 2013b)

Преди да отидем там през 2013 г. (засега за първи и единствен път), попаднах в интернет на сайт, очевидно изработен от местни хора с чувство за хумор, в който беше написано, че Самотраки е най-отвратителният гръцки остров: сух, безводен, гол, пуст, без почти никаква

растителност, както е на някои Цикладски острови. На всичко отгоре имало невероятно много змии и бил достъпен само по море, като дори единственото пристанище Камариотиса често било опасно за акостиране не само на яхти и катери, но и на най-големите фериботи и така островът оставал откъснат от света за няколко дни. Това последното се оказа вярно преди 3 години, когато островът остана без корабни връзки за три дни. Написаното за змиите нямаше как да го проверим в едната седмица на нашия престой там, но противно на тази антиреклама, с която местните нарочно отблъскват тълпите от любопитни туристи, се уверихме: островът-планина е много, много зелен и с вековни широколистни дървета по северното крайбрежие.



(Гичева-Гочева, 2013с)

Върхът на планината Саос се нарича Фенгари, сиреч Месечина, връх на планина с името Луна. Фенгари е висок – може би – 1611 метра, а като се има предвид и сравително малката площ на острова (180 кв. км), става обяснимо защо там е ветровито и прохладно и през най-горещите летни месеци. Защо в предното изречение написах, че Фенгари е висок *може би* 1611 метра? При справките, които направих за довършването на този текст, се оказа, че различни справочници и интернет-източници посочват различна височина! Сравнете: 1. В сборника *Σαμοθράκη. Ιστορία. Αρχαιολογία. Τουρισμός. Συγγραφή κειμένου*: Ρέκος Ε. Π. Ε., издаден през 2002 г., е написано, при това на първата карта на авантюристичната цветна страница, че върхът е висок 1611 метра. 2. В също толкова цветния справочник, отпечатан също на гланцирана хартия *All the Greek Islands*. Adam Editions-Pergamos S. A., Katsimicha, Peania-Attica, в който не е посочена година на издаване, но като автор в издателското каре най-отзад е написано Eleni Palaska-Papastathi, на с. 222 като височина на Фенгари пише: 1448 метра. Но това са 163 метра разлика между единия и другия справочник! 3. В сборника *The Greek Islands*, в изданието от 2013 г., предшествано от много други тиражи от популярната в цял свят поредица *Eyewitness Travel*, издавано от Dorley Kindersley Limited, A Penguin Company, като височина на Фенгари на с. 133 четем: 1600 метра и за улеснение в скоби – 5 250 фута. 4. Повечето интернет-източници съвпадат: 1611 метра, като в първия сборник. 5. Според Google Earth връх Фенгари е висок 1585 метра.

Съвсем малко история

Островът-планина е бил населен още през късната бронзова епоха, като за първи негови обитатели едни смятат карийците, а други – пеласгите. В най-ранните времена на съществу-

ването си е бил наричан още Саос, Саонесос, Левкания, Дардания и Мелите. Както показва и наименованието му, запазено от VII в. пр. Хр. до днес, в продължение на няколко века е бил тракийският остров. Както почти всички Северни Егейски острови, става владение на персите по времето на първата им война с елините в края на VI в. пр. Хр., а после е част от Атинския морски съюз. След края на Пелопонеската война преминава ту към спартанците, ту към атиняните, а през 340 г. пр. Хр. Филип Втори Македонски го превръща в притежание, любима балнеоложка лечебница и най-вече основно култово средище на Македонското царство, както и на диадохите наследници на Александър Велики. По времето на Римската империя е бил оценен като спа център и присъединен към нея, но със запазване на много голяма независимост поради страхопочитанието на овластените сред римляните към Самотракийските кабирски мистерии.

През 49 г. свети апостол Павел се отбива на Самотраки на път за Кавала, по онова време наричан Неапол, и Филипи (Свещена Библия: Деяния на светите апостоли, 16:9–12).

Естествено, след разпространението и утвърждаването на християнството като държавна религия значението му като култово място се изгубва. Стратегическото му разположение в близост до протоците и гъстите гори на острова-планина през следващите векове, почти през цялото съществуване на Византийската империя, го прави любимо и непристъпно убежище-скривалище на пирати. През XIII в. е венециански, през XIV в. е част от Византия, а през XV-ти в 1430 г. го завладяват и укрепват с крепост генуезците, които 27 години по-късно го предават на Османската империя.

По времето на Гръцкото въстание през 1821 г. се включва цялото население на острова в съгласуваност с въстаниците на остров Хиос, но след потушаването му на 1 септември 1821 г. 15 000 негови жители са избити или изселени и в продължение почти на век е бил почти необитаем. Като повечето Егейски острови, бива освободен през 1912 г., по-точно на 19 октомври 1912 г. Става част от съвременната гръцка държава през октомври 1914 г.

Някои интересни споменавания

Първият, който говори за Самотраки и планината Саос, е Омир, който разказва за нея в самото начало на XIII-ата песен на *Илиада*:

*Зевс щом до черните кораби пусна троянци и Хектор,
там ги остави беди и тегла да понасят без отдих.*

*После обърна очи лъчезарни в обратна посока,
вгледан далеч към родината на коневъдци тракийци
и на мизийци, прочути във бой ръкопашен, и още
на млекоядци, добри хипомолги, на честни абийци.*

*Той не отправяше вече очи светозарни към Троя,
смятайки в своята душа горделива, че никой безсмъртен
няма да тръгне да брани троянци или пък данайци.*

*Бог Посейдон земетръсец на стража внимателно бдеше
И със почуда следеше войната и битката, седнал
сам на най-горния връх на гористия Самос тракийски.*

*А многоизворна Ида оттам се откриваше цяла,
също градът на Приам и ахейските кораби в стана.*

*Там, от морето излязъл, приседна със жал за ахейци,
тъй от троянци притискани: силно на Зевс се разсърди.*

Тринадесета песен: *Битка при корабите*, ст. 1–16,

превод Александър Милев и Блага Димитрова

По-нататък в песента се говори за пещерата между Тенедос и Имброс, която е мястото за отдых на конете крилати на царя на морските бездни (ст. 17–37).

Сред многото други места в старогръцката литература, в които се споменава за острова, избрах две. Първото от тях е в *Митологическа библиотека* на Аполодор, в частта, озаглавена „Дардан и неговите потомци в Трояда“, 12. 1. Там се казва:

Електра, дъщерята на Атлант, родила от Зевс Язион и Дардан. Язион се влюбил в Деметра и понеже искал да я обладае, бил поразен от мълния. Опечален от смъртта на брат си, Дардан напуснал остров Самотраки и отишъл на отсрещния бряг, където царувал Тевкър, син на речния бог Скамандър и нимфата Идея – по негово име обитателите на тази страна били наречени тевкри. Приет от царя, Дардан получил част от земята и дъщеря му Батия за жена. Той основал град Дардан и след смъртта на Тевкър нарекъл цялата страна Дардания. (прев. Мирена Славова, в Славова, 2015, с. 99).

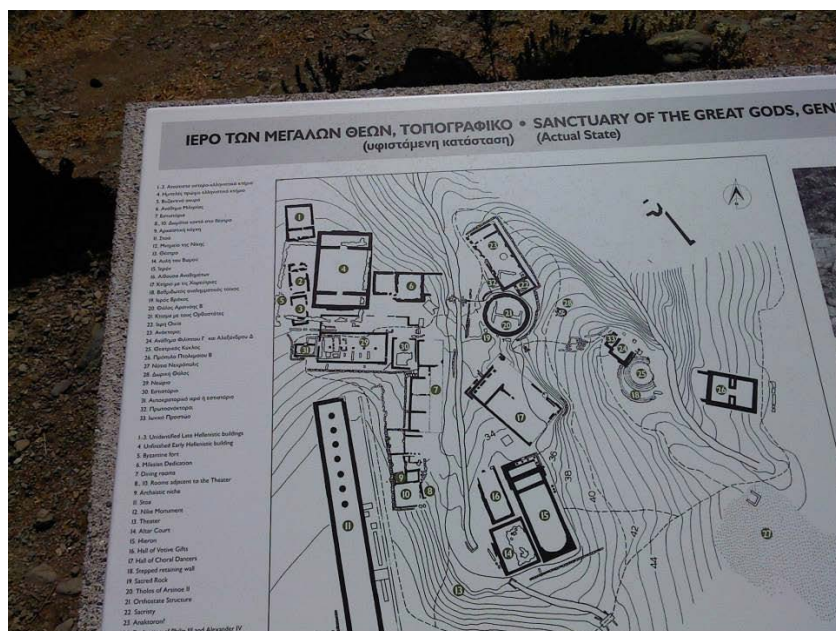
В Книга втора на своята *История*, пар. 51, Херодот пише:

Пеласгите дошли и се заселили с тях в страната, когато атиняните вече се числели към елините; откъдето именно и пеласгите започнали да се смятат за елини. Всеки, посветен в оргиите на Кабирите, извършвани от самотраките – а те са заели този обичай от пеласгите – знае какво искам да кажа. По-рано Самотраки е бил населен от пеласги и тези пеласги заживели заедно с атиняните и тъкмо от тях самотраките заели мистериите... Пеласгите разказвали за този обичай един свящън разказ, който бил показван по време на мистериите в Самотраки. (прев. Петър Димитров, в Херодот, 2010).

С това свидетелство на Херодот стигаме до най-известното за острова-планина.

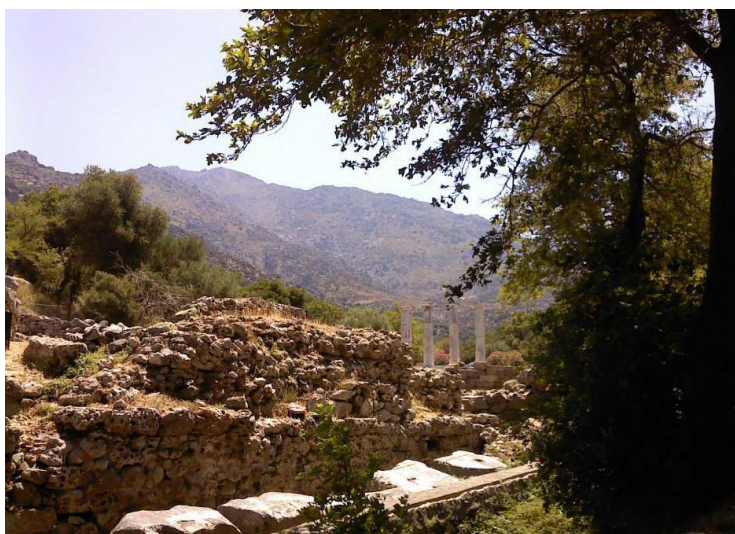
Мистериите на Самотраки

Почти нищо не може да се твърди със сигурност за Самотракийските мистерии, освен това, че със сигурност ги е имало. За това свидетелстват множество места в литературата, както и останките, които се намират в един от най-обширните открити археологически паркове в света, не само в Гърция. От незапомнени времена (сиреч преди Херодот) до заника на Античността това е било най-голямото езическо светилище в продължение на едно хилядолетие в Еолия и Тракия.



(Гичева-Гочева, 2013d)

Музеят към него е сравнително малък, но археологическите останки, запазени на мястото, на което са били преди две хилядолетия, са грандиозни – според мен най-вече театърът и дорийските колони в Светилището на великите богове. За повечето от обектите в комплекса от 60-те години на XIX век, когато започват разкопките на френски археолози на това място, чак до днес не може да се стигне до единодушие: какво точно е било предназначението им? Единственото фактически точно нещо, което може да се каже за повечето от останките в археологическия парк, е, че това е бил центърът на града държава във вековете преди Христа и че се намира на около 6 км северно от единственото пристанище, днес наричано Камариотиса. В началото на проучванията на французите една от първите ценни статуи, която те откриват и незабавно отнасят в Париж, е прочутата безглава статуя на Нике. Но не само тя, а и други експонати, намерени на острова, днес могат да се видят в Лувъра, а в местното музейче са показани техни дубликати.



(Гичева-Гочева, 2013е)

С какъв точно произход са били Самотракийските мистерии, в какво и как са били посвещавани посвещаваните? Мистерии може да са били с пеласгийски произход, а може да са били и тракийски, както показва и името на острова-планина. Учените са почти единодушни, че не са елински, а *пределински*. Възможно е, но не е сигурно, че мистерии са били първо представяни в театъра, а после преминалите през първото п(р)освещение-инициация са слизали под земята. Мистерии съответно са имали две степени: мюесис и епоптейя.



(Гичева-Гочева, 2013е)

За боговете, почитани тук, в *Кратка енциклопедия. Тракийска древност*, изд. „Аргес“, С., 1993 г., с. 131, в статията за Кабирите доц. д-р Цвете Лазова е написала:

Божества с предгръцки произход, чийто култ се разпространява главно по тракийските острови Самотраки, Лемнос, Имброс, както и в Тива, и се свързва с морето, с плодородието, с огъня и с металургията. Прочути са с мистериите на остров Самотраки под имената: Аксиерос(=Деметра); Аксиокерса(=Персефона); Аксиокерсос(=Хадес); към които се добавя и Касмилос(=Хадес). (Schol. Apoll. Rhod. I, 917).

Наистина нито един сериозен учен – археолог, историк или класически филолог, не припознава тези Велики богове, на които е бил посветен огромен храм там, като *елински* божества. Даже и в по-популярните туристически книжки пише, че те са *неелински* и *пределински*. А какво е ставало по време на мистериите? За това пишат само някои окултисти, но по какъв точно начин е достигнало до тях съдържанието на посветителните слова, при това дословно, те не споделят. Поради това може да го приемем за плод на въображението им и да не споменаваме кои са те.



Гичева-Гочева, 2013f.

Сред многото останки от обекти, за които не се постига единодушие при идентификацията им от археолозите и историците, се открояват театърът, храмът и една елинистическа ротонда с диаметър 20 метра, построена през III в. пр. Хр., известна като Арсиноейон. Толосът на Арсиноя е дар от владетелката Арсиноя Втора, построен или по времето, когато тя е била все още съпруга на Лизимах, сиреч между 288 и 281 г. пр. Хр., или през следващото десетилетие, когато тя се омъжва за Птолемей Втори. Предполага се, че в езическата древност, когато е настъпвал моментът за втората степен на посвещението, участниците в мистериите са слизали под земята за кратко, което било подготовка за слизането на душите в подземното царство. За да не се разпространяват тези светотатствени езически суеверия, по времето на Османската империя толосът е бил зазидан.

Не може да не спомена и Аристотел

Това няма да е текст, писан от мен, ако в него не стане дума и за Аристотел. Когато се търси информация за Самотракийските мистерии и светилището на Великите богове, както стана дума и по-горе, единственото сигурно, до което достигаме, е, че нищо не е сигурно. Колко са били тези богове и защо, ако са били само четири в пантеона, предполагаемо на тракийците, са били четири? На кои гръцки богове и богини са съответствали? Дали е трябвало да бъдат почитани само като покровители на четирите стихии, или са били стражи при

слизането на душите в подземното царство? В началото на 90-те години на миналия век едно наше издателство публикува книга на известен френски модерен окултист с дословен текст на посветителните слова, които чували посвещаваните. Според признанието на издателите книгата се радвала на голям тираж и търсене, но такива дословни „свидетелства“, получени чрез спиритически сеанси, окачествявам само като фантазмагории.

Има обаче едно друго предположение и сродни на него хипотези, които се споделят и от най-уважаваните наши историци и траколози. Безспорно е, че траките са вярвали в безсмъртието на човешката душа по начин, сходен на египетското вярване и на описаното от Омир в *Одисея (Единадесета песен)*. След раздялата на душата с тялото тя се запазва някак, но как точно не знаем, и отива като безплътна сянка в подземното царство. Тук няма да навлизам в непроходимите дебри на споровете дали тези по същество Орфически вярвания са били по-скоро тракийски (както твърдеше проф. Александър Фол) или по-скоро елински (както твърдеше проф. Богдан Богданов). Особено ценно за този проблем е написаното от Михаела Йорданова-Алексиева (Богданов 1991, Фол 1995, Йорданова-Алексиева 2004).

В несериозните туристически справочници списъкът на посвещаваните в Самотракийските мистерии започва с Одисей, споменава почти всички известни военачалници и владетели от класическата епоха, разбира се, Филип Втори и Александър Велики, Платон и Аристотел, и така нататък, та чак до известни римляни от първите десетилетия на императорския Рим. Литературните и историческите свидетелства подкрепят по-убедително посвещаването на македонските владетели и диадохите особено ако си позволим да забравим, че Плутарх е по-скоро писател, а не историограф-документалист. Но няма как да се установи дали Платон и още повече Аристотел е бил посветен в тях. Възможно е Никомах, бащата на Аристотел, който в битността си на личен лекар на македонския владетел го е следвал неотлъчно навсякъде, да е бил посветен в Самотраки.

За едно от най-важните схващания на Аристотел сме почти в такава степен на несигурност, в каквата историците и археолозите са по отношение на характера на Самотракийските мистерии. Аристотел не вярва в безсмъртието на душата, но вярва в безсмъртието на божествения и безличностен нус, който влиза при раждането във всеки човек и излиза от него в момента на раздялата на душата и тялото. Душата е *ентелехия на тялото*, но откъде идва този нус? Къде е бил, преди да се съобвърже с всяко човешко същество? Къде отива след смъртта? Защо не помни нищо от свързаността си с човека и следователно – защо не може да носи отговорност за преживяното и стореното от никого?

В Книга Гама на *За душата* има само няколко категорични изречения, сред които най-важното е: нусът е безсмъртен, безличностен, божествен. На всички останали въпроси текстът не дава никакъв отговор, дори подсказка за отговор и знаем какви колизии е породило това в историята на аристотелизма през вековете – най-вече в средновековния арабски перипатетизъм и в томизма.

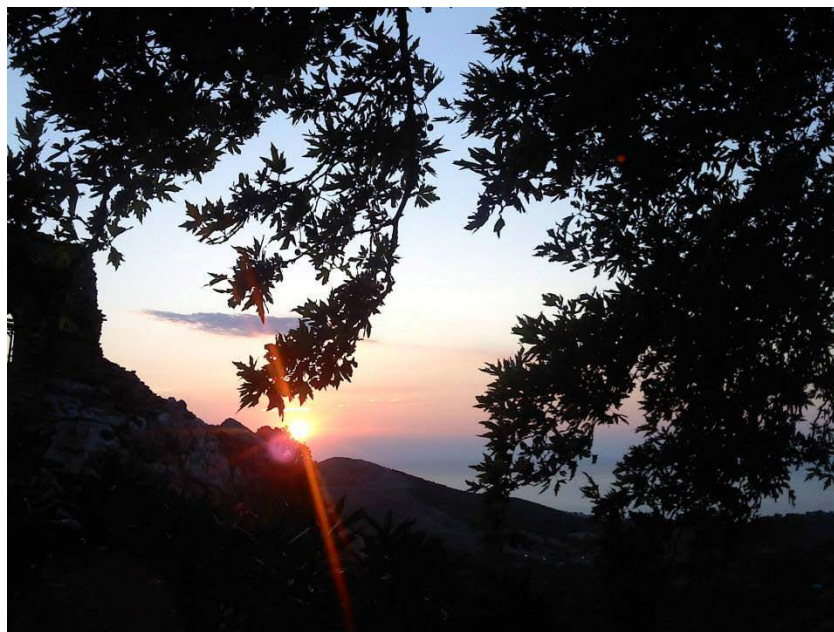
В момента на довършването на този текст се чува радостната новина, че в един румънски манастир са намерени много старопечатни книги и ранновизантийски ръкописи. Само в случай че при подобна находка някъде по света по чудо бъде открит някакъв нов, по-пълнен и по-неувреден текст на третата книга на *За душата*, само тогава ще можем да узнаем повече. Според хипотезите на най-уважавани наши колеги траколози схващанията на Аристотел за безличностния, божествен и безсмъртен нус са вдъхновени от Самотракийските мистерии, в които той е бил посветен, и поради това в лекциите си в Ликейона не се е впуснал в подробности и детайли, или дори и да е споменал нещо на студентите си, ги е предупредил това „да не го протоколират“, да не го включват в записките си.

Единственото, което можем със сигурност да кажем, е: като текстове първата и третата книга на *За душата* нямат нищо общо. Книга Алфа звучи цялостно, хомогенно, не се усещат

смислови липси, паузи, накъсвания, прескачания, пропуски. Тя е един от най-компактните записи от лекциите на Аристотел и е като излята от един къс метал. Книга Гама е като много лош и повърхностен конспект, в който непълните и напълно неразбираеми изречения са почти доминиращи. Заради това са се случили какви ли не интелектуални драми през хилядолетията в перипетиите на човешките опити да се прозре в тайната на безсмъртието.

И накрая: туристически споделяния

Самотраки е малко посещаван остров въпреки пребогатото си и загадъчно митологично-културно наследство. Няма самолети, почти няма и плажове. Поради това е отлично място за почивка, защото няма тълпи от туристи, никога не е непоносимо горещо, съчетава море, планина и археологически парк с площ на три стадиона. От София до Александруполис има автобуси всеки ден и те пътуват 8 часа, колкото е пътят с влак от София до Варна, а и цената е същата. Фериботните билети за пътници без личен автомобил и само с ръчен багаж са на символична цена. На острова-планина имаше само два хотела, когато бяхме там за една седмица в най-високия сезон, през юли 2013 г. Цената на една нощувка в стая с балкон над морето и закуска от типа „и от пиле мляко“ тогава беше 78 лева на вечер. Точно така: 78 лева на вечер, с което искам да опровергая разпространени неверни представи, че „навсякъде в Гърция е много скъпо“ и там ходят само хора от най-горната прослойка на средната класа. Всъщност почивка у нас в хотел на първа линия и с гледка към морето е двойно по-скъпа от много места в Елада просто защото тяхната брегова ивица е втората по дължина в света и предлагането на места за настаняване е десетки пъти повече.

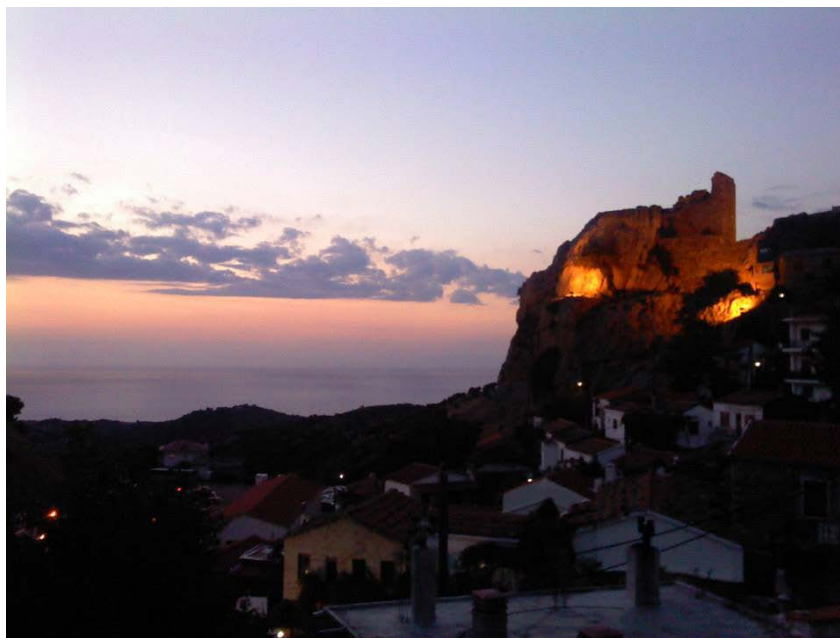


(Гичева-Гочева, 2013г)

Почти навсякъде в южната ни съседка е абсолютно забранено свободното къмпингуване, но не и на Самотраки. Северно от пристанището Камариотиса, на 10 км от него има много голям полуорганизиран къмпинг, а на южната част на острова, на една огромна площ, до която се достига само с лодки, има летовници, които си почиват съвсем кинически – голи, полуголи или само с препаски около кръста. Там има големи дървета и дебели сенки, бистри изворчета, хубав плаж. Корабче плава дотам по веднъж на ден в трите летни месеца, но може понякога и да не го достигне – при вълнение от няколко бала и бурен вятър. Киниците, избягали от цивилизацията, които прекарват летните си отпуски тук, намират убежище под

сянката на големите дървета и пилят изворна вода, но и мляко от дивите кози наоколо. Някои по-непритеснителни си измолват и остатъците от храната от корабчето, което в дните без силен вятър и с незначително вълнение стоварва на този хипарски плаж и други плажуващи за по час на ден.

Всъщност Хора, която е *протевуса*, сиреч *столица* на острова, е единственото селище на него, а всичко останало е по-скоро махали от по няколко къщи или вили, които се дават под наем на съвсем приемливи цени.



(Гичева-Гочева, 2013h)

И едно важно предупреждение: въпреки всички природни и културни прелести на острова-планина, не е подходящ за почивка с малки деца и възрастни хора с хронични заболявания, защото на острова няма болница. За съжаление, през последните години на тежки ограничения доста от най-дивите и привлекателни острови останаха без медицинско обезпечение, само с по една линейка и двама дежурни лекари.

Литература

Palaska-Papastathi, E. (no date) *All the Greek Islands*. Peania-Attica: Adam - Pergamos.

Simmonds, J. (project editor) (2013). *The Greek Islands. Eyewitness travel*. London: Dorley Kindersley Limited.

Рέκος, Ε. (2002). *Σαμοθράκη. Ιστορία. Αρχαιολογία. Τουρισμός. Συγγραφή κειμένου: Ρέκος Ε. Π. Ε.*

Богданов, Б. (1991). *Орфей и древната митология на Балканите*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Богданов, Б. Велков, В., Маразов, И., Фол, А. и др. (съст.) (1993) *Кратка енциклопедия. Тракийска древност*. София: Аргес.

Гичева-Гочева, Д. (2013a). Неозаглавена 1. [фотография].

Гичева-Гочева, Д. (2013b). Неозаглавена 2. [фотография].

Гичева-Гочева, Д. (2013c). Неозаглавена 3. [фотография].

Гичева-Гочева, Д. (2013d). Неозаглавена 4. [фотография].

Гичева-Гочева, Д. (2013e). Неозаглавена 5. [фотография].

Гичева-Гочева, Д. (2013f). Неозаглавена 6. [фотография].

Гичева-Гочева, Д. (2013g). Неозаглавена 7 . [фотография].

Гичева-Гочева, Д. (2013h). *Главното селище Хора с останките от генуезката крепост*. [фотография].

Йорданова-Алексиева, М. (2004). *Елински орфически свидетелства*. София: ЛИК.

Омир (1969). *Илиада*. Прев. от старогръцки Блага Димитрова и Александър Милев. София: Народна култура.

Омир (1981). *Одисея*. Прев. от старогръцки Георги Батаклиев. София: Народна култура.

Плутарх. (1969) *Избрани животописи*. Прев. от старогръцки Богдан Богданов. София: Народна култура.

Славова, М. (съст. и ред.) (2015). *Старогръцки митографи*. Прев. Мирена Славова и Вяра Калфина. Пловдив: Фондация „Българско историческо наследство“.

Фол, А. (1995). *Тракийската култура: казано и премълчано*. София: ИК „Борина“.

Фол, А. (1998). *Древната култура на Югоизточна Европа. Кратък курс лекции*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Херодот (2010). *История*. Прев. от старогръцки Петър Димитров. София: Нов български университет.

ЖИВОТЪТ НА ОРФЕЙ – ПРИНОСИ В ЕВРОПЕЙСКАТА КУЛТУРА

Асен Бонджев

Резюме: Орфей е един от най-големите исторически приноси на траките в европейската култура. Той е много повече от талантлив поет и певец. Той е религиозен реформатор, жрец и Учител, предал ценни знания на човечеството. Последващият текст представя неговия живот, влиянието му върху по-късни философи като Питагор и Платон, развитието на това влияние през Средновековието и Ренесанса и анализира някои орфически таблички от есхатологично естество. Корените на орфическите учения са толкова дълбоки, че някои мисионери на новата християнска вяра са принудени да използват образа на Орфей в желанието си да покръстят езичници. Орфей идва да извърви най-трудния път – разпространяване на учението за спасяването на човешката душа, което остава една от най-високите придобивки на европейската култура и надежда за хуманното ѝ бъдеще.

Ключови думи: Орфей, орфическа литература и есхатология, орфически таблички.

ORPHEUS'S LIFE – CONTRIBUTIONS TO THE EUROPEAN CULTURE

Asen Bondzhev

Abstract: Orpheus is one of the most substantial historical contributions of the Thracians to the European culture. He is much more than a talented poet and singer. He is a religious reformer, a priest, and a Teacher, who has delivered a valuable knowledge to the humankind. The following text presents his life, his influence on later philosophers such as Pythagoras and Plato, the development of his influence during the Middle Ages and the Renaissance, and analyses some Orphean tables containing eschatological themes. The roots of the Orphic teachings run so deep that some of the missionaries of the new Christian faith feel the need to use Orpheus's image when attempting to baptize pagans. Orpheus's hardest path is spreading the doctrine of the salvation of the soul, which remains one of the greatest achievements of European culture, and a hope for its humane future.

Keywords: Orpheus, Orphic literature and eschatology, Orphic tables.

„...Питагор, който беше реформатор на орфизма, тъй както Орфей беше реформатор на религията на Дионис. От Питагор орфическите елементи са влезли във философията на Платон, а от Платон – в по-късната философия...“

– Бъртранд Ръсел¹

Трудно се пише за тракийския велик посветен Орфей.² Историци и изследователи често стигат до диаметрално противоположни изводи при наличието на едни и същи исторически извори (Йорданова, 2009, с. 21; срв. Guthrie, 1935 и Linforth, 1941). Самите извори са също противоречиви – макар повечето от тях да приемат историческото му съществуване, според Аристотел например Орфей не е съществувал (Ross, 1952, р. 80). Когато говорим за Орфей, следва да проучим и свързаните с него философски, културни и религиозни аспекти. В настоящото изследване ще изложим един от възможните прочити за житието на Орфей.³ За целта ще се наложи анализ на орфическите мистерии и есхатология, без които няма как да се вникне по-задълбочено във вярванията на предците ни, които, освен че са вкоренени в генетичната ни и родова памет, са оставили своя отпечатък в европейската цивилизация. Културно-историческото наследство на древните обитатели на нашите земи – траките – е интегрална част от българското.

Един от най-големите исторически приноси на траките в европейската и световната култура се нарича Орфей (Фол, В., 2008, с. 6–7). Орфей е много повече от талантлив поет и певец. Павзаний го нарича „велик маг“, Демостен го определя като „пророка на най-свещените ни мистерии“. Орфей е религиозен реформатор, жрец, Учител. Поемите му предават ценни знания на човечеството (Bernabé, 2009, р. 89). Той пробужда Познанието у посветения и вдъхновява вечния стремеж към Знание. Александър Фол ще нарече този процес „чиста теория на самоусъвършенстването“ (Фол, 1986, с. 166) и ще назове тази палеобалканска устна религиозна доктрина с термина „тракийски орфизъм“, преподавана сред затворен мъжки аристократичен кръг, в чиято основа е учението за „безсмъртието на интелектуалната енергия“ (Фол, 2006, с. 8). „Невежеството / незнанието е порокът на душата“ (Фол, 2004, с. 15).⁴

Името Орфей е споменато за първи път в средата на VI в. пр. Хр. от южноиталийския поет Ибик (Fr. 10a). Името е придружено от определението „прочутият“, „блестящоизвестният“ (Фол, 1972, с. 51; Фол, В., 2008, с. 23), което показва, че става въпрос за записване на една дълга, устна традиция. Възможно е да установим ориентировъчния период на „раждане“ на Орфей. Аполоний Родоски (I.30) ни оставя сведения, че походът на аргонавите се е състоял преди Троянската война, а Орфей е бил един от основните участници в него. Херодот (II.145.4) датира Троянската война „осемстотин години преди мен“. Така стигаме до датировката от ок. XIII в. пр. Хр. – цели седем века преди първите писмени извори. Към XIV в. пр. Хр. насочват сведенията от Пароския мраморен надпис (IG XII 5.444) от 264–263 г. пр. Хр.

¹ Russell, 1947, р. 37. Ръсел е Нобелов лауреат, член на Камарата на лордовете на Великобритания 1931–1970 г., философ, математик, историк.

² Изразът е вдъхновен от книгата *Великите посветени* на Едуард Шюре – френски философ и историк, един от големите изследователи на окултните учения и житията на Учители от ранга на Иисус, Хермес, Орфей, Питагор, Платон, Мойсей, Кришна, Рама.

³ Умишлено ще избягвам позоваване на източници от митологичен характер като спасяването на Евридика от подземното царство. Анализът им би изглеждал твърде спекулативен за съвременния рационален ум и би внесъл допълнително объркване в и без това сложната материя.

⁴ Всички данни за тракийския орфизъм са от Фол, А., 1986; 1991; 1994; 1995; 2002; 2004; 2006.

Диодор Сицилийски (III.65) ни е оставил сведения за потеклото на Орфей – наследник на царски род. Дядо му Харопс е посветен в тайните мистерии на мирозданието, които биват предадени на баща му – Ойагър, а впоследствие – и на него самия. Именно това знание го прави една от най-образованите личности на неговото време и ще бъде наречен „*превъзхождащ всички мъже по дарби и образование*“. След като посвещава цялото си време на самоусъвършенстване, продължава обучението си в една от най-големите мистериини школи на планетата – тази в Мемфис, Египет (I.96), превръщайки се в „*най-великият сред гърците в областта на знанието за боговете и техните ритуали, както и поезията и музиката*“ (IV.25).

Според световнопризнатия авторитет по древна религия и митология Фриц Граф в музиката и поезията на Орфей има нещо далеч по-дълбоко от аристократичност и развлекателен характер. В древността думите на поета извисявали душите на слушателите (Graß, 2007, p. 169); Орфей е пречиствал и облагородявал чрез музиката; свещените текстове се запомнят по-лесно с музика, ритмизирани са (Фол, В., 2020, с. 72). Александър Фол: „*Музиката е тази, която пробужда познанието. Познанието е у нас самите. Ние се раждаме с духовно познание, но то трябва да бъде пробудено. Орфей пробужда това познание с музиката си*“. Музиката е безсловесният език, свързващ всичко живо.

Обучението в тайните мистерии често води и до лечителски способности.⁵ Според Павзаний (9.30.4) Орфей „*достигнал висока степен на власт, тъй като се е вярвало, че е открил [...] лекове за болести*“. Плиний Стари (XXX.7) пише, че Орфей „*направил прогрес в суеверното лечение*“.

Орфей започва с реформа на Дионисиевите ритуали – пълна отмяна на кръвните приношения. Важно е и хората да преминават от колективното свързване с Твореца, извършвано в рамките на определени празници, към индивидуалната връзка, личното общуване. Това се постига чрез очистителни практики. Пречистването, освен чрез въздържане от консумация на животинска храна, може да стане и чрез музика – необходима е реформа чрез преминаване от буйните и груби ритми на ударните инструменти към нежната вибрация и умиротворяващ звук на лирата. Тази музика въздейства върху психиката, подпомага вътрешното самовглъбяване и въвежда в мистерията на мълчанието. Мистерията се ражда в мълчание. Единствено тогава може да бъде чут гласът на бог.

По подобие на други учения Орфей е имал особено отношение към слънцето. Според Ератостен (Cat. 24) Орфей не е почитал Дионис, а Хелиос (гр. „слънце“), когото наричал Аполон. Рано сутрин Орфей се качвал на връх на планината Пангей, за да посрещне изгрева.⁶ Това разгневило Дионис. Като всеки велик реформатор Орфей си спечелва врагове. Нежеланието му да посвещава жени в тайната (сакрална) доктрина на орфизма, озлобява поклонничките на старата вяра и култа към Дионис – менадите, наричани от римляните вакханки. Именно те убиват жестоко Орфей.⁷

⁵ За пророчески способности вж. Илиев (2014). За други способности – Богданов (1991, с. 111), сравни с Неукова (2003, p. 362).

⁶ Древната традиция за посрещане на изгрева е изповядвана и от питагорейци, есеи, херметици, манихеи, богомили и идейните им наследници във Франция – катарите.

Според Валерия Фол едно от скалните орфически светилища, на което изгревът е посрещан, е „Камъкът“ край Малко Търново (Фол, В., 2008, с. 66; вж. Фол, В., 2000). Наричат Странджа *мистичната планина*. Стотиците долмени и скални светилища са израз на тази духовност и наследство от една цивилизация с различно познание. Александър Фол е на мнение, че „*в Странджа се наслояват езически универсалии върху древнотракийски реалии. Това е могло да се случи, тъй като нито православна Византия, нито християнска България, нито ислямска Турция са разполагали с достатъчно държавно-административно време, за да официализират по своето обичайно-обредната практика на българското население*“ (Фол, 1986, с. 8).

⁷ Според алтернативна версия на Павзаний (9.30.5): „*Някои казват, че Орфей намира своя край от мълния, хвърлена от бог [Зевс], за гдето разкрил мистерии на хората.*“

Започва увековечаването на образа на Орфей. Първите негови изображения върху древногръцка вазопис го представят като певец, подобно на Аполон, заобиколен от тракийски първенци. Елинските и тракийски елементи в сцената показват идеята на авторите да съчетаят родната среда на Орфей с постепенната елинизация на образа му.⁸ Тази елинизация се извършва напълно в края на IV в. пр. Хр., когато в Александрийския музей учените филолози обработват митографски легендата за Орфей. От тогава този персонаж намира трайно място в гръко-римската литература и изобразително изкуство (Фол, А., 1993, с. 204). Впоследствие, когато елинската култура става основа на съвременната европейска култура, душата на Орфей става душа на Европа – „...импулс[ът], който Орфей съумял да дари на Гърция, се предавал... на цяла Европа“ (Шюре, 2020, с. 179).

В късния XVII и ранния XVIII в. редица автори интерпретират семантиката на образа на Орфей като най-големия религиозен водач на елините от времето на архаиката. Според Фридрих Кройцер (Creuzer, 1810) Орфей и неговите мистерии играят важна роля в цивилизоването на ранна Гърция, като самата орфическа реформа е изведена генетично от източни религиозни идеи. От този момент започва станалото впоследствие традиционно противопоставяне между учените за влиянието на орфизма – на минималисти и максималисти (или „рационалисти и мистици“: Burkert, 2004, р. 74), като максималистите ще получат значителни доводи с археологическите открития от 70-те и 80-те на XX в. (Йорданова, 2009, с. 14, 22).

Бащата на тракологията у нас – проф. Александър Фол, стига до извода, че тракийският орфизъм, макар и частично, се превръща в съставна част на елинския духовен живот (Фол, 1986, с. 168). Устният тракийски орфизъм възниква на базата на средиземноморски вярвания с египетско влияние. Археологически, писмени, епиграфски, нумизматични и етнологични данни очертават две равнища на изповядване: тайно-сакрално и явно-профанно (вж. и Попов, 1989).

Първото е аристократично и принадлежи на посветените в свещеното знание на религиозната система. Второто е народно и принадлежи на онези, които знаят за доктрината, но остават непосветени в нея или са просто нейни привърженици (Попов, 2014, с. 8). Аристократичното равнище е вдъхновено от „мистериалния екстаз“ (*ekstasis*) – от въздигането на посветения в бога с убеждението, че ще постигне цялостно духовно и интелектуално безсмъртие. Народното и масовото равнище се основава на „мистериалния ентузиазъм“ (*enthousiasmos*) – на обсебеността, която въвежда бога във вярващия с надеждата да ги пречисти, освободи от злото (Фол, 2008, с. 46).

Като религиозно течение тракийският орфизъм се пренася в организираната и йерархично подредена елинска олимпийска религиозност на гръцките полиси под формата на литературно-философска доктрина с питагорейски корени, докато в Тракия тя се изповядва в устната фолклорна обредност до утвърждаването на християнството и доминира цялото общество (Попов, 2012, с. 223). Фол датира оформянето на тракийския орфизъм в Микенска Гърция и Тракия от края на II хил. пр. Хр. до поне V–IV в. пр. Хр. През VI в. пр. Хр. се създава литературен елински орфизъм, а от IV в. пр. Хр. започва снизяването и профанизацията на тракийската доктрина и на елинското философско учение. Между III–VI в. протича философско-неоплатоническа обработка на орфически възгледи (Фол, 2004, с. 10).

От Питагор насетне и благодарение на Платон устното орфическо учение се превръща в интелектуално убежище на избрани посветени в елинския полис (Фол, 2002, с. 68). Питагор и Платон са орфици.⁹ Питагор е най-дълбоко свързан с Орфей. Прокъл пише: „...Тимей, бивайки

⁸ Според Н. Овчаров Орфей е живял по днешните български земи и твърденията на множество гърци, включително и на директора на Националния археологически музей в Атина, че Орфей е грък, е чист национализъм (Овчаров, 2008).

⁹ Сведения за знанията на Сократ ни оставя Платон (Мено 81b) в диалога между Сократ и Менон. Сократ: „Чух

питагореци, следва питагорейските принципи. Но това са орфически традиции. Питагор научи всичко, което Орфей предаде мистично чрез тайнствени разкази, посветен от Аглаофам в мистичната мъдрост, която Орфей получи...“ (Euser, 2010, 291A/3168). Бърtrand Ръсел допълва: „...Питагор, който беше реформатор на орфизма, тъй както Орфей беше реформатор на религията на Дионис. От Питагор орфическите елементи са влезли във философията на Платон, а от Платон – в най-късната философия...“ (Russel, 1946, p. 37).

Най-ранните свидетелства за съществуването на орфическа литература са съхранени в трагедията *Иполит* на Еврипид¹⁰ и в *Държавата* на Платон¹¹. Благодарение на елините орфизмът не се ограничава само до Балканския полуостров. Свидетелства за една широко разпространена орфическа традиция по цялото Средиземноморие са стотиците намерени артефакти: орфическите папируси от Дервени,¹² Гуроб и Калатис, костените графити и сакрални предмети от милетската колония Олбия, вазописта от Атика и Южна Италия, златните таблички от Южна Италия, Крит и Северна Гърция, все изписани със сходни сюжети.



Фиг. 1. Карта на елинските орфически паметници в Средиземноморието (Йорданова, 2004, с. 288)

Според проф. Фридрих Макс Мюлер¹³ „без вяра в личното безсмъртие религията е като арка, положена само на един стълб или мост, завъриващ в бездна“. Орфическата литература ни учи какво ни очаква след смъртта. Записаните върху орфическите златни таблички канонични текстове служат като водач на душата в отвъдния свят. Ще анализирам част от тях, навлизайки в дълбоките дебри на есхатологията, като съвсем очаквано тълкуванията на

от мъдри мъже и жени неща божествени [...], че човешката душа е безсмъртна и ту свършва, което те наричат умирање, ту отново се ражда, но никога не загива.“ Вж. и Hütwohl, 2016, p. 37.

¹⁰ Тезей иронизира сина си Иполит за неговата привързаност към орфическите книги (Hipp. 952).

¹¹ Където се казва, че скиташки пророци предлагат цял куп книги на Орфей и Музей (Rep. II.364) Според А. Фол Платон осъществява гениален запис на тракийското орфическо учение (Фол, 1991, с. 23). Пример: „...живеещите „орфически живот“ се придържали изцяло към неживотинска храна...“ (Plato, Laws VI.782). Вж. и Платон: Phaedo 62b, 69c, 70c.

¹² Най-старият елински папирус (340–320 г. пр. Хр.), открит през 1962 г. и публикуван анонимно през 1982 г.

¹³ Ф.М. Мюлер (1823–1900) е филолог, специалист по индология, митология, история на религията. Един от основателите на съвременното религиознание.

текстовете са силно субективни, но не и лишени от логика и последователност за проучилия това и сходни нему учения.



Фиг. 2. Златна орфическа табличка от втората половина на IV в. пр. Хр., Тесалия

Текст от орфическа табличка от Турии, Италия¹⁴:

*Идвам измежду чистите, царице на Подземните, [...]
Затова и аз твърдя, че съм от вашия блажен род.
Изкупих вината за несправедните дела.
Изтръгнах се от тежкия многострадален кръг [...].
Щастлив и благословен, ще бъдеш бог наместо смъртен!*

Самоопределението за сакрална чистота на езика на орфическите реалии е еквивалент за святост. Орфическото разбиране, че душата трябва да се пречисти чрез изкупление, за да се превърне в херос и бог, е изразено в текстовете на Пиндар¹⁵ и Емпедокъл (Inwood, 2001, p. 55–68).

Орфическата табличка от Хипонион, Италия:¹⁶

*Това е посветено на Мнемозина [паметта] – когато човек е на път да умре,
ще отидеш до добре построената къща на Хадес. Отдясно има извор,
до който стои бял кипарис.
Спускайки се към него, душите на мъртвите се разхлаждат.
До този извор дори не приближавай!
По-нататък ще намериш студена вода,
извиреща от езерото на Мнемозина [паметта]; отпред стоят стражи.
Те ще попитат, проникателно,
какво правиш в тъмнината на мрачния Хадес.*

¹⁴ Graf, 2007, p. 13); Merkelbach, 1999, p. 9. Мой превод със съкращения от Graf, 2007, p. 15.

¹⁵ Според Пиндар (Olympian. II) „душите на онези, които са платили откуп за предишна омърсеност“, се възраждат за последен път като царе, победители в игри или мъдреци – трите типа божествени мъже, които ще бъдат тачени като хероси след тяхната смърт. „И ето ги накрая прорицатели, поети, лекари и предводители на хората на земята. После те се прераждат богоравни [...] споделяйки селенията на останалите безсмъртни и свободни от човешките тревоги, се изплъзват от съдбата на разрушението.“ (Йорданова, 2004, с. 78).

¹⁶ Мой превод от Graf, 2007, p. 5. Мнемозина е богинята на паметта. В орфическите представи владее езеро с жива вода и събужда спомена за отминали прераждания (Йорданова, 2004, с. 86). Подобно на други изследователи използвам словосъчетанието „езерото на Мнемозина [паметта]“, за да не се губи смисловото значение, в контекста на орфическото разбиране за евентуалната загуба на памет след смъртта. Въпросът ще бъде коментирен по-нататък.

*Кажси: „Син съм на Земята и звездното Небе,
изгарям от жажда и умирам; дайте ми бързо
да пия студена вода от езерото на Мнемозина [паметта].“
И те ще те представят пред Подземния Цар
и ще ти дадат да пиеш от езерото на Мнемозина [паметта].
И ти също, отпил, ще продължиш по свещения път, по който други
славни посветени и бакхи вървят.*

Според Херодот (II.81) орфическите практики са близки до египетските и питагорейските. Орфическите текстове са безспорно повлияни от египетската Книга на мъртвите.¹⁷ Загубата на паметта е централна дискуссионна тема на задълбочени изследвания по въпроса и от първостепенен интерес за аристокрацията в древността¹⁸ – посветеният не желае връщане към болезнения цикъл на превъплъщения.

В края на II век, почти хилядолетие и половина след смъртта на Орфей, мисионерите на новата християнска вяра в лицето на един от ранните отци на църквата – Св. Климент Александрийски – е принуден да си послужи с образа на тракийския Учител в желанието си да покръсти езичници. Гръцкият теолог умело използва личността на певица Орфей, чиято чудотворна песен омайва диви животни, сравнявайки я със Словото на Христос, омайващо дори най-дивите животни – хората, като по този начин описва Христос като новия, по-добър Орфей (Jourdan, 2014, p. 113, 117; Reden, 1981).



Фиг. 3. Орфей. Катакомби на Св. Калист, Рим, ранен III в.

В катакомбите на Рим откриваме фрески с изображения Орфей, навярно като Добрият пастир Христос, които най-вероятно също са били използвани по сходен начин за покръстване, пресъздавайки сцени на мир, навяващи асоциация с Христос (Jourdan, 2014, p. 125).

¹⁷ Сходните сюжети са: уголяване на жаждата на душите със студена вода, забрана за минаване по определени пътеки, стражи, задаващи въпроси, подземни царе (вж. Merkelbach, 1999, p. 5ff). Упътването на душата след смъртта е и целта на Тибетската книга на мъртвите.

¹⁸ Интересен сюжет откриваме през 1462 г. – Козимо де Медичи приоритизира превода на току-що пристигналата от Константинопол *Corpus Hermeticum*, за да го прочете преди смъртта си (Hanegraaff, 2012, p. 42).



Фиг. 4. Орфей. Катакомбите на Св. св. Марцелин и Петър, Рим, ранен IV в.



Фиг. 5. Орфей. Катакомбите на Домицила, Рим, ок. 360 г.

В родината на Орфей – Тракия – негови изображения не се появяват до времето на гръко-римския синкретизъм от I–III в., когато южнодунавските земи стават римски провинции. Най-известното изображение от този период е от слънчев часовник от II–III в. – артефакт без аналог в Римската империя.



Фиг. 6. Слънчев часовник с образа на Орфей от Дуросторум (Силистра), II–III в.

Ако през класическата епоха доминира представата за Орфей като основател на мистериозна религия и теолог, елинистическата и римската поезия го възпява като поет-пророк и жертвоготовен съпруг (митът за Евридика). Християнският прочит, до голяма степен повлиян от платонизма, създава един доста различен Орфей като алегория на въздигащата се към небето и светлината душа. Докато рецепциите на Орфей в Средновековието се фокусират около интерпретацията на образа на тракийския цар певец,¹⁹ а също и ветхозаветния юдейски цар Давид, през Ренесанса се възражда античната фигура на поета на религиозни химни, на теолога и най-древен основател на ритуали и философски традиции.

През 1423 г. от Константинопол, 30 години преди падането му, във Венеция е донесена най-голямата и най-добра колекция от гръцки текстове, достигали до Запада, притежание на никейския епископ (по-късно кардинал) Висарион – 238 ръкописа с всички творби на Платон, Плотин, Прокъл, голяма част от трудовете на гръцките историци, включително Диодор Сицилийски, както и преписи на орфическите стихове и орфическите химни, съставени, предполагаемо, между II и III в. Появата на широк кръг ръкописи с антични текстове в Западния свят поражда множество нови аспекти на възприемане и интерпретация, възкресявайки античния орфизъм, като става особено популярен сред италианските херметици (Лозанова, 2019). В този период Орфей, заедно с Хермес, Питагор и Платон, е приеман за един от античните мъдреци, проповядващи тайните на безсмъртието (Voss, 2002), а през Романтизма той е знакова фигура за немски и френски поети (Лозанова, 2020, с. 8). Днес образът на Орфей продължава да бъде въплътяван в хиляди художествени произведения, поезия, музика, живопис, опера и кинематография (вж. Miles, 1999, p. 54ff).

Многократно надраснал съвременниците си, Орфей осъзнава, че неговата лира може да бъде по-влиятелна от хиляди мечове. Учението му пуска дълбоки корени в целия античен свят и той влиза в пантеона на безсмъртието в съзнанието на хората.²⁰ Великият посветен раз-

¹⁹ Известен главно от Вергилий (Георгики, 4.453–527) и Овидий (Метаморфози, 10, 1–105).

²⁰ Символика на Орфеевото безсмъртие откриваме в Орфеевото цвете (Родопски силивряк, *Haberlea rhodopensis*),

бира, че спасението на човечеството е възможно единствено по пътя на мъдростта, знанието и самоусъвършенстването. Орфей идва, за да извърви най-трудния път – разпространяване на учението за спасяването на човешката душа. Вярата в безсмъртието на орфическото учение остава една от най-високите придобивки на европейската култура и надежда за хуманното ѝ бъдеще (Фол, В., 2008, с. 98).

Литература

- Богданов, Б. (1991). *Орфей и древната митология на Балканите*. София.
- Игнатов, С. (2021). Вярванията за отвъдното на древните египтяни. *Знаците* [телевизионно предаване], Военен телевизионен канал, ВТК, 5 май 2021. Достъпен на: <https://www.youtube.com/watch?v=KgeMYAghyS8> (Прегледан: 23 февруари 2022).
- Илиев, Й. (2014). Антични извори за пророческите способности на Орфей. В: *Докторантски и постдокторантски четения на Софийски университет 2012*, с. 7–22.
- Йорданова-Алексиева, М. (2004). *Елински орфически свидетелства*. София: ЛИК.
- Йорданова-Алексиева, М. (2009). Орфизмът – тези, дискусии, проблеми. В: *Проблеми и изследвания на тракийската култура*, IV. Казанлък: ИМ „Искра“, с. 13–24.
- Лозанова, В. (2019). Неоорфизъм (в Италианския Ренесанс). *Електронна енциклопедия „Древна Тракия и траките“* (www.seeu-heritage.net). Център по тракология при ИБЦТ.
- Лозанова, В. (2020). „Орфизмът“ на Кокто: „Орфей“ (Orphée), 1950. *Проблеми на изкуството*, 2, с. 3–10.
- Овчаров, Н. (2008). На кого е Орфей? *Дойче веле* [онлайн]. 03.12.2008 (Прегледан: 23 февруари 2022). Достъпен на www.dw.com/bg/на-кого-е-орфей/a-3842325
- Попов, Д. (1989). *Залмоксис. Религия и общество на траките*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Попов, Д. (2012). *Приказна Древна Тракия*. София: Изток-Запад.
- Попов, Д. (2014). *Тракийската религия*. София: Изток-Запад.
- Фол, А. (1972). *Политическа история на траките. Края на второто хилядолетие до края на пети век преди новата ера*. София: Наука и изкуство.
- Фол, А. (1986). *Тракийският орфизъм*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Фол, А. (1991). *Тракийският Дионис. Книга първа: Загрей*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Фол, А. (1993). Орфей. В: *Кратка енциклопедия. Тракийска Древност*. София: Аргес.
- Фол, А. (1994). *Тракийският Дионис. Книга втора: Сабазий*. София: Захарий Стоянов.
- Фол, А. (1995). *Химните на Орфей*. София: Борина.
- Фол, А. (2021) [2002]. *Тракийският Дионис. Книга трета: Назоваване и Вяра*. София: Захарий Стоянов.
- Фол, А. (2004). *Orphica Magica I*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Фол, А. (2006). Тракийският орфизъм. Кратък обзор. В: *Проблеми и изследвания на тракийската култура*. Т. I. Казанлък: ИМ „Искра“, с. 5–22.
- Фол, А., В. Фол. (2008). *Траките*. София: Тангра.
- Фол, В. (2000). *Мегалитни и скално-изсечени паметници в древна Тракия*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- Фол, В. (2008). *Орфей тракиецът*. София: Тангра.
- Фол, В. (2020). *Тайни общества на траките*. София: Тангра.
- Шюре, Е. (2020). *Великите посветени*. София: Вселена.

което, веднъж откъснато и хербаризирано, не умира. Издържа 30 месеца без вода, а при обилно поливане – продължава растежа си (вж. Szelag, 2009).

Bernabé, A. (2009). „Orpheus and Eleusus“ in *Thracia XVIII. In Memory of Alexander Fol*. Sofia: Professor Alexander Fol Institute of Thracology, p. 89–98.

Burkert, W. (2004). *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Creuzer, G. F. (1810–1812). *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen: in Vorträgen und Entwürfen*, I-IV. Leipzig, Darmstadt.

Euser, M. (2010). *Proclus' Commentary on the Timaeus of Plato*. Translated by Thomas Taylor, edited by Martin Euser.

Graf, F., Johnston, S. (2007). *Ritual Texts of the Afterlife – Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. New York: Routledge.

Guthrie, W. (1935). *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*. London: Methuen & Co.

Hanegraaff, W. E. (2012). *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. NY: Cambridge University Press.

Hütwohl, D. (2016). *Plato's Orpheus: The Philosophical Appropriation of Orphic Formulae*. New Mexico: University of New Mexico.

Inwood, B. (2001). *The Poem of Empedocles: A Text and Translation with an Introduction*. Toronto: University of Toronto Press.

Jourdan, F. (2014). „The Orphic Singer in Clement of Alexandria and in the Roman catacombs: Comparison between the Literary and the Iconographic Early Christian Representation of Orpheus“ in *Studia Patristica LXXIII*, Leuven – Paris – Walpole: Peeters Publishers, p. 113–128.

Linforth, I. (1941). *The Arts of Orpheus*. Los Angeles: University of California Press.

Merkelbach, R. (1999). Die goldenen Totenpässe: Ägyptisch, orphisch, bakchisch. Aus: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 128, Bonn, 1–13.

Miles, G. (1999). *Classical Mythology in English Literature: A Critical Anthology*. New York: Routledge.

Neykova, R. (2003). „Thracian Orphism and Shamanhood – Two Mutually Exclusive Ideas“, in *Thracia XV. In Honorem Annorum LXX Alexandri Fol*. Sofia: Institute of Thracology – Tangra TanNarkRa Publishing House, p. 355–370.

Reden, von. S, Best, J. (1981). *Auf der Spur der ersten Griechen. Woher kamen die Mykener? Neue archäologische Erkenntnisse über die Herkunft der Griechen*. Köln: Dumont.

Ross, D. (1952). *The Works of Aristotle*. T. XII – Fragments. Oxford: Clarendon Press.

Russell, B. (1947). *History of Western Philosophy*. UK: George Allen and Unwin Ltd.

Szelag, Z., Somlyay, L. (2009). History of discovery and typification of *Haberlea rhodopensis* Friv. (Gesneriaceae). *Annales Botanici Fennici*, 46, p. 555–558.

АДЪТ И ФИЛОСОФСКАТА СМЪРТ В КЪСНОАНТИЧНИЯ ПЛАТОНИЗЪМ

Владимир Маринов

Резюме: Какво ни носи смъртта? Защо се вярва, че душата надживява тялото, и как отвъдният живот е свързан с възмездието за делата ѝ приживе? Статията се опитва да отговори на тези въпроси от гледна точка на късноплатоническата философия. Главното ѝ твърдение е, че в основата на Платоновата есхатология стои разбирането за двойствената активност на безсмъртната душа, която се занимава както с „високото“ умосъзерцаване на идеите и универсалната реалност, така и с оживяването на индивидуалното тяло „тук долу“. Според късноантичните платоници объркването на висшата и нисшата ѝ функция води до двойко разбиране и на смъртта: от една страна, това е естественият разпад на връзката между душа и тяло, а от друга – философското прекъсване на привързаността на душата към телесните страсти, което обикновено отнема повече от един земен живот и в този смисъл предполага наличието на награди и наказания за душата в отвъдния свят, каквото е и традиционното вярване, познато ни от старогръцката религия и класическата литература.

Ключови думи: Ад, Хадес, смърт, безсмъртие, душа, Платон, неоплатонизъм

HADES AND THE PHILOSOPHER'S DEATH IN LATE PLATONISM

Vladimir Marinov

Abstract: What does death bring forth? Why do people believe soul outlives body, and how afterlife amounts to redeeming all deeds done in one's time of living? The paper considers these questions from the standpoint of late Platonism. It argues that Platonic eschatology is based on the premise of the soul's twofold activity, its being busy both with contemplation of universal ideas and with animating a particular human body. According to late Platonists, the functional mismatch between the higher and the lower activity accounts for a double notion of death; on one hand, human dying stands for dissolution of the natural bond between soul and body, yet on the other, death also means the process of philosophically ending all soul's addictions to bodily passions and to earthly experience in general. Thus, dying in the latter sense usually takes more than one human life and includes rewards and punishments in the afterlife, such as we know of from Greek religion and classical literature.

Keywords: Hades, death, immortality, soul, Plato, Neoplatonism

„Смъртта, както ми се струва, не е нищо друго, а разделяне на две неща едно от друго – душата и тялото.“ Това общоприето през Античността определение на Платон за смъртта, изказано от Сократ в диалога *Горгий*¹ и потвърдено на още няколко места във *Федон* и *Държавата*,² несъмнено е една от най-повтаряните фрази в късноантичната философия.³ За нас обаче главната му ценност се състои не толкова в авторитетността и популярността му в миналото, колкото в предизвикателството на имплицитното му твърдение, че смъртта е много повече събитие, отколкото завършек в плана на човешката жизнена дейност.⁴ Това, с което Платон продължава да занимава читателите си непосредствено след изказаното определение, е едно сериозно и обстоятелствено предупреждение, че съзнателният ни живот не свършва със смъртта и че следователно личната отговорност за него не отпада ей-така с разделянето (*διάλυσις*) на душа и тяло.

Разбира се, доколкото същинската идентичност на всеки един от нас се носи в платонически контекст от душата и чак вторично от тялото,⁵ то и смъртта – като събитие от индивидуален порядък – очевидно има далеч по-сложни и значими последствия за безтелесната и безсмъртна душа, отколкото за тленното и вече изчерпано тяло. „Каквито белези е имал човек по тялото си приживе,“ продължава разказа си в *Горгий* Сократ, „всички или повечето от тях са видими известно време и след смъртта му. Същото е, мисля, и при душата: когато тя се оголи от тялото, всички нейни черти са видими – и тези по природа, и тези, които човек е получил поради начина си на постъпване (*ἐπιτήδευσις*) при всяко нещо.“⁶ Следователно, доколкото изправя душата и тялото пред цялата и окончателна истина за отминалия живот, смъртта се явява не просто негово прекъсване; преди всичко друго тя означава, че душата трябва да поеме *отговорността* за избора си в миналото и да заеме – като награда или като наказание – съответното място в цикъла на космическата реалност, произтичащо от насоката ѝ приживе, независимо дали то е свързано с ново индивидуално тяло или със свободата от такова в изцяло умозримия свят на идеите.⁷

И все пак, съвсем уместно възниква въпросът за *смисъла* от подобно разбиране на смъртта. Защо изобщо се налага душата да се разделя с тялото? Какво пречи например тя да го напуска понякога, за да изпълни „безтелесните“ си задачи и стремления, а след това отново

¹ Plat. *Gorg.* 524b (цитиран е българският превод на Георги Михайлов в Платон, 1982).

² Plat. *Phaed.* 64c, 67cd; *Resp.* X, 609d.

³ Chrysipp. *SVF* II.790; Alex. Aphr. *In APr* 180.31-32; Plut. *Stoic. Rep.* 1052c; Plot. VI.4.15-16; Porph. *Sent.* 8-9; Olymp. *In Phaed.* passim; etc.

⁴ Cf. Plat. *Phaed.* 105ce; Plot. 4.7.11; Porph. *Sent.* 23: „За същността, чието битие се състои в живот и чиито проявления са отделни нейни животи, за нея [т.е. за душата] и смъртта съществува в еди-кой си живот, а не в лишеността ѝ веднъж завинаги от живеене...“ (цит. по Порфирий, 2000). Относно раждането на идеята за безсмъртието на душата в Стара Гърция, както и за ключовата роля на Платон в този процес вж. най-вече програмната студия на Saffrey (1955), която до голяма степен доминира изследванията по темата от последните седем десетилетия.

⁵ Най-ясно това разбиране е заявено в (Псевдо?)Платоновия *Алкивиад* (129e–130e), но то стои в основата и на платоническото учение за познанието като припомняне, съдържащо се в *Менон* (81b–86c) и *Федон* (72e–76e). Космологично доказателство за него Платон дава и в *Тимей* (34bc).

⁶ Plat. *Gorg.* 524d.

⁷ Plat. *Leg.* 904ce; *Phaed.* 107cd; cf. Mackenzie (1981). Въпреки убедеността на повечето късни платонисти в неизбежността на периодичното превъплъщаване в земно тяло, някои мислители – и най-вече Порфирий (*Regr. An.* 294b, 297–298F Smith) – вярват във възможността за *окончателно* освобождение на душата от кръговрата на реинкарнацията (възможност, с която вероятно и самият Платон е бил наясно; вж. *Apol.* 41c; *Phaed.* 113d; *Phaedr.* 248c–249a; *Tim.* 42c; *Leg.* 881ab). На обратната позиция – че душата може само за известно време да напусне света на ставането, след което *отново* се въплъщава в дадено тяло, категорично застават Плотин (III.4.6) и Прокъл (*Inst. Theol.* 206). По-подробна дискусия по въпроса вж. у Smith (1974, p. 56–59).

да се връща в него?⁸ Въобще как е замислен и какво цели целият този кръговрат на умирање и оживяване, предпоставен във въпросното схващане за смъртта?⁹

Доколкото всички тези въпроси сочат в крайна сметка към платоническото учение за *въплъщението* и *превъплъщението*,¹⁰ тук ще си позволя съвсем накратко да представя основните му положения. Преди всичко то се гради върху схващането за двойствената природа на душата.¹¹ От една страна, душата е безсмъртна, безтелесна, самодвижеща се и поради това вечно жива мислеща същност.¹² Всички тези качества я правят естествено причастна на умопостижимия свят на идеите, т.е. на универсалното и непроменливо в простотата си божествено битие.¹³ От друга страна, индивидуалната душа изпълнява и божествена мисия в материалния свят, където трябва да оформи и управлява точно определено тяло.¹⁴ Така в самото платоническо понятие за нея се открояват две ключови функции, сякаш теглещи в противоположни посоки: хем да бъде част от висшия свят на вечната и *безтелесна* реалност (където впрочем се намира истинската ѝ „родина“¹⁵), хем да участва в устройването на нисшето пространство на сетивно-материалното ставане, оглавявайки съответното индивидуално тяло. На езика на неоплатоническата психология това означава, че висшата „същност“ на умозрящата душа *по необходимост* отдава от себе си някаква нисша „сила“ или „енергия“, с чиято помощ се иманентизира, свързва универсалното битие с обхвата на частното тяло и по този начин се индивидуализира, давайки начало на живота си като отделно живо същество.¹⁶

Същественният от философско гледище проблем произтича от това, че макар и двете функции на душата да са в известен смисъл *еднакво* естествени и неотменни, в йерархичния строеж на Платоновата вселена умозрителната ѝ активност е несъразмерно *по-важна* от конкретната ѝ грижа за повереното тяло.¹⁷ Оттук следва имплицитното допускане, че нашата душа живее на две неравностойни, но относително автономни нива на човешка действителност, наречени от късния платонизъм съответно „висша“ и „нисша душа“. Първата от тях представлява душата сама по себе си, в своята вечна, „непаднала“ същност и универсално мислене,

⁸ Провокативен отговор на този въпрос, основан на сравнение между Платоновата и значително по-архаичната, „шаманска“ представа за безсмъртието на духа, предлага Додс (2000).

⁹ В общи линии това е и едно от най-сериозните възражения, отправяни от християнските автори към езическия платонизъм и неговата доктрина за метемпсихозата. Първ въпроса повдига Юстин Мъченик (*Труф.* 4–7), а близо три века по-късно под същото мото в своя диалог *Теофраст* Еней от Газа синтезира детайлите на християнската критика, което недвусмислено потвърждава актуалността и дълбочината на дебата по темата в Късната античност.

¹⁰ За късноантичния облик на учението вж. най-вече Festugière (1953) и Dörrie (1957).

¹¹ Или както по-точно се изразява Платон в *Тимей* (35a, 41e), „средната“ ѝ същност между двете сфери на действителността – битието (*οὐσία*) и ставането (*γένεσις*).

¹² Plat. *Men.* 81b–86c; *Phaed.* passim; *Phaedr.* 245c–246a; *Resp.* X, 608d–621d; *Tim.* 41d, 45a, 69c; *Leg.* 959b, 967de; etc.

¹³ Подробен списък и коментар на най-значимите места в платоническата литература, посветени на тази причастност, се съдържа във Festugière (1953, p. 27–62).

¹⁴ Plat. *Phaedr.* 246a–250c; *Tim.* 41d–42e; cf. (Ps.)Plat. *Epin.* 981b.

¹⁵ Plot. I.6.8.16–21; V.9.1.19–21. Поне от Нумений нататък (нео)платоническата алегореза тълкува прибирането на Одисей у дома като символ на постепенното завръщане на душата в родината ѝ, т.е. в умозримия космос; вж. например Porph. *Nymph.* 33–35.

¹⁶ Plot. IV.1–2; IV.8; Porph. *Sent.* 2–4, 37; *Fac. An.* 251–253F Smith; Procl. *Inst. Theol.* 190–191.

¹⁷ Festugière (1953, p. 69–77); Merlan (1963, p. 11–13). Тази аксиологична асиметрия между двете функции кара част от късноантичните платонисти да виждат въплъщението доста по-мрачно – като *грях* на душата, на който по никакъв начин не може да се придава ценност. Относно „оптимистичното“ и „песимистичното“ тълкуване на инкарнацията в традицията на платонизма вж. Festugière (1953, p. 63–96); Smith (1974, p. 29–39).

докато втората е относителната, външна изява на психичното, обвързана с индивидуалното тяло и неговия конкретен опит тук-и-сега.¹⁸ Метафизическото първенство на висшата душа означава, че в процеса на неизбежното възплъщение нисшата функция не бива да заглушава и възпрепятства висшата, а двете следва да се изпълняват според мярата си. Ако това обаче не стане и връзката с тялото в един момент измести умствената отдаденост на идеите и бога като оперативен приоритет на душата, тогава неминуемият телесен разпад на крайното човешко същество ще накара нисшата психическа енергия, която по презумпция няма ясен свършек във времето, не просто да желае връзка с *ново* индивидуално тяло, но и да си „издейства“ такава. При това положение можем вече да говорим и за същинското отпадане на душата в света на ставането, т.е. за нейното повторно, лично падение или *прераждане*, което нарушава баланса в изпълнението на изконните ѝ функции и поради това в почти цялата традиция на античния платонизъм се приема за най-могъщия корен на злото в нас.¹⁹

Драматичната двойственост на душевната връзка с тялото придава допълнителна динамика, дълбочина и сложност и на повдигнатата тема за границата между живеенето и умирането. „Смъртта“, уточнява в своя *Коментар към „Федон“* неоплатоникът Олимпиодор, „е отделяне както на тялото от душата, така и на душата от тялото“.²⁰ Усложняването на Платоновата дефиниция, което откриваме тук, се наблюдава и при Порфирий. „Каквото природата е обвързала,“ пише той в *Мисли върху умопостижимото*, „него природата го освобождава, и каквото душата е свързала, тя самата го отделя обратно. Природата е затворила тялото в душата, а душата е затворила сама себе си в него. Следователно природата отделя тялото от душата, а душата сама освобождава себе си от тялото.“ В такъв случай излиза, че и „смъртта е двояка: едната е общоизвестната, когато тялото се отдели от душата, а другата е тази на философите – когато душата се отдели от тялото. И невинаги едната съпътства другата.“²¹

Това, което имаме тук, са не две, а дори три значения на смъртта.²² Най-напред възплътената душа престава да бъде в състояние да поддържа живо тялото си поради неговото износване – и това е *физическата смърт* на съответното човешко същество. Тялото, условно казано, е изоставило живота; ала тъй като душата представлява самата идея на живота²³ и по никакъв начин не би могла да се превърне в нещо безжизнено, пред нея стоят две „след-смъртни“ алтернативи. Ако през време на конкретното си съществуване на този свят се е удържала на нивото на универсалното мислене и действие (както прави винаги световната душа²⁴), тя прекратява без трудности нисшата си грижа за тялото и се отдава изцяло на своето висше занятие – чистото съзерцание на вечния и безтелесен свят на божествените идеи. Това, разбира се, е и идеалът на *философската смърт*. Ако обаче се е увлякла повече от нужното във връзката си с тялото и се е индивидуализирала до степен, в която универсалната визия за реалността ѝ убягва и на преден план са излезли мимолетните телесни страсти, тогава следва да говорим за нейната *морална* или *духовна смърт*, при която самата душа не умира заедно с конкретното тяло, но обръща гръб на по-висшия си и пълноценен живот.²⁵

¹⁸ Изчерпателен анализ на тази дихотомия в рамките на неоплатоническата психология предлага Smith (1974, p. 2–18); срв. Blumenthal (1971a, p. 8–44).

¹⁹ Plat. *Tim.* 42e–44d. Cf. Rich (1957, p. 232–238).

²⁰ Olymp. *In Phaed.* 3.3.

²¹ Porph. *Sent.* 8–9; cf. Psell. *Omn. Doctr.* 64.

²² Срв. Smith (1974, p. 20–29). Обзор на късната рецепция на трихотомията дава Alexidze (2016).

²³ Porph. *Sent.* 37; cf. Plat. *Phaed.* 105c–106e.

²⁴ Plot. II.9.7–8; IV.8.2.9–14; IV.3.10.22–27. Относно тъждеството и разликите между космическата и частните души вж. Blumenthal (1971b, p. 53–63).

²⁵ Plot. IV.8.4.13–22: „Когато това [отвърщане от универсалното мислене към частното битие – В.М.] продължи дълго време, душата напуска цялото, изпада в изолация и, отклонявайки зора си от умопостижимото, става

В този смисъл, съвсем не се налага, както забелязва и Порфирий, различните типове умираше да *съвпадат*; обикновено физическата смърт единствено фиксира „духовно мъртвия“ живот на частната душа²⁶ или обратното – нейната философско-съзерцателна оттегленост в по-добрия свят отвъд тукашния.²⁷ Парадоксално, но отделянето на душата от индивидуалното тяло се случва не толкова в момента на буквалния разпад на връзката ѝ с него, не в *смъртта* (както всички ние сме свикнали да я наричаме), но много повече *по време* на отделния човешки живот, т.е. в рамките на жизнената ни активност. „Целта на философа,“ както Олимпиодор коментира известното казване на Платон, „е не просто грижата за смъртта,²⁸ ... ами това вече да си умрял. Всъщност умирането (*τὸ ἀποθνήσκειν*) е различно от това да си умрял (*τὸ τεθνάναι*). Поелият по пътя на пречистването е започнал да умира, доколкото се грижи за бъдещата си смърт, като се пречиства от страстите, докато философът съзерцател вече е умрял, доколкото напълно се е отделил от тях; затова и последният не ще има никаква грижа за умирането.“²⁹

Става ясно, че философът е в някакъв смисъл безразличен към физическата смърт,³⁰ тъй като за всяка душа, изпълняваща правилно функциите си, истинската свобода от тялото е възможна – и дори нужна – *още приживе*, при това не само в изключително редките моменти на мистичен екстаз, а като цялостен начин на живот, отдаден на философията.³¹ Всъщност физическата смърт не би могла да освободи от тялото която и да е пристрастена към него душа, защото представлява само отражение (*εἶδωλον*) на същинската смърт,³² за която е по силите ни и трябва да се грижим – и това е доброволното отмиране на всяко душевно влечение към материалното: „Връзката с тялото, основаваща се на собствения избор на душата ни, трябва да се премахне пак по силата на свободния избор (*ἐκουσίως*), докато недоброволната връзка следва да се разруши също така непроизволно, без да се допускат други варианти. Тъй като земният ни живот е нещо непроизволно (*ἀκούσιον*), той следва да се разреши с непроизволен свършек – и това е физическата смърт. Обратно, когато говорим за живот заедно

частна и единична, обезсилва се и затъва в множество грижи, вира се в частното и, отделена от цялото, низхожда към отделното... Оттук я спохвадат споменатото обезперяване и заключване в оковите на тялото, понеже тя уязвява ненакърнимостта, която е имала при световната душа, когато е управлявала по-достоиното...“ (цит. по Плотин, 2005); cf. Porph. 381F Smith.

²⁶ Porph. *In Tim.* 13F Sodano.

²⁷ Porph. *Symm. Zet.* 259F Smith; *Sent.* 27–28, 35, 40–42; *Nymph.* 35.

²⁸ Plat. *Phaed.* 81a.

²⁹ Olymp. *In Phaed.* 3.3; cf. Porph. *Sent.* 32.

³⁰ Идея, твърдо отстоявана в сократико-стоическата традиция, която класифицира смъртта като „нещо безразлично“ (Plat. *Euthyd.* 278e–281e; Diog. Laert. VI.71; Sen. *Cons. Ad Marc.* 23.2; *Ep.* 82.13–15; etc.). В основата ѝ стои изказването на Сократ от Платоновата *Апология* (41d), че за добродетелния (или мъдреца) не съществува зло нито през време на живота, нито след смъртта и че по тази причина всеки, който желае да живее добре, следва най-напред да се освободи от „нефилософския“ страх от умирането (29ab, 40c–41c; cf. *Resp.* III, 387b).

³¹ Струва ми се, че тук е добре да предупредя читателя за наличието на известна разлика между Платоновото и неоплатоническото отношение към *телесната смърт*. Изглежда, че когато във *Федон* (81a) определя философията като „грижа за смъртта“, Платон – предвид умерения си песимизъм относно възможността душата да постигне съвършено знание за идеалния свят още приживе – визира главно *физическата* кончина на човека, която освобождава духа от оковите на тялото; откъдето и неговият философ следва да се погрижи предимно за пътя на душата си *след* смъртта. Обратно, Платиновото убеждение, че висшият „пласт“ в битието на душата никога не е отпадал от умозримото (IV.8; вж. също Rist, 1967), позволява в ранния неоплатонизъм да се наложи далеч по-оптимистичният възглед, че безтелесният живот е напълно постижим за душата във всеки един момент от земното ѝ съществуване и че следователно физическата смърт не е задължително условие за истинското познание и щастие. Така съвсем естествено акцентът се измества върху останалите два вида умираше – *философската* и *духовната смърт*, които в много по-голяма степен са интегрирани в земния живот на душата.

³² Olymp. *In Phaed.* 3.11.

с тялото, който следва от пристрастието ни към него и който в този смисъл сме избрали сами по силата на личния избор (*προαίρεσις*), тогава ние следва да се освободим обратно от него с помощта на свободно избраното средство за това – а именно по пътя на духовното пречистване (*κάθαρσις*).³³ Собствено това е сторила душата на философа, за която физическата смърт е само „формално“ потвърждение на вече случилия се „развод“ с телесната действителност. Неизбежният разпад на тялото ще означава за нея само това, че мисията ѝ тук долу е приключила и че вече няма нужда да поддържа нисшата си функция.³⁴

Уви, не така стоят нещата с всички онези, които живеят преди всичко на нивото на нисшата душа и свързаната с нея телесна индивидуалност. Разбира се, положението с морално-духовната смърт, поне що се отнася до несъвпадението ѝ с естествената, е същото, т.е. и тук не недостатъчната разпадатост на тялото *в момента на* физическата смърт, а прекомерното съсредоточаване на психическата енергия в делата и страстите му *приживе* е истинската причина за това душата да не може да се раздели с него. „При душите, влюбени в телесното,“ обяснява Олимпиодор, „тялото се отделя от съответната душа, без тя да се отделя от него. Така тя продължава да бъде зависима от него вследствие на връзката им [дори след смъртта].“³⁵ Въпросът тук, следователно, е какво става с такава душа в момента на физическата смърт и как тя търпи последиците от неправилния си живот?

Ако приемем, че нисшата психична дейност се разгръща в рамките на ставането и следователно отмира заедно с тялото (както очевидно става с ирационалната душа на философа),³⁶ то бихме отrekli избора и произтичащата от него отговорност на макар и грешната, все пак безсмъртна душа. Остава ни възможността да приемем, че що се отнася до истинското благополучие на душата, обръщането ѝ надолу и потапянето ѝ в потока на материалното е само по себе си вече достатъчно *наказание* за нея.³⁷ Следвайки алегоризма на стоическата философия, както и някои места у самия Платон,³⁸ повечето късноантични платоници действително се съгласяват, че Адът като място за наказание на грешната душа е тъкмо *подлунното земно пространство*, в което живеем, разкъсвани от плътските си страсти и жестокостта на Съдбата.³⁹ Хадес, обобщава в един от трактатите си Плотин, не е нищо друго, освен изборът и актът на обръщане към сетивното.⁴⁰ Прокъл на свой ред настоява, че Лета (изворът на забравата в Подземното царство от митовите) представлява всъщност невежеството на душите в земния

³³ *Ibid.* 1.2.

³⁴ Cf. Plat. *Tim.* 87c–90d.

³⁵ Olymp. *In Phaed.* 3.4.

³⁶ Въпреки че Платон недвусмислено заявява смъртността на нисшата душа и нейните основни функции в *Тимей*, в по-късната традиция се спори как по-точно настъпва нейното унищожение след физическата смърт на философа. Като цяло вариантите са три: или пълното анихилиране на нисшата душа (позицията на повечето средни платоници, включително Алкиной и Атик), или запазването ѝ под някаква – макар и несъвършена – индивидуална форма (Ямблих), или нейното разсейване и реинтегриране в потока на вселенските стихии и в космоса като цяло, както мислят Плотин (I.1.12.28–31; III.4.6; IV.3.4), Порфирий (452–453F Smith; *In Tim.* 80F Sodano) и донякъде Прокъл (*Inst. Theol.* 196; cf. Psell. *In Or. Chald.* 1124a–1125c). По-подробно по темата вж. Festugière (1953, p. 124–130); Smith (1974, p. 64–67); Schibli (1993).

³⁷ В този смисъл Порфирий разбира Хераклитовия образ в 22 В 77 DK (*Nymph.* 10; cf. 22 В 62 DK). Срв. тълкуването на Хиерокъл по-долу, бел. 42.

³⁸ Вж. например Plat. *Gorg.* 525b.

³⁹ Psell. *Theol.* 23A Gautier: „Името на Ада [букв. Хадес] се употребява в множество смисли: то означава ту бога вожд на земната област, ту подлунното пространство или граничната област между етерния и материалния свят, ту неразумната душа...“ Срв. Vernière (1964); Lambertson (1986, p. 113–116). Във връзка с Платоновата есхатология вж. Plat. *Phaed.* 107d–116a; *Gorg.* 523a–527a; *Resp.* X, 614a–621d; *Tim.* 90e–92c.

⁴⁰ Plot. I.6.8.15; cf. VI.4.16.36–44.

им живот.⁴¹ В крайна сметка душата сама наказва себе си и се самоубива духовно, затова и няма нужда да търсим нещо извън самата нея, което да прави това и в чисто *физически* план (нещо невъзможно по дефиниция).⁴²

Същевременно неоплатониците не се ограничават само до въпросната метафорично-спиритуалистка интерпретация на Хадес.⁴³ И Плотин, и Порфирий включват Ада в космическата „топография“ на душите като реално място, където се налагат наказания съвсем буквално.⁴⁴ В книгата си *За Стикс* Порфирий изрично предупреждава, че приказките за царството на Хадес не са поетическа измислица, а физически удостоверима истина.⁴⁵ „Точно както има наземно битие за душата“, пише той в *Мисли върху умопостижимото*, „така за нея е присъщо да бъде и в Хадес – когато възглави сянка (*σκιά*), която добива битието си в мрака на подземния свят.“⁴⁶ В този смисъл, ако приживе пристрастността на душата към тялото (фактически нейната *духовна смърт*) предизвиква *метафоричния* Ад на земята, то по думите на Порфирий разпадът на тялото – или *физическата смърт* на човека – оставя нисшата душа в търсене на ново тяло и в крайна сметка я отправя в *буквалния* Ад под земята. Как става това?

Най-общо казано, след като тялото – като субстрат на крайните ѝ, плътски намерения – ѝ бъде отнето, пристрастената към него душа търси ново тяло, но понеже е невъзможно да се свърже с такова веднага, започва да проецира своята нагласа върху т.нар. *дихание* (*πνεῦμα*), т.е. върху астралното си тяло.⁴⁷ Ето как Порфирий описва процеса: „Душата пребивава в Хадес, щом привлече своя сянка. Защото, след като напусне плътното тяло, нея я съпътства диханието, което е събрала от небесните сфери. Впрочем, под влиянието на пристрастността си към своето тяло душата се е сдобила с частен разсъдък (*λογισμὸς μερικὸς*), посредством който е контактувала с тялото през време на земния си живот. Така вследствие на същата тази частна привързаност в диханието се е получил отпечатък от отделните ѝ сетивни представи (*φαντασίαι*) и по този именно начин душата е добила своята сянка.“⁴⁸ Макар и трудно обяснима, въпросната пневма се явява – по думите на Плотин – „онази част на душата, която... е в някакъв смисъл смесена с тялото и сама е встъпила в реда на онова, от което се ползва“,⁴⁹ т.е. възможно най-нисшата жизнена енергия, отдадена от душата, или по-точно някаква по-

⁴¹ Procl. *In Remp.* II.350.1-2; cf. Plut. *Is. et Os.* 362b.

⁴² Cf. Plot. I.8.13.21-26: „И тъй, душата умира така, както умира душата: смърт за нея, дори ако е потънала в тялото, е потапянето ѝ в материята и изпълването ѝ с материалното.“ Cf. Hierocl. *In Carm. Aur.* 1.5-6: „Затова и с право бихме нарекли човешките души *смъртни богове*, тъй като те понякога „умират“ за щастливия живот на боговете в бягството си от Бога, но впоследствие пак „оживяват“ и живеят божествения живот благодарение на завръщането си при Него. Всъщност те умират, доколкото изобщо е възможно една безсмъртна същност да приеме в дял смъртта – не в смисъл, че са се отправили към небитието, а че просто отпадат от това да съществуват добре. Смърт за разумната душа е нейното безбожие и безумство, откъдето именно следва и прекомерното въздигане на житейските ѝ страсти: нали в незнанието си за висшето тя по необходимост робува на нисшето, от което в крайна сметка не би могла да се освободи иначе, освен чрез връщането си обратно при ума и Бога по пътя на припомнянето.“

⁴³ Както е склонен да смята Dörrig (1966, p. 180). Вж. обаче изобилието от свидетелства за противното в платоническата литература: Plat. *Gorg.* 523ab; Plot. I.1.12; IV.3.15.1-7; IV.3.24.1-23; IV.3.27.3-10, 32.23-7; Porph. *De Styge* 372F Smith; etc.

⁴⁴ Така например Порфирий локализира Елисейските поля ту в областта *на* или *отвъд* Луната (383F Smith; cf. Herodot. VI.74; Plut. *Vita et Poes. Hom.* 126), ту *отвъд* Океана (*De Styge* 377F Smith). Относно трите „топоса“ на душите – земен, „райски“ и подземен – при Плотин и късните неоплатоници вж. Smith (1974, p. 63-64).

⁴⁵ Porph. 382F.50-51 Smith.

⁴⁶ Porph. *Sent.* 29, p. 17.11-18.3 Lamberz.

⁴⁷ Детайлен обзор на платоническото учение за „диханието“ вж. при Dodds (1963, App. ii); Smith (1974, p. 152-158); Finamore (1985).

⁴⁸ Porph. *Sent.* 29, p. 18.4-12 Lamberz.

⁴⁹ Plot. I.1.3.21-25.

лутелесна субстанция на границата между духа и материята, която действа като връзка между душата и тялото в процеса на въплъщаването и след физическата смърт поема ролята на субстрат за непрестаналите импулси и въздействия на нисшата душа (ако, разбира се, още има такива). Очевидно в зависимост от пропорцията между универсалната и частната насока на душата, за които споменахме в началото, пневмата може да бъде по-малко или повече подобна на тяло; във втория случай – това, за което разказва Порфирий, – диханието е напоено с частните представи на грешната душа и по тази причина създава илюзията за напълно осезаема, по телесному истинска реалност.⁵⁰ С времето тази пневма акумулира около себе си най-тежките и подходящи ѝ частици и по този начин образува сянката на конкретния човешки живот в Хадес. „В излизането си от тялото,“ обобщава Порфирий, „заедно с размътеното [от сетивни образи и страсти] дихание душата придобива сянка и натежава, понеже поддържаното по такъв начин дихание по природа бърза да достигне до земните недра... И както обгърнатата със земно тяло душа по необходимост бива задържана от него към земята, по същия начин и тежкото дихание следва да обгръща душата в Ада, след като е придобила сянка.“⁵¹

Така, освен че предлага удобно обяснение на редица „паранормални“ феномени (като привидения и духове например⁵²), неоплатоническата теория за диханието преносител позволява да се поддържа и идеята за изкупление на земните грехове след физическата смърт. Хадес съществува като *реално* място и там душата търпи *следсмъртно* наказание, преди отново да се прероди. Как всъщност става това? Естествено, колкото и близо до материалното да падне, грешната душа все пак си остава нетелесна. Диханието и сянката обаче, доколкото са пропити със съвсем непосредствени телесни представи и желания, успяват толкова добре да асимилират телесната действителност, с която сме свикнали, че пристрастеността към нея кара душата да се измъчва при появата на определени представи в пневмата по абсолютно същия начин, както когато земното ѝ тяло понася определени физически страдания. Според фрагмент от Порфириевата книга *За Стукс* „душите, които още не са преминали [подземната река] Ахерон, споделят памет за нещата, които са преживели през своя земен живот, докато онези, които я прекосят, се освобождават от мислите си за човешките дела и забравят за тях. Затова и местата за наказание се намират извън Хадес, защото грешниците биват измъчвани тъкмо с мисълта и спомените за преживяното. Всъщност като наказание на тях им се вгълпяват сетивните представи за ужасяващите неща, които са извършили, доколкото тяхното престъпление е извършено първо в мисълта, и ... в съответствие с това на част от грешните души им се струва, че мъкнат огромни скали и биват премазани от тях, други са обзети от представа за безкрайна жажда и глад, а трети – от мисълта за друго злодеяние, потресло ги приживе.“⁵³

⁵⁰ Porph. *Nymph.* 11.

⁵¹ Porph. *Sent.* 29, p. 19.14–20.1 Lamberz.

⁵² Procl. *In Remp.* I.119.12–120.3: „Душите, които не са се пречистили напълно по пътя на философията, се увличат в пристрастеността си към тялото и преследват свързания с него земен живот. Поради това и духовните им преносители се явяват на способните да ги видят точно такива – подобни на сенки, пропити и натежали от материалността, събрали около себе си много от съставките на смъртното. Именно в този смисъл Сократ разказва във *Федон* [81d], че такива души, бродейки из гробищата, поражда привидения, подобни на сенки (*σκιοειδῆ φαντάσματα*)... Впрочем между въпросните души... са налице множество разлики. Тези, които са живели по-активен живот и все още не са се откъснали напълно от него, се радват на практическата действителност и когато трябва да се разделят с подходящото за това средство – своето земно тяло, започват да се сърдят и оплакват, точно както страда душата на Патрокъл, лишена от младостта и мъжката сила на снагата си [Hom. *Il.* X.363; cf. XVI.857]. Така, веднага щом попаднат в Хадес, започват да се измъчват и да копнеят отново да се свържат с тяло, точно като душата на Ахил, ... която се оказва безсилна да преживее действителността на отвъдния си живот, след като вече е спечелила първенството в живота на земното действие.“ Cf. Olymp. *In Phaed.* 3.4.

⁵³ Porph. *De Styge* 377F.32–45 Smith.

Оказва се, че в съответствие с тежестта на духовното падение на душата се определя и обемът на „пневматичното“ ѝ наказание в Ада. И тъй като платоническата есхатология предполага – рано или късно – „поправянето“ на практически всяка отделна душа, то и наказанията в подземния свят следва да се прекратят и на душата да се даде нов шанс за правилен живот на земята.⁵⁴ Този процес е описан от Порфирий по следния начин: „Преди реката е поставен и съдия – Минос, който определя наказанията в зависимост от тежестта на греховете, като на едни повелява да останат отсам нея за наказание, а на другите заповядва да я преминат, доколкото това значи прекратяване на безкрайните мъки благодарение на забравата [за предходния живот]... Нали щом се отнеме паметта, премахват се и сетивните представи, а с тях и страстите във връзка с тялото. А щом те престанат, престава и наказанието на душата.“⁵⁵ В това състояние тя е готова да се роди отново в тяло и ако живее правилно, да напусне (поне за известен период) цикъла на прераждането *земен живот – Ад – превъплъщение*.

С оглед на казаното дотук сме в правото да направим и по-едрия извод, че в идеалния случай на т.нар. философска смърт индивидуалната душа не просто преодолява – чисто негативно – смъртта на тялото, но заедно с това постига и пълното си вътрешно съвършенство и чистота от всяка своя нисша активност. Това значи, че тя преодолява и значително по-устойчивото си астрално тяло (т.е. диханието, *пνεῦμα*), като го връща на космическите сфери и се изправя пред своя небесен Отец в напълно безтелесен вид.⁵⁶ Херметическият текст на *Поймандрес* синтезира всичко това в следните редове: „...с разпадането на материалното тяло предаваш самото тяло на промяна, и ейдосът, който си имал, става невидим, и характера ти, вече лишен от енергия, го предаваш на демона. И сетивата на тялото се завръщат към изворите си, като стават техни части и се присъединяват към енергиите. А гневът и желанието отиват в безсловесната природа. И така, човекът се устремява нагоре през хармонията и на първата зона предава енергията на нарастването и намаляването, на втората – изобретяването на злините, обездвиженото коварство, на третата – обездвижената измама на желанието, на четвъртата – водаческото високомерие, лишено от удовлетворение, на петата – безбожната дързост и безочливата грубост, на шестата – злите помисли на богатството, обездвижени, на седмата – подлата лъжа. И тогава, оголен от въздействията на хармонията, се озовава в Огдоадната природа, и е със собствената си сила, и възпява Бащата заедно със съществата... И тогава в един ред се издигат към Бащата, и се предават на Силите, и самите те стават Сили, и стават в Бога. Това е добрият край на тези, които имат знание – да се обожествят. И така, какво чакаш?“⁵⁷

⁵⁴ В този смисъл неоплатоническият Ад прилича много повече на Чистилището, отколкото на Ада в есхатологията на християните католици.

⁵⁵ Porph. *De Styge* 377F.45–50; 378F.12–16 Smith.

⁵⁶ Porph. 452–453F Smith.

⁵⁷ *Corp. Herm.* I.24–26 (цит. по *Херметически корпус*, 2018).

Литература

- Додс, Е. Р. (2000). Гръцките шамани и произходът на пуританизма. В: *Кант. Специално издание на Югоизточноевропейски център за семиотични изследвания към НБУ*. София: Нов български университет, с. 6–26.
- Платон (1982). *Диалози*. Т. II. Прев. от старогръцки Г. Михайлов, Б. Богданов. София: Наука и изкуство.
- Плотин (2005). *Енеади*. Прев. от старогръцки Ц. Бояджиев. София: Изток-Запад.
- Порфирий (2000). *Пещерата на нимфите*. Прев. от старогръцки Вл. Маринов. София: Библиотека 48.
- Херметически корпус* (2018). Прев. от старогръцки Н. Гочев. София: БАН–КМНЦ.
- Alexidze, L. (2016). Porphyry's Definitions of Death and their Interpretation in Georgian and Byzantine Tradition. *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 18, p. 48–73.
- Blumenthal, H. J. (1971a). *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Blumenthal, H. J. (1971b). Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus. In: Schuhl, P. M., P. Hadot (eds.) *Le Néoplatonisme: Colloques internationaux du CNRS*. Paris: Éditions du CNRS, p. 53–63.
- Dodds, E. R. (ed.) (1963). *Proclus: The Elements of Theology*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Dörrie, H. (1957). Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus. *Hermes*, 85, p. 414–435.
- Dörrie, H. (1966). Die Lehre von der Seele. In: *Étretiens sur l'Antiquité classique 12: Porphyre*. Genève: Fondation Hardt, p. 167–187.
- Festugière, A.-J. (1953). *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Т. III: *Les doctrines de l'âme*. Paris: Gabalda.
- Finamore, J. F. (1985). *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico, CA: Scholar Press.
- Lamberton, R. (1986). *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Mackenzie, M. M. (1981). *Plato on Punishment*. Berkeley: University of California Press.
- Merlan, P. (1963). *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Rich, A. N. M. (1957). Reincarnation in Plotinus. *Mnemosyne*, 1, p. 232–238.
- Rist, J. M. (1967). Integration and the Undescended Soul in Plotinus. *American Journal of Philology*, 88, p. 410–422.
- Saffrey, H.-D. (1955). Origine en Grèce de la croyance en l'immortalité de l'âme. *Lumière et vie*, p. 707–728.
- Schibli, H. S. (1993). Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul. *Classical Quarterly*, 43, p. 143–167.
- Smith, A. (1974). *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Vernière, Y. (1964). Le Léthé de Plutarque. *Revue des Études Anciennes*, 66, p. 22–32.

ЕТИЧЕСКИ АРГУМЕНТИ В ПОДКРЕПА НА МОРАЛНИЯ СТАТУС ПРИ ЖИВОТНИТЕ. ВЕГАНИЗМЪТ КАТО ФИЛОСОФСКО НАПРАВЛЕНИЕ.

Радослав Кирилов

Резюме: Статията разглежда основата на идеите на трима значими мислители, чиито работи защитават моралния статус на животните – Питър Сингер, Том Рейгън и Гари Франсион. Текстът представя аргументи в подкрепа на моралния статус при животните и прави опит да обясни защо трябва да вземем под внимание възможността за спиране на всички форми на експлоатация на животни, доколкото това е приложимо – от консумирането и използването на животинска плът и други продукти от животински произход до практиката за използване на животни за провеждане на експерименти и за забавление. Накратко текстът засяга понятието видовизъм като един от ключовите въпроси по темата. В него се застъпва възгледът, че животното е *някой*, а не *нещо*, с което веганизмът се представя като философска позиция, а не само като диета.

Ключови думи: Веганизъм, животни, етика, видовизъм, морален статус, морал.

ETHICAL ARGUMENTS IN SUPPORT OF THE MORAL STATUS OF ANIMALS. VEGANISM AS A PHILOSOPHICAL SCHOOL OF THOUGHT

Radoslav Kirilov

Abstract: This article reviews the very basis of the ideas of three significant thinkers whose works defend the moral status of animals – Peter Singer, Tom Regan and Gary Francione. The article presents arguments in support of the moral status of animals and tries to explain why we should consider and end all forms of animal exploitation as far as this is practicable – from the consumption and use of animal flesh and other products of animal origin, to the practice of using animals for experiments and entertainment. It briefly touches upon the concept of speciesism as one of the key issues. It also maintains the view that an animal is *someone*, not *something*, and thus presents veganism as a philosophical view rather than just a simple diet.

Keywords: Veganism, animals, ethics, speciesism, moral status, morality.

Въведение

Веганизмът е морална идеология, чието стремление и цели са изключване (доколкото е възможно, практично и практически постижимо/приложимо) на всички форми на експлоатация и жестокост към всички видове животни. То е морално гледище, което прибира под крилото си всички съзнателни същества и се опитва да ги предпази от незадължителното им убиване и от причиняването на болка и страдание вследствие на експлоатацията върху тях. Прилагам определението, което е дадено от Веган Обществото (*The Vegan Society*)¹, което ще използвам като изходна точка:

*Веганизмът е философия и начин на живеене, като цели да изключи – доколкото е възможно и практически приложимо – всички форми на експлоатация на, и насилие върху, животните за храна, дрехи или всякакви други причини; и като допълнение промотира разработването и използването на неживотински алтернативи, които да са в полза за животните, хората и природата. По отношение на диета това означава практиката на отказване от всички продукти, които са изцяло или частично от животински произход.*² (*The Vegan Society*, 2022).

Ако моралната философия се занимава с определянето, разсъждаването и преосмислянето на правилността и погрешността на човешките действия единствено от и към човека (с някои малко на брой изключения и към животни), то веганизмът се е заел и се занимава с нелеката задача, протягайки ръка към неможещите да се защитят сами, да докаже и осъди някои човешки действия и практики спрямо останалите животни като неморални. Такива практики по-конкретно, но не само, са отглеждането на животните за храна, облекло и експериментирание върху тях. Животните, „живеещи“ в големите ферми, са най-неморално третираните и затова те са онзи пример, който би послужил като основа, върху която човекът да изгради своето разбиране относно правилността и погрешността в действията си по отношение на тези животни. Може би е добре да се вмъкне, че човекът е всеядно животно, което може да консумира както други животни, така и растения и гъби. С други думи, човекът може да се храни достатъчно здравословно през всички свои фази на живот, от най-ранната до най-късната, изцяло на растителна диета, което прави отглеждането на всичките тези животни за храна ненужно (*British Dietetic Association*, 2017). Добре балансираната веган диета е подходяща за всички нива от растежа на човек, включително и по време на бременност и лактация (*American Dietetic Association*, 2009). Точно тази ненужност от консумирането на плът се явява като проблемна при търсенето на оправдание за деянията, които човекът извършва спрямо другите животни, отглеждани за консумация. Някои „по-леки“ за животните практики, които също могат да бъдат разглеждани като неморални спрямо тях, са използването на животни за развлечение и спорт. Във всички тези занимания животните биват експлоатирани от страна на човека. Намирам за важно да се обърне внимание върху две неща в определението по-горе: изключването на всички форми на експлоатация върху животните; изключването на всички форми на експлоатация върху животните, доколкото това е практично или практически възможно. Тук ще се спра накратко относно тези две положения, които намирам за основополагащи.

Защо изключване на всички форми на експлоатация? Защото експлоатацията е във всеки случай лоша, във всеки случай – нещо лошо. Експлоатирането предполага насилие и насилване от страна на един индивид върху друг (или един индивид върху много), като експлоатиращият потъпква, чрез насилието и произвола на действията си, правото на индивида да не бъде потъпкан, което право той притежава, защото е съществуваща съзнателна самостоятел-

¹ Веган Обществото (*The Vegan Society*) е най-старото такова учреждение в света, започнало своята работа по отношение защита на животните през 1944 г. в Обединеното Кралство.

² Преводът е мой.

ност. Всяко живо същество, което е съзнателно, притежава чувства и емоции. То има, поне и най-малкото, право да бъде себе си, без да бъде експлоатирано по никакъв начин. Дори при експерименти с животни, от които експерименти произлиза нещо положително за човека (например в сферата на медицината или козметиката), колкото и да е трудно да се направи сравнение, позитивите не оправдават причинените негативи. С това имам предвид, че при всеки един експеримент е могло и може да се подходи посредством доброволчество, тоест доброволци да участват в експерименти от всякакъв вид. Така няма да бъдат експлоатирани животни против волята им. Що се отнася до експериментите, които са положителни за самото животно или неговия вид, или чрез неговия вид и за други видове, те могат да бъдат оправдани дотолкова, доколкото за конкретните експерименти биват използвани животни, които са вече болни и няма какво чак толкова да загубят. Ако животните можеха да разберат, че човекът иска да разработва церове и практики за лечението им, някои от тях може би също биха изявиали доброволното си участие в експериментите.

Какво да се разбира под „доколкото е възможно и практически приложимо“? Да се разбираат всички онези случаи, някои – чисто хипотетични и в сферата на мисления експеримент, други – от действителността, в които човекът няма друг избор и за да оцелее, той по необходимост трябва да консумира животни или животински продукти. Ако необходимостта от консумирането на животни присъства и е налице при моралното обсъждане спрямо експлоатирането на животни, то сякаш изборът се свежда до моето съществуване или съществуването на другия. Много от хората в днешно време не живеят в такива ситуации. При тези хора изборът се свежда между това дали да участват, пряко или косвено, в насилието и убиването на значителен брой животни, отглеждани във ферми, за да бъдат насилени и убити, или да променят диетата си, стила си на обличане, козметиката, която използват, и прочее. Изборът е дали да бъдат убивани и насилвани други съзнателни същества, за да могат хората да задоволяват своите предпочитания, или не. Изборът се свежда до вкус (изцяло лично предпочитание) или живот (животът на другия). Хората имат възможността да избират и да взимат решения както от малко, така и от огромно естество. Тук човекът отново поставя себе си над всички останали, защото, за да оцелее той, би понечил да погуби нечий живот. Приемането на лекарства е от онези примери, които показват, че когато се стигне до момента на използването им, колкото и да е загрижен относно правата на животните, човекът е склонен да приеме лекарства, които са тествани върху животни, тоест животни са били експлоатирани. Това, така да се каже, пропукване в моралните възгледи дори на най-крайните защитници на животните доказва, че има ситуации, в които не е практически възможно (поне не досега, но в бъдеще, когато има лекарства, които не са тествани върху животни, конкретно в тези ситуации ще има други възможности), сякаш компромисът е неизбежен. Рано или късно, малко или много, директно или индиректно, страдание и експлоатация ще споходят всекиго. Това е неизбежността в живота. Колкото по-малка, толкова по-добре за всички.

Веганизмът се опитва да засегне и да отговори на проблемите, свързани с незадължителността на използването на други животински видове за каквито и да е цели на човека, като открито заявява, че човекът трябва да прекрати своите досегашни практики; че трябва да погледне към останалите животни като към субекти, които имат свои интереси и цели; че животът на останалите животни е ценен сам по себе си и че намесата в техните животи, която можем като най-развитият (интелектуално) животински вид на тази планета да оправдаем, е само и единствено тази, която е полезна както за нас, така и за тях. Намирам за морално правилно останалите животни да се вземат предвид като отделни и сами за себе си индивиди, вместо като храна, облекло, развлечения и прочее. В съзнанието на човек е много надълбоко вътъкавано през годините възприемането на някои животни не като самите тях си и не като отделни видове, ами като тяхната плът (прасе – свинско, теле – телешко, пуйка – пуешко, и т.н.).

С това искам да кажа, че идентичността на конкретното животно е заменена с наименование на неговата плът, чрез която човекът в много от случаите го разпознава. Обсъждането на идеята на веганизма би спомогнала за преосмислянето на досегашните схващания спрямо останалите животни, което преосмисляне би довело буквално до спасяването на животи и отървяването от принудителни и експлоатационни действия спрямо тях. Погледнато в глобален мащаб, преосмислянето на схващанията във връзка с човешко-животинските отношения би допринесло за постигане на по-голямо щастие и благоденствие – намаляване на крайно негативни и отрицателни действия и отношения (убийства, експлоатация, причиняване на болка, страдание, стрес и прочее) и замяната им с крайно позитивни и положителни такива (любов, помощ, подкрепа, грижа и прочее).

Етически аргументи

Животните са съзнателни същества³, чийто живот е съвкупност от приятни и неприятни емоции, също както животът на хората. Именно заради тази си съзнателност, дори и само заради това, те заслужават най-малкото да бъдат оставени на себе си, за да се опитат да изживеят живота такъв, какъвто могат да го изживеят. Положението, до което сме достигнали в момента, а именно приетото за нормално експлоатиране и убиване на животни, накърнява животите на иначе невинни същества. „Нормалността“ да се убива, което убиване не е нито наложително, нито по какъвто и да е начин задължително, сякаш не е нищо друго освен дълбоко погрешна. Тя е погрешна, както вече бе споменато, защото не е необходимо да се убива или да се третира което и да е същество по начин, по който това същество да изпитва страдание и болка. Ако възможността пред човек е да избира между това да не наранява и това да наранява, вторият избор в основата си е лош и следователно погрешен. Понеже са рационални същества, хората имат морален дълг към онези, които поради една или друга причина са различни от тях. Заради своята рационалност човек е разбрал, че останалите животни изпитват и чувстват както приятни емоции, така и болка, тоест, ако той е наясно с това, но продължава да потъпква съществуването на животните, то този акт е неморален. Именно защото хората са създали и разработили морала така, за да определят правилността и погрешността на своите деяния, те, вместо да изберат да защитят беззащитните (макар и от други животински видове), защото са наясно, че останалите животни са емоционални същества, действат обратно на това, което действие е само по себе си противоречиво. Приликите между хората и животните са напълно достатъчно условие, за да бъде приложен моралът на хората и върху животните, макар и не в неговата пълнота. Тук нямам предвид правата, които имат хората, да влязат в пълната си многобройност и сила при животните. Не казвам, че животните трябва да имат правото да гласуват в политическите избори на хората или да участват в обсъждането на промени в законите, конституцията, развитието на държавите и прочее. Казвам обаче, че трябва животните да бъдат третирани справедливо и като *subject-of-a-life*, изхождайки от това, че те са съзнателни същества, които имат свои лични интереси, които по никакъв начин не са в разрез с интересите на хората. Намирам за морално онова поведение, което може да допринесе към всеобщото благоденствие, а то е такова поведение, което се стреми към изключване на възможно най-много количество страдание и експлоатация от страна както на един вид към неговите собствени членове, така и на един вид към друг. Намирам за морално онова поведение, което изхожда от предпоставката, че останалите животни не са инструмент на човека по какъвто и да е начин.

³ Законът във Великобритания разпознава останалите животни като съзнателни същества (*sentient beings*) (Sachkova, 2022), като в това число са включени омари, октоподи и раци, както и други десетonoги ракообразни и главоноги мекотели (Food & Rural Affairs, et al., 2021). Дори и да са разпознати като съзнателни същества официално от закона, те въпреки това продължават да бъдат третирани като предмет и средство.

Аргументите на Питър Сингер

Питър Сингер е може би най-популярният философ, който многократно е заявявал тезата и теорията си относно неправилността по отношение на третирането на животните от страна на хората. Неговата работа в това направление е подпомогнала в огромен мащаб намаляването в използването на животни за консумация, експерименти, развлечения и други. Основната предпоставка или направлението, от което Питър Сингер изхожда и в което върви, е утилитаристкият възглед, според който, общо казано, трябва да се действа тъй, че да се постигне максимално много благоденствие за максимално много на брой индивиди. В произведението си *Animal Liberation* (Singer, 2015), отпечатано за първи път през 1975 г., Сингер отправя сериозна критика и обръща по-специално внимание към някои практики, в които човекът третира останалите животни неетично, а именно животновъдството във фабрики и използването на животните за всевъзможни по вид експерименти. Обръща внимание върху страданието, което се причинява на милиарди животни ежегодно и как това може да бъде променено, без да се променя благосъстоянието на човека. Също така доста внимание се отделя и на видовизма като тирания от един вид към друг или други. Тази негова книга се е превърнала в основа, на която се гради пътят към вегетарианството и веганизма.

Трябва да се започне от там, че хората и останалите животни са различни същества. Между останалите животни също има определени различия. Тези различия на видовете предполагат и различие в правата, които им се полагат. За да се илюстрира по-добре тази картина, ще използвам бегло примера, който Сингер използва (Singer, 2015, р. 2). Жените твърдят, че притежават (и с право!) правото на аборт. Мъжете не могат да забременяват, следователно да правят аборт, следователно те нямат нужда от това право. Кучетата от своя страна не могат да гласуват, следователно те нямат нуждата от правото да гласуват. Разширяването на моралната рамка не означава, че всеки ще получи напълно еднакви права, защото няма нужда от това, ами означава, че всеки трябва да получи правото да бъде еднакво съобразен според него самия – „Основният принцип за равноправие не изисква равно или еднакво третиране; той изисква еднакво вземане предвид“⁴ (Singer, 2015, р. 2). Тук е важно да се направи бележка, за да не се получи объркване, а именно, че еднаквото вземане предвид представлява обръщане на еднакво внимание на хората от всякакви възрасти, пол, раса, националност и прочее. От това следва, че всеки трябва да се третира така, че да се обърне внимание на него самия. „Принципът за равноправие на човешките същества не е описание на предполагаемо действително равенство между тях: той е предписание за това как трябва да третираме човешките същества“⁵ (Singer, 2015, р. 5). Интересите на всеки един трябва да бъдат взети предвид и в това се състои същността на еднаквото съображение с всеки един. Питър Сингер чисто и просто добавя останалите същества в това еднакво вземане предвид. Интересите на всеки индивид трябва да бъдат взети предвид, без значение дали той е мъж или жена, цветнокож или не, религиозен или не, човек или друго животно. Това е апел, който обръща внимание на другите животни като притежаващи интереси същества, които интереси човекът няма никакво оправдание да потиска или да не взема предвид. Невземането предвид на интересите на другите животни изпраща човека в мрачината на онези негативни моменти в историята, когато една група хора не са вземали предвид интересите на друга група хора. И ако сегашният човек намира за крайно осъдително тогавашното отношение на някои групи хора срещу други, то тогава, когато това се е случвало, сякаш е било нормата и тогавашното нормално, както в момента е нормално интересите на много на брой животни от различни видове да не бъдат вземани предвид само за да може един вид, човешкият, да задоволява своите желания.

⁴ Преводът е мой. Тук съм превел “equal consideration” като „еднакво вземане предвид“.

⁵ Преводът е мой.

Питър Сингер следва и доразвива утилитарната теория на Джереми Бентам, който прави уместната забележка, че щастието просто е радост и отсъствие на болка и че останалите животни заслужават това еднакво съобразяване на интересите, защото те притежават способността да страдат (и изпитват радост). Той е един от най-ранните защитници на благосъстоянието на животните, декриминализирането на хомосексуалността, равноправието на жените с мъжете, премахване на робството и прочие. Приликите между потисничеството от една група хора върху друга група хора и от една група хора върху останалите животни са достатъчно много, за да се направи силен и здрав паралел между тях. Прилагам цитат от Бентам в тази връзка:

Но има ли причина, която да ни позволява да ги измъчваме? Няма, доколкото виждам аз. Има ли причини, поради които да не ни е позволено да ги измъчваме? Да, няколко. Например това, че някои хора са наричани „роби“ и им се дава легален статут, какъвто получават по-низшите животни в Англия – преди време такова е било положението за по-голямата част от човешкия вид и ми е мъчно да призная, че на много места това време още не е отминало. Може да настъпи денят, когато нечовешката част от животинското царство получи правата, които не биха могли да им бъдат отказани от никой друг, освен от ръката на тиранията. Французите вече откриха, че чернотата на кожата не може да бъде причина човешко същество да бъде изоставено на своеволията на неговия мъчител. Може би ще дойде и денят, когато ще разпознаем, че броят на крака, косматостта на кожата или притежанието на опашка са също толкова неоснователни причини да изложим на същата съдба същество, което може да чувства? Какво друго бихме могли да използваме, за да определим къде да сложим линията? Способността за разсъждение и притежанието на език? Но възрастни кон или куче са несравнимо по-рационални и общителни от новородено на един ден или седмица, или дори месец. Дори и това да не беше така, какво значение има? Въпросът е не „Могат ли те да разсъдят?“ или „Могат ли те да говорят?“, а „Могат ли те да страдат?“⁶ (Bentham, 2017, pp. 143–144)

В началото на първа глава от своя текст *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* Джереми Бентам започва със следното: „Природата е поставила човечеството под управлението на двама суверенни господари – болка и удоволствие. Само те посочват какво трябва да направим и определят какво ще направим“⁷ (Bentham, 2017, p. 6). Ако човек е на мнение, че животните са чувстващи същества, а за изграждането на такова мнение не са необходими купища доказателства, казаното от Бентам в началото на неговия текст би се отнесло не само към „човечеството“, както той е отбелязал, но и към всички останали чувстващи животни. И макар той все пак да не отхвърля консумацията на животни като нещо лошо (в което Питър Сингер, доразвивайки идеята на Бентам в посока към защита на животните, все пак намира лошото нещо⁸ и отхвърля консумацията на животни), Бентам отрича да намира каквато и да е причина за „измъчването“ на животни. И макар да не посочва изрично причините, поради които хората не бива да „измъчват“ или да причиняват страдание на останалите животни, се подразбира, че Бентам вижда животните като чувстващи и съответно като морално погрешно всяко причиняване на страдание върху тях. Защо обаче той позволява те да бъдат убивани? Защото според него, ако животното е убито толкова бързо, че да не изпитва никаква болка, а преди това е живяло максимално добър живот, който може да му бъде предоставен от човека, то този живот е може би по-добре изживян от онзи, в който животното е свободно и трябва само да търси храната си и да се отбранява от останалите животни. Дори

⁶ Преводът е мой.

⁷ Преводът е мой.

⁸ Именно ненужността от убиване - Singer 2015, pp. 228 -230.

това да е така обаче и човекът да се грижи максимално добре за животното, именно защото той се грижи толкова добре за него и се е привързал толкова много към него, убиването за храна изглежда като действие не на място. Ако човекът го гледа с цел да го убие за храна, той не би се грижил толкова добре за него изобщо, ами би се грижил дотолкова, че животното да достигне, да доживее до момента, в който ще бъде убито. Посредством това противоречие е много трудно да се изгради морална основа на отношението към животните, която да позволява отглеждането на животно до определена възраст, след която възраст да е морално оправдано животът на това животно да бъде отнет. Дори изразът „отнемане на живот“ може да послужи в случая като възпиращ към посегателство, защото именно „отнемането“ (без основателна причина и ненужно) на нещо е морално погрешно.

Отбягването на неприятността и стремлението към радостта сякаш предхождат всички останали интереси. Бихме казали, че човек не би съумял да се развие тъй добре, ако е в постоянно страдание още от раждането си. Това е така, защото, за да се развие добре, на него му е необходимо време, в което страданието няма да е преобладаващо и налице, и колкото повече е това време, толкова по-голяма възможност за развитие (стремление за радост) ще получи той, тоест интересът на човек, за да има, както се казва – „нормален живот“, изисква той да не е подложен на постоянно страдание. Същото може да бъде отнесено и към останалите животни, чийто интерес е именно имането на „нормален живот“ посредством избягването на страданието, който „нормален живот“ за тях може би е отсъствието на страдание. Способността да изпитва страдание и радост е абсолютният минимум за едно същество, за да притежава интереси. Може да се каже, че изходната точка в позицията на Питър Сингер е възможно най-много намаляване на страданието за възможно най-много на брой същества. След като е ясно, че останалите животни могат да изпитват болка и страдание, то намаляването на тяхното наличие (на болката и страданието) може и трябва да се превърне в цел на онези, които могат да го предотвратят. Това е и причината моралната рамка да бъде разтегната и да обхване всички онези, които са чувстващи същества.

С какво може да допринесе всеки един човек относно намаляването на страданието по света? Първото нещо е отказът от консумацията на плът, защото „Не е практически постижимо отглеждането на животни за храна в голям мащаб без причиняването на значително страдание“ (Singer, 2015, p. 160). Някои от традиционните методи, които се използват при отглеждане на животните за храна, са кастриране, рязане на човки, рога и опашки, разделяне на детето от майката, превозване на животното до кланицата, където то може да чака своята смърт от няколко часа до няколко дни, и накрая самото убийство. С други думи, при отглеждането на животното за храна страданието е със сигурност налично. Дори и да се обърне внимание на по-малките ферми, където „грижата“ за животните е, така да се каже, по-голяма от индустриализираните ферми, то плътта, която се продава в магазините, не идва от тях, защото за изхранването на толкова много на брой хора се изисква далеч повече количество плът (за онези, които консумират плът, за да се изхранват). Поради това Питър Сингер променя въпроса от „Е ли някога правилно да се яде месо?“ на „Е ли някога правилно да се яде това месо?“. Неговият отговор и на двата въпроса е отрицателен поради ненужността от убиването за храна (освен в много редки случаи). В *Practical Ethics* Сингер отбелязва, че „При всички случаи на нивото на практическите морални принципи би било по-добре да отхвърлим изцяло убиването на животни за храна, освен ако това е необходимо за оцеляването“⁹ (Singer, 1993, p. 134). Аз бих добавил тук, че няма нищо неморално в консумирането на плът от животно, когато животното е умряло от естествена смърт, тоест от старост или от болест. В случаите, когато животното е умряло от болест, възможността консумиращият да приеме

⁹ Преводът е мой.

тази болест е доста голяма, поради което този случай отпада. В случаите, когато животното е умряло от старост, ако на човек толкова много му се консумира плът, той, без никакви морални угризения, може да го стори.

Аргументите на Том Рейгън

Том Рейгън е сред най-влиятелните философи по отношение правата на животните. За разлика от Питър Сингер и неговия утилитарен подход, Том Рейгън предпочита да последва кантианската етическа традиция и по-конкретно вътрешноприсъщността у човека на цел-сама-по-себе-си. Това, което Рейгън прави, е да приложи кантианската етика върху останалите животни, като се опитва да докаже, че те (останалите животни) също притежават вродена, така да се каже, стойност и/или ценност. Да бъде един индивид *subject-of-a-life* е според Том Рейгън нещо повече от това индивидът да бъде просто жив и в съзнание. С негови думи:

Индивидите са subject-of-a-life, ако имат вярвания и желания; възприятие, памет и усет за бъдещето, включително тяхното собствено; емоционален живот, включващ чувства на удоволствие и болка; предпочитания и интереси, свързани с тяхното благосъстояние; способността да инициират действия за постигане на техните желания и цели; психо-физическа идентичност в течение на времето; и индивидуално благосъстояние в смисъла, че техният преживян живот протича добре или зле за тях, логически независимо от тяхната полза за другите и логически независимо от това дали те са обект на нечий чужд интерес.¹⁰

(Regan, 1983, p. 243)

Ако даден индивид отговаря на критериите на *subject-of-a-life*, това ще означава, че този индивид притежава вродена стойност, която вродена стойност би отъждествила този индивид с Кантовото определение на вродената у човека цел-сама-по-себе-си (*an-end-in-itself*). Въпреки че Рейгън дава няколко критерия, които трябва да бъдат удовлетворени, за да имаме налице такъв индивид, който да бъде цел-сама-по-себе-си или *subject-of-a-life*, той не пояснява дали всички тези критерии трябва да бъдат задоволени заедно, дали само някои от тях, ако само някои – кои по-точно, и пр. Дори обаче това да не е ясно, Рейгън пояснява, че малките деца и онези хора, които имат ментални проблеми, също не могат да удовлетворят тези критерии, но въпреки това също притежават вродена стойност. Те са морални претърпяващи (*moral patients*), които са чувстващи и съзнателни същества, макар и да не могат да решават и действат за себе си, и по отношение на които нечий други действия могат да допринесат за тяхното, така да се каже, добро или лошо. Тези други са морални агенти (*moral agents*), които са чувстващи и съзнателни същества, които могат да решават и да действат за себе си (Regan, 1983, p. 151–156). И моралните претърпяващи, и моралните агенти са индивиди, които са *subject-of-a-life*, които са притежатели на права (право-притежатели). От определението за морални претърпяващи, което използвах горе, би следвало доста голям брой от останалите животни да бъде покрит от него също. “Критериите за *subject-of-a-life* определят едно сходство, което съществува между моралните агенти и моралните претърпяващи (Regan, 1983, p. 244).“¹¹

Моралните агенти, логично, могат да бъдат държани отговорни за своите действия, защото те могат да отсъдят кое е правилно и кое погрешно както в своите действия, така и в действията на други морални агенти. Моралните претърпяващи, от друга страна, не могат да бъдат държани отговорни за своите действия, защото поради една или друга причина те не могат да преценяват кои решения и действия са добри или лоши. Ако не могат да бъдат държани морално отговорни, тогава как моралните претърпяващи биха могли да се включат в едно морално общество? Моралните агенти имат задължението да предпазват моралните

¹⁰ Преводът е мой.

¹¹ Преводът е мой.

претърпяващи именно защото последните не могат да предприемат (по-)правилните решения, които да са в тяхното добро; защото те са също изпитващи живеенето, преживяващи живота, макар и да не са способни да преценяват напълно, каквито са напълно можещите да преценяват. Предпазването на малкото дете, докато е малко, е пример за една такава отговорност. Детето не разбира света, затова има нужда от някого, който да бди над него, докато не започне да разбира (а в случаите, в които то поради някакви ментални проблеми никога не достигне способността да разбира, през целия му живот). Това дете е в моралното общество, макар и да не е морален агент. Тези директни задължения към моралните претърпяващи, както Рейгън обръща внимание, са индиректни задължения към моралните агенти в това морално общество.

Накратко, без значение дали индивид е морален агент, или морален претърпяващ, той е *subject-of-a-life*, което му дава поне едно базово равноправие с всички останали *subjects-of-a-life*. „От морална гледна точка всеки един от нас е равен на другия поради това, че всеки един от нас е поеднаквomu някого, а не нещо, *the subject-of-a-life*, а не живот без субект“¹² (Regan, 2004, p. 51). В няколко много кратки точки/определения Рейгън представя нашата (на хората и останалите животни) морална еднаквост:

1. „Като *subject-of-a-life* ние всички сме еднакви, защото ние всички сме в света.
2. Като *subject-of-a-life* ние всички сме еднакви, защото ние всички съзнаваме света.
3. Като *subject-of-a-life* ние всички сме еднакви, защото каквото се случва с нас, има значение за нас.
4. Като *subject-of-a-life* ние всички сме еднакви, защото каквото се случва с нас (с нашите тела или с нашата свобода, или с нашите животи), има значение за нас, без значение дали някой го е грижа за това, или не.
5. Като *subject-of-a-life* няма висш или низш, няма по-горен или по-долен.
6. Като *subject-of-a-life* всички ние сме морално еднакви.
7. Като *subject-of-a-life* всички ние сме морално равни.“ (Regan, 2004, p. 51)

„Са ли останалите животни *subject-of-a-life*?“, пита Рейгън. Отговорът му е, че ако животното показва, че е наясно, че е живо; показва, че е наясно със своето собствено съществуване; показва, че него го е грижа за самото него, без значение дали някой друг го е грижа за него, то тогава това животно е *subject-of-a-life* и притежава, също както и хората, морален статус. Том Рейгън следва тази линия на *subject-of-a-life*, според която субективността или субектността сами по себе си са основата на правата или моралния статус. Ако приемем, че това е достатъчно(то) условие някой да притежава права, би следвало да приемем, че със сигурност поне някои животни също притежават права. Казвам със сигурност поне някои животни, защото не при всички е толкова ясно, като например при медузите или някои насекоми. Том Рейгън твърди, че най-малкото бозайниците са със сигурност *subject-of-a-life*, а именно те са големите губещи в отношението на човека спрямо тях. Веднъж разбран критерият, според който някой определен вид животно трябва да има права, той се прилага върху все повече различни видове именно заради прозряната еднаквост между нас и тях. Са ли птиците например в този свят, изпитващи този свят, изживяващи своето съществуване в този свят, са ли *subject-of-a-life* в смисъла, в който човекът и другите бозайници са? Трудно би могло да се възрази срещу това. Същото се отнася и за други животни, като например рибите. Има достатъчно изследвания по отношение на психологията на рибите, които доказват наличието на нервна система у тях, както и че те могат да изпитват болка, да преживяват болка (Regan, 2004, p. 60). В допълнение към това може да се направи референция към начините, по които човек улавя не само желаната от него риба, но и много други водни създания, които губят живота си помежду другото, заради методите, които човек използва.

¹² Преводът е мой.

Аргументите на Гари Франсион

В следващите редове ще изложа накратко основните принципи на Гари Франсион и аболиционисткия подход (Francione & Charlton, 2015), който той предприема по отношение на негативните подходи и действия от страна на хората към животните.

1. „Аболиционизмът твърди, че всички чувстващи същества, човешки и нечовешки, притежават едно право – основното право да не бъдат третирани като нечия собственост.“¹³
2. „Аболиционистите твърдят, че нашето признаване на това основно право означава, че ние трябва да премахнем, не просто да регулираме, институционализираното експлоатиране на животните и че аболиционистите не бива да подкрепят кампании за реформи в условията на отглеждане на животните или кампании с тесен фокус само върху един проблем.“
3. „Аболиционистите твърдят, че веганизмът е моралната основа и че съзидателното, ненасилствено веган обучение трябва да бъде крайъгълният камък на рационалната защита на правата на животните.“
4. „Аболиционисткият подход свързва моралния статус на нечовеците само с възможността за чувстване и с нито една друга когнитивна характеристика; всички чувстващи същества са равни по отношение на това да не бъдат използвани само и единствено като ресурс.“
5. „Аболиционистите отхвърлят всички форми на човешка дискриминация, включително расизъм, сексизъм, хетеросексизъм, ейджизъм¹⁴, ейбълизъм¹⁵ и класизъм – както те отхвърлят и видовизма.“
6. „Аболиционистите признават принципа на ненасилие като основен в движението за правата на животните.“

Движението за правата на животните трябва да бъде мирно, ако желае да спазва принципите си, защото всяко действие на насилие е неправилно и морално осъдително действие. Насилието е погрешно *per se*, следователно всяка една форма на насилване под каквато и да е форма е неправилна. Този принцип иска да каже, че никой не бива да бъде насилван да спазва веган или вегетарианска диета, да използва веган продукти, да бъде по какъвто и да е начин насилван и принуждаван да приема философията на веганизма. Всяка една философия трябва да бъде разбрана, преди да бъде приета и усвоена, а за да бъде разбрана, тя трябва да бъде обяснена разбираемо. Насилието никога не ще бъде начин и метод някой да приеме определени възгледи или начин на мислене!

Всеки, който разпознава останалите животни като съзнателни и чувстващи същества, има моралното задължение¹⁶ да бъде веган. Всяко използване на животните като продукт е нарушаване на основното право, което чувстващите същества притежават, а именно да не бъдат използвани като продукти. Веганизмът, както и аболиционисткият подход, отхвърлят всяко използване на чувстващи същества като продукти. Дефиницията, която Гари Франсион дава на веганизма, е:

*Веганизмът включва неконсумирането, неносенето или неизползването на животни или животински продукти до практически приложима степен с мисията да отстрани цялостното използване на животни, защото такова използване не може да бъде морално оправдано.*¹⁷

(Francione, 2020, p. 11)

¹³ Преводът на всичките принципи, цитирани тук, е мой.

¹⁴ От *ageism* – възрастова дискриминация.

¹⁵ От *ableism* – общо казано дискриминация срещу хората с увреждания.

¹⁶ Да се разбира не да бъде принуден, ами сам да пожелае, което (по)желание би дошло именно след разпознаването на останалите животни като чувстващи същества.

¹⁷ Преводът е мой.

Ще обърна отново внимание на „практически приложимо“ (*practicable*), защото без това уточнение ще излезе, че веганизмът е крайност, която би довела до чисто физиологически, заедно с психологически, проблеми у приелите веганизма като такава крайност. Не е възможно да не бъдат наранявани поне няколко животни дори при производството на растения (поне още не е измислен метод, макар и да има прогрес в тази посока, като например вертикални ферми, при които животни не биват наранявани или убивани случайно по време на беритба). Но първо, това не е умишлено и ако може да бъде предотвратено, то ще бъде, и второ, не може да се сравнява с многобройните случаи на причинена болка и страдание във фермите за животни. Стремлението на веганизма не е да направи досегашното отношение между човека и животните (което отношение е на господар към роб) по-поносимо за животните, ами да го отстрани и преобрази към отношение на равни същества, които да не бъдат използвани като предмети един от друг. Веднъж човек, приел, че животните имат поне правото да не бъдат използвани като инструмент за неговите цели, защото те са същества сами за себе си, има моралното задължение да бъде веган, следователно да приеме веганизма като морален императив.

Ако приемем, че животните имат най-малкото правото да не бъдат нечия собственост, можем да се запитаме какви следва да бъдат те, ако не бъдат нечия собственост? Ако животното не е нещо, което е притежавано и може да бъде притежавано, това животно би следвало да е някой (Francione, 2008). Този някой е отделният субект, онзи там индивид, онази там личност.¹⁸ Нека да вземем за пример робството. Към робите не се е гледало като към отделни личности. Те са били притежание на техните притежатели, т.е. те са били собственост, нещото, което може да бъде притежавано, което може да бъде нечия собственост. Роб(ът) обаче не може да съществува сам по себе си, с други думи не може да съществува роб *per se*. Този, който е определен като роб, на който му е сложен етикетът роб, той е отделен индивид, който е бил поробен. Робът се превръща в роб, когато личността му бъде поробена. С други думи – това ще рече, че ако робът се освободи, той ще освободи своята личност, т.е. съществуват само две възможности, а именно – робът да е роб (нещо, собственост, притежание някому) или състоянието след-роб (след-робуването), което е състояние на неговата освободена личност. Същото разсъждение може да се приложи върху животните. Ако гледаме на животните като наша собственост, те се явяват наши роби, но когато погледнем на тях като не наша собственост, така ги освобождаваме от (досегашното) робство и те вече са свободни индивиди, свободни личности. Няма междинно състояние, в което да попадат – или са притежание, собственост, роби, или са свободни, индивидуални, отделни личности. Това, че животните са личности, не бива да означава, че са досущ като човешките личности; нито, че трябва да бъдат третирани по абсолютно същия начин, както се третират хората; нито, че трябва всяко едно човешко право да бъде разширено и приложено върху животните. Това, че те са личности, обаче означава, „че ние приемаме, че имаме морално задължение да спрем използването на животните за храна, биомедицински експерименти, забавление, дрехи или каквото и да е друго използване, което предполага, че животните са просто ресурс“ (Francione, 2008, p. 81). Разглеж-

¹⁸ Тук може да се вмъкне идеята на Уил Кимлика, политически философ, професор и председател на изследванията по политическа философия в университета „Куинс“ в Кингстън, Канада, който се занимава предимно с моделите на гражданство и социална справедливост в мултикултурните общества. По отношение на етиката спрямо животните неговата теория се разпростира към разширяване на гражданството и осигуряване такова на животните. Според него животните трябва да получат правото да бъдат част от обществото на хората, но със специфична, различна от тази на хората, роля. По-общо той разглежда понятието за общество в междувидов смисъл, т.е. като една голяма общност от различни по вид животни (в това число и хората). Теорията е интересна с това, че изглежда като следващата крачка, след като вече е постигнат консенсус по отношение на някои минимални права при животните, те да получат и някакъв социален и дори политически статус. Той разглежда по-обстойно тази своя теория в *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (Donaldson & Kymlicka, 2013).

дането на животните като личности намира за морално погрешно всяко едно притежаване на животното с някаква определена цел. Животните трябва да бъдат свободни същества.

Няколко думи за видовизма

Видовизмът е термин, създаден от Ричард Райдър, психолог и защитник на правата на животните, обозначаващ дискриминация от страна на един животински вид към друг или към всички останали животински видове (Ryder, 2012)¹⁹. Тази форма на дискриминация се състои в третирането на някои или на всички останали видове като по-низши; като такива, които не притежават права (дори правото да бъдат); като такива, които по неоправдана причина биват използвани като обекти за целите и приумиците на човека. Ако животните имат интереси, тези интереси не биха били да бъдат отглеждани за храна, дрехи, експерименти и прочее. При потъпкване на тези интереси човекът потъпква правото на животните да упражняват своите интереси свободно. Човекът се явява като опресор спрямо останалите животински видове. Най-силно това си проличава в сферата на животновъдството, където напълно ненужно милиарди същества биват подлагани на неблагоприятни за тях условия още от самото им раждане до смъртта им, която, може би за тяхна радост, не идва прекалено късно. Така в днешно време сме свидетели на най-голямата проява на неправда спрямо толкова много на брой живи същества, съществувала някога. Основата на убеждението при отношението на човека към останалите животни лежи в проблемността да се види другия като равноправен, както е при сексизма и расизма например (Wuskoff, 2014)²⁰. При сексизма човекът от единия пол преценява, че може да доминира над другия пол (другите полове), защото според него полът (неговият пол, мъжкият) сам по себе си притежава правото да се разпорежда с другите както той намери за добре, дори и когато това не е добре за другите полове. Как е възможно да се оправдае това? Не е възможно. Преди години жените не са имали равни права с мъжете (на места по света и в настоящето нямат), защото мъжете са властвали над тях и над света само защото са мъже²¹. Несъмнено мъжете и жените могат да имат различни качества, но самите мъже, сравнени помежду си, също могат да имат (и имат) различни качества, което не означава, че някой, който има определени качества, които са преценени като по-добри, може да си позволява да третира както си пожелае друг, който притежава качества, преценени като по-лоши или по-низши. Полът сам по себе си не дава повече права. При расизма базисният принцип е същият. Човек от дадена раса сам си дава правото на най-висш и нещо повече от хората от друга раса. На какво дължим това? На предпоставката, че определен цвят на кожата дава предимства сам по себе си и поради това човек с този цвят на кожата може да си позволява какви ли не волности спрямо хора с друг цвят на кожата. В днешно време ние разпознаваме погрешността у тези иначе възприемани като нормални явления преди години. Това само показва, че нашият морален поглед се е разширил и е обхванал онези, които са били потърпевши на неправда. Само малко по-напред ако успее да погледне моралното око, несъмнено ще съзре (и прозре), че отношението на човека към останалите съзнателни същества е

¹⁹ Оригиналният лийфлет (*leaflet*) е от 1970 година.

²⁰ Статията разглежда сходността в отношението на мъжете спрямо жените и отношението на хората като цяло спрямо останалите животни. В отношението си към жените някои мъже смятат, че имат предимство, основаващо се на предполагаемо по-високо ниво на рационалност. По същия начин хората се отнасят спрямо останалите животни. Двата случая не са напълно идентични, разбира се, но имат множество връзки помежду си.

²¹ По мое мнение все още съществува това разбиране, и то в огромен мащаб, че мъжът притежава по-развита интелигентност и нивото му на рационалност е по-голямо от това на жената, затова например на места по света жената няма право да гласува на избори. Разглеждането на индивид от другия пол като притежаващ по-ниско ниво на рационалност само заради другостта на пола е подобно на разглеждането на всички останали животни като по-низши и незаслужаващи дори правото да бъдат, само защото са с по-ниско ниво на интелигентност. Разбирания от този вид и третиране на другия лошо само защото е друг, намирам за силно морално осъдителни.

дотолюва неправилно, колкото неправилно е отношението на някой расист или сексист спрямо съществата от неговия собствен вид. При видовизма нещата не са по-сложни от посочените по-горе примери. Човешкият вид си е дал правото да властва над всичко останало само защото това всичко останало не е от човешки вид. Човекът е безспорно най-интелигентното и рационално животно на тази планета. Може ли обаче това да оправдае неговото поведение спрямо другите животни? По никакъв начин. Едно малко дете от човешки произход и човек с умствени проблеми не притежават интелектуалните способности на възрастен човек без умствени проблеми, но това не означава, че те трябва да бъдат третирани по-зле. Дори напротив, ние се отнасяме със засилено внимание и полагаме по-голяма грижа спрямо тях, както и трябва да бъде. Какво е различно в случая с останалите животни? Те не са от човешки вид и поради тази причина ние можем да им причиняваме страдание, болка и да ги лишаваме от тяхното право да преследват своите интереси само защото са от друг вид.

Заклучение

С изложеното в този текст съдържание искрено се надявам, ако не да съм убедил, то поне да съм дал ново поле за размисъл у драгия читател върху тема, която намирам за важна както за нас, хората, така и за останалите животни (като най-големите потърпевши), а именно темата за веганизма. Темата е важна с това, че тя разкрива, обсъжда и осъжда някои действия и практики на хората спрямо животните като неморални, а те са такива, защото са причиняващи негативни и отрицателни емоции и чувства у съзнателни, чувстващи и интелигентни същества. Тези действия могат да се обобщят и да се обозначат с термина експлоатация. Експлоатирането на който и да е животински вид за каквито и да е цели и нужди на човека е неморална постъпка. Ако успеем да разпознаем животното като отделен индивидуален субект, като субект-за-себе-си, което животно, както човека, може да изпитва различни чувства и да преживява различни емоции, като същите, макар и в различна степен, се наблюдават и при самия човек, би трябвало това животно да притежава морален статус, посредством който то да може да изпитва и преживява спокойно (доколкото може). Моралният статус трябва да се основава върху общите неща между човека и животните. Притежаването на морален статус гарантира поне едно право – правото на притежаващият го да *бъде*.

Аргументите и подходите на някои от най-влиятелните съвременни философи по темата за правата на животните, а именно Питър Сингер, Том Рейгън и Гари Франсион, които изложих, могат да послужат като основа, върху която да се наслагват такива методи, посредством които увеличаващият се брой на животни, пострадали от човешката ръка, да бъде намален, доколкото това е практически постижимо. Питър Сингер изхожда от предпоставката, че животните изпитват страдание, а ако искаме да намалим страданието като цяло в света, ние трябва да спрем причиняването на страдание към всички същества, които имат способността да го изпитват и изживяват. За да намалим това страдание, трябва да прекъснем досегашните си практики в убиването и експлоатирането на животни за такива приумици на човека, без които той не ще бъде изобщо оцетен. Том Рейгън и Гари Франсион разпознават всяко отделно животно именно като отделно само за себе си такова. Всеки един индивид (всяко едно животно, независимо от вида му) е от значение и всеки един представлява значение сам по себе си, от което следва, че никой няма правото да жертва който да е за свои или нечий други нужди.

Литература

- American Dietetic Association, 2009. Position of the American Dietetic Association: Vegetarian Diets. *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics*, 01 July, 109(7), pp. 1266–1282.
- Bentham, J., (2017) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Available at: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1780.pdf> (Accessed: 02 June 2022).
- British Dietetic Association. (2017) *British Dietetic Association confirms well-planned vegan diets can support healthy living in people of all ages*. Available at: <https://www.bda.uk.com/resource/british-dietetic-association-confirms-well-planned-vegan-diets-can-support-healthy-living-in-people-of-all-ages.html> (Accessed: 02 June 2022).
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2013) *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. New York: Oxford University Press.
- Food & Rural Affairs, D. f. E., Lord Benyon, T. & Lord Goldsmith, T. (2021) *Lobsters, octopus and crabs recognised as sentient beings*. Available at: <https://www.gov.uk/government/news/lobsters-octopus-and-crabs-recognised-as-sentient-beings> (Accessed: 10 August 2022).
- Francione, G. (2008) *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press.
- Francione, G. (2020) *Why Veganism Matters: The Moral Value of Animals*. Kindle ed. New York: Columbia University Press.
- Francione, G. & Charlton, A. (2015) *Animal Rights: The Abolitionist Approach*. Logan, Utah: Exempla Press.
- Regan, T. (1983) *The Case for Animal Rights*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Regan, T. (2004) *Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights*. USA: Rowman and Littlefield Publishers, Inc..
- Ryder, R. (2012) *Speciesism Again: the original leaflet*. Available at: https://web.archive.org/web/20121114004403/http://www.criticalsocietyjournal.org.uk/Archives_files/1.%20Speciesism%20Again.pdf (Accessed: 06 June 2022).
- Sachkova, M. (2022) *Huge Milestone! UK Law Now Recognises Animals as Being Sentient*. Available at: <https://www.peta.org.uk/blog/sentience/> (Accessed: 10 August 2022).
- Singer, P. (1993) *Practical Ethics*. Second ред. New York: Cambridge University Press.
- Singer, P. (2015) *Animal Liberation*. London: The Bodley Head.
- The Vegan Society (no date) *Definition of Veganism*. Available at: <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism> (Accessed: 06 June 2022).
- Wyckoff, J. (2014) Linking Sexism and Speciesism. *Hypatia*, 29(4), pp. 721–737.

ДЪРЖАВНАТА ГРАНИЦА НА НРБ: ИЗВЪНРЕДНА ТЕРИТОРИЯ ЗА КОНЦЕНТРИРАНА НАКАЗАТЕЛНА НАМЕСА

Мартин Канушев

Резюме: Тази статия представлява специфична генеалогия на упражняването на наказателната власт от комунистическия режим в България върху „посегателствата срещу социалистическата граница“ с аналитичен фокус върху престъплението „бягство зад граница“. Защо? Защото именно в това „извънредно пространство“ на максимално концентрирана репресия биват конституирани и поддържани редица от най-стигматизиращите фигури на антинародна субективност: „враг“, „изменник“, „предател“, „шпионин“, „агент“, „диверсант“, „изгнаник“, „невъзвращенец“, „родоотстъпник“, „бивши хора“. Налице е тоталитарен диспозитив за сигурност, функциониращ чрез всеобхватен контрол върху цялото население на територията на страната: милицията наблюдава, следи, регистрира и санкционира всички опасни пребивавания и рискови придвижвания в граничните райони и защитените зони, но преди всичко възможните заплашителни „смесвания“ между българи и чужденци.

Ключови думи: комунистически режим, социалистическа граница, наказателна власт, тоталитарна репресия, стигматизирана антинародна субективност.

STATE FRONTIER OF PEOPLE'S REPUBLIC OF BULGARIA: EXTRAORDINARY TERRITORY OF CONCENTRATED PUNITIVE INTERVENTION

Martin Kanoushev

Abstract: The article represents a specific genealogy of exercising of penal power from the communist regime of Bulgaria over „violations against socialist frontier“ with analytical focus on the crime “escape out of state border”. Why? Because exactly into this „extraordinary space“ of maximum concentrate repression are constituted and reproduced series of most stigmatised figures of antisocialist subjectivity: “enemy of people”, “traitor”, “betraye”, “spy”, “agent provocateur”, “saboteur”, “wrecker”, “exile”, “outlaw”, “non-returner”, “national apostate”, “former people”. There is a dispositive of state security, which is functioning through all-embracing control over the whole population on the territory of the country: the people’s militia keeps under observation, registers and sanctions all danger sojourns and risk moves into the border areas and defensive zones, but most importantly possible minacious “mixtures” between Bulgarians and foreigners.

Keywords: communist regime, socialist frontier, penal power, totalitarian repression, stigmatized subjectivity.

Наказанието през различните периоди от комунистическата история на България изпълнява социална функция, която не може да бъде редуцирана до неговата законова регламентация, нито до прилагането му от правосъдието или до режима на изтърпяване в местата за лишаване от свобода. Подобна аналитика на упражняването на наказателната власт в социалистическото общество очертава подвижните граници на областта, която властовите отношения конституират: постоянното движение между два полюса – властта-право и властта-репресия, закон и терор, забрана и трансгресия, легално правосъдие и извънредни съдилища, кодифицирани наказания и мерки за сигурност, обезвреждане и превъзпитание, затвор и лагер. Това означава също, че реалните граници между легитимно и нелегитимно насилие са подвижни, обратими и изчезващи; в конкретни социални ситуации те изграждат едно междинно поле на неразличимост, в което властта-закон и властта-репресия са принципно неотделими, а властта-управление, доминиращият в модерността тип власт, е „суспендирана“. Свободата и съпротивата като условия за възможност на рационалната управляемост са изчезнали; на тяхното място се е появила пределната определеност; там, където имаме единствено унищожение.

Ранният период на комунистическия режим се характеризира с наказателна стратегия, напълно покриваща и изчерпваща се с властта-репресия, основана на „революционна целесъобразност“, която унищожаваша легитимната власт-закон. Сега механизмите на репресия са максимално и безконтролно усилены; налице е преход от потискащи и възпиращи легални забрани към извънредно нелегитимно насилие; свидетели сме на концентриран масов терор, на тотална квазиюрисдикция на престъпното деяние и изчерпателна денормативност на наказателните практики. Обобщената функция на наказанието се състои в окончателното сломяване на всяка възможна съпротива на „свалените от власт експлоататорски класи“, а крайната цел – в цялостното и безвъзвратно фактическо обезвреждане на „враговете на народа“. Масовото насилие, унищожавайки безкрайно количество индивидуални, групови и колективни тела, трябва чрез цялостно терористично преустройство диаметрално да реорганизира социалното тяло. Тук конститутивният елемент е тоталитарният лагер, който представлява съвършено пространство на изключението, тъй като в него е премахнато всякакво законно право и юридическата самоличност на субекта е унищожена, а човешкият живот е сведен до чисто биологично съществуване, над което за първи път в световната история се осъществява тотално господство.

В класическия социализъм можем да открием една нововъзникваща власт-управление, която се стреми да произвежда позитивни ефекти и която използва за основна технология трудово-изправителното въздействие върху „неустойчивите членове“ на обществото, а историческата цел е тяхното цялостно трансформиране и ускорено изграждане на „новия човек“. Социалната роля на наказанието се състои в хомогенна двуединна задача: в „диалектичeskото съчетаване“ на принципа на потискане и принуждаване с принципа на убеждаване и превъзпитание. То е и политически инструмент за окончателно премахване на „обективните врагове“ чрез прогреса към безпрепятственото изграждане на комунизма, и педагогически метод за преодоляване на наследството на капитализма в съзнанието на „целия трудов народ“. Въпросната констелация е задълбочена чрез една наказателна политика за оптималното съчетаване вътре в самите поправителни санкции на принудителни с възпитателни елементи и на постоянното внедряване на различни изправителни мерки за обществено въздействие. Сега генералната и специалната стратегия на легалните санкции се постигат най-напред чрез възпитателно въздействие; след това чрез предупредително-сплашващо въздействие; и най-накрая чрез възпиращото въздействие на принудителното затваряне. На свой ред социалистическият затвор е политически апарат: място за изпълнение на наказанието и властови

механизъм за поправяне; задържането обхваща и лишаването от свобода, постановено с легална присъда, и идеологическото преобразуване на осъдените в комунистически дух.

През късния социализъм сме свидетели на ново обръщане в стратегията на наказателната власт от преследване, разкриване и санкциониране на престъпленията към изграждането на една „завършена“ система за превенция и профилактика на престъпността. Основната задача на целия апарат на закона е установяването на причините и условията, които пораждат правонарушенията, а окончателната цел – създаването и прилагането на строги осигурителни мерки за тяхното ограничаване и отстраняване. Народната милиция, прокуратурата и съдът вече трябва да укрепват социалистическата законност чрез всеобхватно предотвратяване на престъпленията; да възпитават гражданите в дух на преданост към родината и делото на комунизма, на съзнателно изпълнение на правните норми и трудовата дисциплина. Аналогични политически задачи са дължни да изпълняват и другарските съдилища, показните процеси, народните съвети, доброволните отряди на трудещите се, комисиите за борба с противообществените прояви на малолетните и непълнолетните, детските педагогически стаи, трудово-възпитателните училища, центровете за възпитателна работа по местоживееене и съветите за профилактика по месторабота, трудовите колективи и обществените организации, органите за държавен, партиен и народен контрол; в крайна сметка цялата социалистическа общественост: тази непрекъсната верига от координирани, субординирани и синхронизирани властови инстанции за всеобхватна превенция на престъпността ще трябва да осигури тоталната защита на бъдещото комунистическо общество от всевъзможни правонарушения.

Но нека не са заблуждаваме: зад или отвъд въпросните социални промени в комунистическата история на България стои единна и неразложима констелация от репресивни механизми, които придават трайност, характерност и възпроизводимост на социалистическото общество: няма съмнение, че една от най-важните сред тях е властовата технология за сигурност, охрана и защита на държавната граница на НРБ.

Упражняването на наказателната власт върху „престъпните посегателства срещу социалистическата граница“ има непрекъсната и зигзагообразна траектория. В действителност тя представлява особена генеалогия на престъплението бягство зад граница“ в неговите нормативни вариации, конкретни проявления и единични случаи. Защо? Защото именно в това „извънредно пространство“ на концентрирана комунистическа наказуемост биват конституирани някои от най-устойчивите форми на антинародна субективност: „враг“, „изменник“, „предател“, „шпионин“, „беглец“, „клеветник“, „изгнаник“, „невъзвращенец“, „изселник“, „родоотстъпник“, „бивши хора“. Обратното: българското капиталистическо общество, държава, право, теория, юристи, правосъдие и наказание не познават както подобни противозаконни деяния, така и въпросните криминални субекти¹.

¹ Тази статия, освен теоретичен, има и ключов биографичен залог; той засяга лично мен, моя живот и моя род. Близо две години (по-точно двадесет и един месеца, двадесет и три дена, седем часа и тринадесет минути) от моя живот изминаха в охрана на държавната граница на НРБ по време на Възродителния процес през периода от 7 декември 1984 г. до 30 септември 1986 г. Без да навлизам в подробности за чудовищните събития, които се случиха пред погледа ми и с моето лично участие в Пети граничен отряд – Момчилград (извънредно насилие, брутални убийства, безумни самоубийства, жестоки извращения, всекидневен тормоз, бягства на български граничари, които гръцките власти връщаха обратно и които, „справедливо“ осъдени от военен съд, трябваше да излежат своите присъди в дисциплинарния затвор в Плевен) ще посоча само три защитни дейности, които бях принуден да изпълнявам. През почти цялата 1985 г., заедно с още 30 войници, под вещото ръководство на офицери и строгите напътствия на старшини, трябваше да построя 16-километров кълон (съоръжение, състоящо се от бетонни колове, импрегнирани материали, бодлива тел и нисковолтово напрежение, защитено срещу преминаване, прескачане и подкопаване), който фактически затвори и последната „дупка“ на южната ни граница, простираща се от Малко Търново до Петрич. Но това охранително съоръжение поради слабата ефективност на съветския образец в български условия не успяваше да спре всички „бегълци“, не само от турски произход, наричани по стар комунистически обичай „изменници на родината“: през пролетта и лятото на 1986 г. трябваше

Първо, със *Закона за изменение и допълнение на Наказателния закон* от 1896 г., приет на 7 април 1948 г. от вече „победилият“ комунистически режим, в пета глава „Престъпления против властта“ е включен състава „нарушаване на правилата за преминаване на границите“. Тук е прибавен и прословутият чл. 155а, който за първи път, макар генерализирано и недиференцирано, квалифицира престъплението „бягство зад граница“. Според него онзи, който „влезе или излезе през границите на страната без разрешение от надлежните власти или макар и с разрешение, но не и през определените за това гранични места се наказва със строг затвор до двадесет години и глоба до 500 000 лв.; ако осъденото лице е чужденец – се изпраща зад граница след изтърпяване на наказанието“ (*ЗИДНЗ*, чл. 155а, ал. 1).

Второ, в *Закона за изменение и допълнение на Наказателния закон* от 1896 г., приет на 11 ноември 1948 г., са включени две нови алинеи. Според първата „със същото наказание се наказва и онзи, който се опита или се подготвя да извърши въпросното деяние, както и онзи, който улеснява, помага или укрива извършителя на такова деяние“. А според втората: „Български гражданин, излязъл от страната с групов паспорт, ако без уважителни причини не се завърне с групата си, се наказва със строг затвор до пет години или глоба до 100 000 лв. Със същото наказание се наказва и онзи български гражданин, излязъл с разрешение от надлежните власти, който, след като бъде поканен да се върне в страната, не стори това в двумесечен срок“ (*ЗИДНЗ*, чл. 155а, ал. 2, ал. 3).

Междинно обобщение: социалният захват на упражняваната наказателна власт от комунистическия режим като че ли изведнъж се е втвърдил максимално и следователно на изключително тежкото престъпление „бягство зад граница“ трябва да съответстват дълги и строги санкции. Нещо повече, той вече се разпростира и в изчерпваща ширина: опитването, подготовката, улесняването, помагачеството и укривателството се санкционират по същия суров, пряк и неизбежен начин, както и самото виновно извършителство. Социалистическото общество е започнало да се изолира от капиталистическия свят и постъпателно да се капсулира: наказанието за „напускането му“, макар и не доживотно или смъртно, е максимално възможното – двадесет години строг затвор; то е равно на кодифицираната санкция за убийство.

Наказателният закон от 13 март 1951 г. е първата конкретизация, която нормативно се опитва, но фактически не успява да детайлизира „посегателствата“ срещу социалистическата граница: в него те вече са включени сред „Престъпленията против обществения ред“. Единствената съществена промяна спрямо измененията, направени на 7 април и на 11 ноември 1948 г., е относителното смекчаване на санкцията: за влизане или излизане през границата на страната без разрешение на властта или макар и с разрешение, но не през определените контролни места, наказанието сега е лишаване от свобода от три до десет години и глоба до 20 000 лв. Същото наказание се налага за подготовката, опита, улесняването, подпомагането или укривателството на извършителя на въпросното деяние. „Български гражданин, излязъл извън страната с разрешение на властта, който, след като бъде поканен да се върне, не стори това в едномесечен срок, се лишава от свобода до пет години и с глоба до 4000 лв. Това нака-

съвместно с останалите сапъори от отряда да положи в земята няколко хиляди ПСМ – противопехотни скачащи мини (забранени от международните конвенции, които НРБ изрично беше подписала), които в два реда, шахматнообразно разположени, покриваха всички налични пътища за възможно бягство от страната. Най-важна обаче беше въоръжената физическа, или „телесна“, охрана на социалистическата граница: при „доказан“ нарушител на кльона, обикновено намиращ се на няколко километра навътре в българска територия, всеки граничар – всеки на точно определено място, така че да бъде постоянен обект на военен контрол и субект на наблюдение единствено към съседния войник вляво и вдясно – беше „разставян“ между пирамидите на самата гранична бразда между НРБ и Република Гърция. В трескаво очакване на „беглеца“ или „изменника“, понякога две, три и повече денонощия, в сняг, студ, дъжд и кал, с консерва „русенско варено“, парче хляб и манерка вода, без цигари и кибрит, но винаги с автомат Калашников, пълен с 60 патрона и насочен към България, изборът беше само един: или да стреляш, или да отидеш в затвор. Наградата беше десет дни домашен отпуск, предателството и позорът – „в особено тежки случаи“ – присъда между три и петнадесет години.

зание се налага и на онзи български гражданин, излязъл от страната с групов паспорт, който без уважителни причини не се завърне с групата“ (НЗ, чл. 275, ал. 2).

Тук достигахме до повратен исторически момент: със *Закона за изменение и допълнение на Наказателния закон* от 13 февруари 1953 г.² всички „посегателства“ срещу социалистическата граница са преместени от раздела престъпления против общественния ред и са поставени сред престъпленията против Народната република, вече квалифицирани като „измяна“. А наказанията за тях отново са максимално увеличени: ако до този момент легалната санкция за „бягство зад граница“ е била между три и десет години, то след него – тя вече е не по-малко от петнадесет години лишаване от свобода. Още по-парадоксално е положението относно престъплението „невръщане в страната“, тъй като наказанието за него е увеличено тройно – от максимум пет на минимум петнадесет години. Следователно цялото териториално пространство на НРБ трябва да е в пълна прозрачна видимост – за комунистическата наказуемост „бягството зад граница“ е идентично на „измяна“ на Родината.

Какво означава това вписване на „посегателствата“ срещу социалистическата граница сред най-тежките престъпления против Народната република: измяна, предателство, шпионство, вредителство, диверсия и саботаж. Това означава, че наред с тях „бягството зад граница“ е общественоопасно деяние, което реално уврежда или застрашава социалистическата политическа организация, т.е. народната демокрация, която е българската форма на съветската диктатура на пролетариата. „В преходния период, при ожесточената класова борба, при наличност на остатъци от повалените експлоататорски класи и на агресивни империалистически държави, основна е задачата: опазване на народнодемократичната държава от всякакви посегателства, тъй като точно тя е главното оръдие за построяването на социализма. Държавата представлява основното средство на работническата класа за смазване на съпротивата на класовия враг, за осигуряване на отбраната на страната от външни нападения, за организиране на социалистическото строителство, за опазване на социалистическата собственост, за защита на правата и интересите на трудещите се, за разгръщане на широка стопанско-организаторска и културно-възпитателна роля. Именно поради това народнодемократичната държава е пряк обект на различни посегателства от страна на класовия враг – капиталистически остатъци, агенти на империалистическата реакция, предатели на работническата класа. Немалко са вражеските опити за отслабване и подравяне на народната власт, вършени с напразната надежда за възстановяване на буржоазната диктатура, за връщане на фашистките порядки, към ликвидираното у нас капиталистическо робство. Всички тия деяния на класовия враг, насочени срещу нашата народна република, са по своята обществена същност контрареволуционни престъпления“ (Ненов, 33).

Следователно, първо, престъплението „бягство зад граница“ директно посяга на народнодемократичната държава като най-важният властови инструмент в ръцете на работническата класа за изграждане на социалистическото общество; второ, то представлява контрареволуционно престъпление, защото има за стратегическа цел да възстанови фашистката, буржоазната, капиталистическата диктатура у нас; и трето, беглецът зад граница не е обикновен, случаен или първичен престъпник: той не може да бъде някой друг, освен класов враг – изменник и предател на народната власт.

Тук трябва да бъде подчертано, че този абсурден юридически прецедент е просъществувал осем месеца: от 13 февруари до 10 ноември 1953 г. Със *Закона за изменение и допълнение на Наказателния закон*, обнародван на втората дата³, е възстановено първоначалното състоя-

² Законът за изменение и допълнение на *Наказателния закон* е обнародван в „Известия“, брой 13 от 13 февруари 1953 г.

³ Законът за изменение и допълнение на *Наказателния закон* е обнародван в „Известия“, брой 89 от 10 ноември 1953 г.

ние: посегателствата срещу социалистическата граница отново са престъпления против обществения ред, а не контрареволуционни деяния против Народната република. И така в *Наказателния кодекс* от 13 февруари 1956 г. за влизане и излизане от страната без разрешение на властта виновният се лишава от свобода от три до десет години и се глобява с 20 000 лв. Същото наказание се налага за подготовката, опитването, улесняването, подпомагането или укриването на прекия извършител на деянието. Налице е и втори състав: „Български гражданин, излязъл вън от страната с разрешение на властта, който, след като бъде поканен да се върне, не стори това в едномесечен срок от поканата без уважителни причини, се наказва с лишаване от свобода до пет години и с глоба до 4000 лв. Това наказание се налага и на онзи български гражданин, излязъл от страната с групов паспорт, който без уважителни причини не се върне с групата“ (*НК*, чл. 276, ал. 1, ал. 2).

На пръв безпристрастен поглед *Наказателният кодекс* от 2 април 1968 г. обособява и детайлизира посегателствата срещу социалистическата граница, но макар и в смекчен вид, в действителност продължава историческата тенденция на предходното комунистическо законодателство. Четири са важните промени в него: първо, деянието „бягство през граница“ вече не се намира сред престъпленията против обществения ред, а накрая на престъпленията против реда на управлението; второ, в съответствие с генералния социалистически принцип за смекчаване на наказателната репресия легалните санкции са намалени почти двойно; трето, не се преследва и не се установява юридическа отговорност за подготовката, опитването, улесняването, подпомагането и укриването на прекия извършител; и четвърто, за извършването на въпросното престъпление е предвидено и допълнително наказание, което следва лишаването от свобода: задължително заселване. И така се оказва, че за влизане или излизане през границите на страната без разрешение на властта наказанието вече е лишаване от свобода до пет години и глоба до 3000 лв. Съдът може да постанови и задължително заселване от една до три години.

Но с измененията и допълненията на *Наказателния кодекс* от 9 април 1982 г.⁴ сме свидетели на нов преобърнат властови ефект: за повторното извършване на въпросното деяние наказанието вече е лишаване от свобода от една до шест години и глоба до 5000 лв. Нещо повече, освен задължително заселване, съдът вместо глоба може да наложи конфискация на част или на цялото имущество на виновния. За подготовка към извършване на престъплението „бягство през граница“ наказанието е лишаване от свобода до две години или поправителен труд до една година. „Български гражданин, излязъл вън от страната с разрешение на надлежните органи на властта, който без уважителни причини не се завърне в страната в продължение на три месеца от изтичане на срока на разрешението, се наказва с лишаване от свобода до три години и глоба до 2000 лв. Съдът може да постанови задължително заселване, както и да замени глобата с конфискация“ (*ЗИДНК*, чл. 280, ал. 1, ал. 2). „Български гражданин, излязъл от страната с официално организирана група, който без уважителни причини не се върне групата, се наказва с лишаване от свобода до една година или с поправителен труд. Ако незавръщането продължи повече от три месеца наказанието е лишаване от свобода до три години“ (*ЗИДНК*, чл. 281, ал. 1, ал. 2).

Тук важният социологически въпрос е: какъв е познавателният смисъл на юридическото понятие „уважителни причини“, респективно кои причини наистина са неуважителни; дали всъщност не става дума за една властова тактика, създадена и функционираща в нормативен вид, чрез която социалистическото право посочва, разделя, филтрира и в крайна сметка, изключва „неблагонадеждните“ субекти.

⁴ Законът за изменение и допълнение на *Наказателния закон* е обнародван в Държавен вестник, брой 28 от 9 април 1982 г.

Да анализираме сега военните престъпления: какво представлява „бягството през граница“, извършено от хора в униформи, чест и достойнство, които носят оръжие. В *Наказателния кодекс* от 1956 г. подобно деяние се нарича само по един-единствен начин: „предателство“. „Който премине на страната на врага или премине в чужда държава се наказва с лишаване от свобода от двадесет години или със смърт“ (*НК*, чл. 341). Подобен всеобхватен и генерализиран състав не съществува в *Наказателния кодекс* от 1968 г., но в него откриваме едно специфично и конкретно деяние; един непосредствен начин на „отклонение от военна служба“: „Който без разрешение напусне пределите на страната или не се завърне в определения срок, ако извършеното не съставлява по-тежко престъпление, се лишава от свобода от три до десет години“ (*НК*, чл. 386, ал. 1). За подготовка или приготвяне на въпросния акт наказанието е до пет години. Ако това престъпление е извършено във военно време или в бойна обстановка, то е само едно: смърт. С измененията и допълненията на *Наказателния кодекс* от 9 април 1982 г. тук алтернативно е включено лишаване от свобода от двадесет години. На съда не е предоставена никаква друга възможност, освен по своя преценка да избира между смъртното и „безкрайното“ наказание.

Следователно нарушението на правилата за охрана и защита на държавната граница е изключително тежко престъпление срещу социалистическото общество. В това отношение *Наказателния кодекс* от 1956 г. е извънредно суров: за подобно деяние, без никакво значение дали то е извършено с умисъл, или по непредпазливост, наказанието е лишаване от свобода до пет години. Но ако същото престъпление се състои в самоволно изоставяне на охраняем обект или в „непокриване“ на определен участък от границата – от три до десет години. А когато са налице „особено важни случаи“, наказанието е лишаване от свобода за не по-малко от пет години или смърт.

Въпросната комунистическа наказуемост е възпроизведена, макар в смекчен вид, и в *Наказателния кодекс* от 1968 г.: „Лице от граничния наряд, което наруши правилата по охраната на държавната граница, се наказва с лишаване от свобода до три години. Ако деянието се е изразило в самоволно изоставяне или незаемане на охранявания обект или участък от държавната граница, наказанието е лишаване от свобода от една до осем години. За тези престъпления в особено тежки случаи наказанието е лишаване от свобода от три до петнадесет години“ (*НК*, чл. 392, ал. 1, ал. 2, ал. 3).

Междинно обобщение: съдържателна разлика в законовата кодификация на престъпното деяние „нарушение на правилата по охрана на държавната граница“ през 1956 и 1968 г. логически не съществува. Разликата, което само по себе си е значим факт, е единствено в размера на наказателното затваряне: в първия случай лишаването от свобода може да достигне до своя предел от двадесет години (като възможна алтернатива на смъртната присъда, която, ако наистина вярваме на закона, представлява „извънреден случай“), докато във втория – то може да бъде максимум до петнадесет години. Тази констатация е валидна и по отношение на предвидения минимум, с който се наказва отклонението от „правилно носене“ на военната служба и социалистическия дълг на всеки войник за защита на държавната граница.

Но сме свидетели и на един „противоположен“ социален процес: успоредно, изоморфно или циклично на концентрираната комунистическа наказуемост спрямо посегателствата срещу социалистическата граница е налице поредица от закони и нормативни актове, които на практика се опитват да компенсират, да балансират, да направят легитимно и приемливо за социалистическото общество екстремалното упражняване на наказателната власт върху престъплението „бягство зад граница“.

На първо място сред тях е *Закона за амнистия* от 11 ноември 1950 г.⁵, според който се освобождават от наказателна отговорност следните престъпления: излизане през границите

⁵ Законът за амнистия е обнародван в Държавен вестник, брой 266 от 11 ноември 1950 г.

на страната без разрешение от властта или с разрешение, но не през точно определените гранични места; излизане от страната на български граждани с общ групов паспорт и незавръщане с групата без уважителни причини; незавръщане в страната в двумесечен срок след отправената покана на български гражданин, който е излязъл с легално разрешение на властта, а също и напускане на страната без паспорт до 10 април 1948 г. От тази амнистия могат да се ползват само лицата, които вече са се завърнали или ще се завърнат доброволно в НРБ, най-късно до изтичане на шест месеца след влизането на закона в сила, без да се укриват от държавната власт, и които не са извършили измяна, предателство или шпионство. Завърналите се получават амнистия и за престъпленията: подготовка, опитване, подбуждане, улесняване, подпомагане или укриване на непосредствените извършители на въпросните деяния. Военните лица и приравнените към тях не попадат в полето на социално действие на подобно „освобождение“.

На второ място в тази безкрайна поредица е *Законът за изменение и допълнение на Наказателния закон* от 13 февруари 1953 г.⁶ Той е извънредно лаконичен и ясен: български гражданин, който до този момент е извършил престъпление против държавната граница на НРБ, се освобождава от изтърпяване на наказанието, ако се завърне в страната в шестмесечен срок.

На трето място е *Указ № 422* на Президиума на Народното събрание от 27 октомври 1953 г.⁷, с който единствено се продължава действието на посочения срок с дванадесет месеца. Всички български граждани, извършили посегателства срещу социалистическата граница, се освобождават от изтърпяване на наказание, ако се завърнат в НРБ преди изтичането на една година от деня на обнародване.

На четвърто място е *Указ № 329* на Президиума на Народното събрание от 9 ноември 1954 г.⁸ Неговото съдържание е особено вдъхновяващо за всеки социолог: „Президиумът на Народното събрание, вземайки под внимание обстоятелството, че много от българските граждани, извършили престъпление по член 155а от стария Наказателен закон и членове 275 и 276 от новия Наказателен кодекс, желаят да се завърнат в страната, но не са успели да уредят завръщането си в определения срок, за да им даде възможност да сторят това, постановява: Продължава действието на Указ № 422 на Президиума на Народното събрание от 27 октомври 1953 г. с още дванадесет месеца, като българските граждани, които са извършили посочените престъпления се освобождават от изтърпяване на наказанието, ако се завърнат в страната преди изтичането на този срок“ (*Указ № 329*, чл. 1).

На пето място по ред, но не и по значение, цел и обхват, се намира *Указ № 104 за освобождение от наказание лицата, извършили престъпление „бягство зад граница“* на Президиума на Народното събрание от 10 април 1956 г.⁹ С него за първи път в цялата история на комунистическото право се освобождава от юридическа отговорност не „обикновеното напускане“, а „изменническото или предателското бягство“ от НРБ, което според *Наказателния закон* от 13 февруари 1951 г. се наказва единствено със смърт, а според *Наказателния кодекс* от 10 февруари 1956 г. – със смърт или алтернативно с двадесет години лишаване от свобода. И така се оказва, че всеки български гражданин, който до обнародването на въпросния указ е извършил посегателство срещу социалистическата граница, както и военнослужещ или волнонаемен, който с предателска цел е избягал зад граница, се освобождава от изтърпяване на

⁶ *Законът за изменение и допълнение на Наказателния закон* е обнародван в „Известия“, брой 13 от 13 февруари 1953 г.

⁷ *Указ № 422* на Президиума на Народното събрание е обнародван в „Известия“, брой 86 от 27 октомври 1953 г.

⁸ *Указ № 329* на Президиума на Народното събрание е обнародван в „Известия“, брой 90 от 9 ноември 1954 г.

⁹ *Указ № 104 за освобождение от наказание лицата, извършили престъпление „бягство зад граница“* на Президиума на Народното събрание е обнародван в „Известия“, брой 29 от 10 април 1956 г.

наказание, ако доброволно се завърне в НРБ. На лицата, лишени от българско гражданство, които не са осъждани, то се възстановява по право; техните имоти, отнети в полза на държавата, се връщат в законни граници. При невъзможност – те се обезщетяват парично или чрез отстъпване на друга подходяща собственост.

На шесто място е изключително важният, поради неговото обратно действие и максимален обхват, *Указ № 298 за изменение на Указа за освобождаване от изтърпяване на наказание лицата, извършили престъпление „бягство зад граница“* на Президиума на Народното събрание от 26 април 1963 г.¹⁰ Да обърнем специално внимание: български гражданин, който от 9 септември 1944 г. до обнародването на указа е извършил престъплението „бягство зад граница“ по всички граждански и военни закони, действали през този деветнадесетгодишен период, се освобождава от изтърпяване на наказание, ако доброволно се завърне в НРБ. Нещо повече, лицата, свободно и съзнателно избрали отново Родината, се освобождават от изтърпяване на наказание и за други престъпления, извършени преди, по време или след бягството, с изключение на: диверсионни действия, убийство, квалифицирано убийство и въоръжен грабеж, придружен с убийство или с тежка телесна повреда, от която е последвала смърт. На същите по право се възстановява българското гражданство, а техните имоти, отнети в полза на държавата, се връщат в установените от закона граници. При невъзможност те се обезщетяват парично или чрез отстъпването на друга собственост. Народните съвети са длъжни да съдействат на завърналите се „бегълци“ преди всичко за тяхното устройване на подходяща работа.

На седмо място е *Законът за амнистия* от 8 септември 1964 г.¹¹ С него, по случай двадесет години от „всенародната победа на 9 септември 1944 г.“, заедно с редица други престъпления се освобождават от наказателна отговорност и всички деяния от единната категория „бягство зад граница“ (включително „бягството с цел предателство“, подготовката, опитването, подбудителството и недоносителството), извършени по гражданските и военните закони до 1 януари 1962 г. Но разбира се, при едно неизменно политическо условие: ако „изменниците“ или „бегълците“ вече са се завърнали или се завърнат в страната в срок от една година след влизането на закона в сила. В противен случай те не се ползват от тази амнистия, а и не биха могли, ако продължават да живеят в чужбина; те трябва да са на „разположение“ върху територията на НРБ, за да бъдат „освободени“ от наказателната власт.

На осмо място е *Законът за амнистия* от 8 ноември 1974 г.¹² Ето неговата политико-комунистическа аргументация: „През изминалите 30 години от победата на социалистическата революция в България нашия народ под ръководството на БКП постигна забележителни успехи във всички области на обществения живот. Изгради се морално-политическото единство на народа. Непрекъснато се повишава жизненото равнище на трудещите се. Нараства тяхното политическо и правно съзнание. Ръководейки се от принципите на социалистическия хуманизъм, както и от огромните възможности на нашето общество за поправка и превъзпитание на гражданите, избягали зад граница или излезли от страната с официално разрешение на органи на властта, но не завърнали се в определения срок, Шестото Народно събрание на основание на Конституцията на НРБ приема Закон за амнистия“ (ЗА, чл. 1). С него се амнистират престъпните деяния от единната категория „бягство зад граница“, извършени през последните десет години от български граждани по всички граждански и военни закони, при положение че вече са се завърнали или доброволно се завърнат в страната до 31

¹⁰ *Указ № 298 за изменения на Указа за освобождаване от изтърпяване на наказание лицата, извършили престъпление „бягство зад граница“* на Президиума на Народното събрание е обнародван в Държавен вестник, брой 33 от 26 април 1963 г.

¹¹ *Законът за амнистия* е обнародван в Държавен вестник, брой 71 от 8 септември 1964 г.

¹² *Законът за амнистия* е обнародван в Държавен вестник, брой 87 от 8 септември 1974 г.

декември 1975 г. Те се освобождават от юридическа отговорност, от изтърпяване на самото наказание и от допълнителните последици от осъждането. Конфискуваните вече имущества и събраните глоби по влезлите до момента в сила присъди не се връщат. Тази амнистия не се прилага по отношение на онези, които са лишени или са загубили българско гражданство.

Накрая на тази незавършваща комунистическа династия се намира *Закона за амнистия* от 10 юли 1981 г.¹³, а неговото общо съдържание буквално и пунктуално възпроизвежда разпоредбите на предходните два политически акта. С този закон се амнистират „престъпните бягства зад граница“, извършени от български граждани, ако те са се завърнали или ще се завърнат доброволно в страната до 31 декември 1983 г. Тези „невъзвращенци“ изцяло се освобождават от юридическа отговорност, от изтърпяване на наказанието и от последиците от осъждането. Същата дискурсивна логика последователно откриваме и в *Закона за амнистия* от 1 юни 1984 г.¹⁴

Суверенното решение на наказателната власт на комунистическия режим, каквото представлява всяка една „височайша“ амнистия, е оневинила изменническо-предателския характер на „посегателствата срещу социалистическата граница“.

Междинно заключение: на пръв поглед сме свидетели на две исторически тенденции, пронизващи от край до край социалистическото общество – от една страна, усилващата се спирала на упражняването на наказателната власт върху престъпното деяние „бягство зад граница“; от друга страна, периодичното и цинично нарастващо снизхождение на комунистически режим към „бегълците зад граница“. Важният социологически въпрос е: как те се пресичат, за да образуват общ властови ансамбъл, единна и неделима координатна система, в която наказание и амнистия, поправително затваряне и възнаграждаващо освобождаване, репресивна строгост и високомерна милост могат да съществуват заедно по непротиворечив начин.

Но не трябва да се заблуждаваме, че става дума за две различни исторически тенденции, разгръщащи се едва ли не в противоположни посоки. Точно обратното: свидетели сме на единна политическа технология, която функционира циклично и постъпателно и която се самоутвърждава на всяко следващо ниво. Принципът е следният: всеки път, когато изключителното нарастване на наказателната строгост през даден период от „развития социализъм“ достигне до един пределен и критичен праг, то трябва „милостиво“ да бъде компенсирано чрез поредното освобождаване от юридическа отговорност с инструмента на суверенното решение на амнистията, за да бъде направено обществено легитимно и приемливо. Единствено по този начин наказателната власт, която, регулирайки своя социален захват, в действителност препотвърждава сама себе си, може да се упражнява ефикасно. Другият път би бил историческа регресия: завръщане към безконтролния масов терор, характерен за периода на народната демокрация, с цел налагане на комунистическия режим у нас.

Да префокусираме гледната точка: от изследване на властовата конституция на държавната граница на НРБ, като извънредна територия на концентрирана наказателна намеса, към анализ на нормативните граници на социалния контрол върху „придвижването“ на българските граждани и върху „пребиваването“ на чужденците на територията на НРБ. Първият комунистически акт, който има за стратегическа цел да обхване властово и да регулира нормативно и двата процеса – „движението през граница“ на гражданите и на чужденците – е *Законът за паспортите и милиционерската контрола над чужденците* от 25 март 1948 г.¹⁵

¹³ *Законът за амнистия* е обнародван в Държавен вестник, брой 54 от 10 юли 1981 г.

¹⁴ *Законът за амнистия* е обнародван в Държавен вестник, брой 43 от 1 юни 1984 г.

¹⁵ *Законът за паспортите и милиционерската контрола над чужденците* е обнародван в Държавен вестник, брой 69 от 25 март 1948 г.

Какви са общите правила за българските граждани: паспортът е документ, който установява самоличността на приносителя му и дава право за преминаване през границите на страната; той е документ с международна валидност. Пътният лист (пасаван) е документ, който важи само за връщане в страната. Граничните билети се издават въз основа на подписано съглашение със съседна страна и служат за преминаване в нея, и то в точно определени случаи. Никой български гражданин не може да излезе извън границите на НРБ, ако няма паспорт и изходна виза или граничен билет. Преминаването през границите е позволено само през определени места, където паспортите и пътните листове подлежат на задължителна проверка. Всеки български гражданин, пристигнал в чужда държава, е длъжен незабавно да се представи в легацията или в консулството и да се запише в определени списъци. При положение че е налице пречка за личното му явяване, той е длъжен своевременно да ги уведоми писмено. Същото задължение е налице и когато в селището, в което се установява, няма българска институция или когато са налице „непреодолими пречки“ за непосредственото му представяне. При напускане на чуждата страна всеки български гражданин е длъжен незабавно и писмено да уведоми легацията или консулството. Ако българското правителство сключи на основата на принципа на взаимността съглашение за премахване на подобни формалности с някоя друга държава, гражданите на двете страни се освобождават от тези задължения.

Какви са видовете паспорти на социалистическите граждани? Паспортите биват: обикновени, служебни и дипломатически; те, а също и пътните листове и граничните билети, могат да се издават на всяко отделно лице, семейство или група. Паспортите важат от датата на издаването им до края на срока, който е показан в тях и който не може да бъде по-дълъг от пет години. Срокът на граничните билети се фиксира със специална наредба, ако не е определен с международно съглашение. Паспортите се издават за една или няколко държави.

Каква е формалната процедура по издаване, продължаване и подновяване на паспортите? Отговорът на този въпрос е изключително важен, защото той пряко ни отвежда към онези категории български граждани, които са обект на специален контрол, следователно на наблюдение, регистриране и надзор. А те са три: паспорти не се издават на малолетни, които нямат писмено разрешение от своите родители; на запрети, душевноболни или умствено разстроени, които нямат писмено разрешение от настойниците или попечителите си; и на граждани, чието „пътуване е безполезно или вредно за страната“. Вероятно всеки би разбрал тоталната забрана, наложена върху „излизането зад граница“ на първите пет от групи: „малолетните“, „арестуваните и осъдените“ и „душевноболните и умствено разстроените“. Но какво бихме могли да кажем за останалите две категории, чието пътуване е „безполезно или вредно за страната“. Какво означава „безполезно“ и какво „вредно“? Полезно – от каква гледна точка? Невредно – в какъв смисъл? И как наистина да знаем дали едно „отиване в чужбина“ ще донесе полза или няма да нанесе вреда на кого ...? – на НРБ. Свидетели сме на властови филтър, през който при определени политически обстоятелства преминава всеки български гражданин, преди да бъде преценен за „(не)благонадежен“, за да напусне, макар и временно, родната страна.

Но заедно с това са налице и една всеобхватна забрана, и една „наказателна“ процедура. Всеобхватната забрана: всички български граждани, които притежават паспорти, след като се завърнат в НРБ, са длъжни да ги предадат на „съхранение“ на милиционерските власти. „Наказателната“ процедура: паспортите, издадени на български граждани, които временно се намират в чужбина, могат да бъдат отнети със заповед на министъра на вътрешните работи или по решение на легациите и консулствата в онези случаи, когато това се налага от „интересите на страната“. Лицата, на които е отнет или обезсилен въпросният документ, се уведомяват и те са длъжни да се завърнат на територията на НРБ с пътни листове.

Най-накрая е налице една тройна защитна технология, или технология за сигурност, която фактически и практически прави невъзможно „излизането зад граница“: български гражданин, който притежава паспорт, не може да напусне НРБ, без да притежава милиционерска виза. Българските граждани в страната получават чужди визи от МВР, а онези в чужбина – от легациите и консулствата. Следователно, за да „прекратиш“ легално границите на НРБ: първо, трябва да разполагаш с валиден личен паспорт, който се издава единствено от милиционерската власт; второ, да притежаваш изходна българска виза, която отново се издава от милиционерската власт; трето, да имаш и входна чужда виза за съответната страна, която на свой ред е под прекия контрол на милиционерската власт. В подобен случай трябва ли да се учудваме, че именно престъплението „бягство зад граница“ е в самия репресивен център на упражняването на наказателната власт от комунистическия режим?

Какви са общите правила за чужденците? Чужд поданик не може да влезе в НРБ, ако не притежава валиден паспорт, пътен лист или граничен лист, издаден от властите на неговата държава и заверен с виза от българските власти. Той има право да напусне страната, ако срещу него няма възбудено наказателно преследване или не е длъжен да отговаря по законно задължение. Преминаването на държавните граници е разрешено само през точно определени пропускателни пунктове, където чужденците представят паспортите си за задължителна проверка.

В какво се състои милиционерската контрола над чужденците? Всеки един от тях, който влезе в НРБ, е длъжен незабавно да се регистрира, включително и онези с транзитни визи за преминаване. Регистрацията се извършва от милиционерските управления и граничните власти. Всеки чужденец е длъжен да се яви за регистрация в мястото, което му е определено във визата за пребиваване в страната. Чужденците, които работят в НРБ, трябва да представят и удостоверение от ресорните власти или от съответните предприятия. Всеки, който премине държавната граница, без да спази разпоредбите на закона, правилниците и разпорежданията, издадени въз основа на него, задължително бива регистриран в специален списък на МВР. Бежанците се регистрират при граничните власти, а ако бъдат допуснати в страната – по особена процедура. Преди изтичане на срока на визата всеки чужденец е длъжен да напусне НРБ; ако той не го направи, принудително се изпраща зад българската граница.

Какво „трябва да правят“ чужденците на територията на НРБ? Те са длъжни да спазват разпоредбите за движението, пребиваването и местожителството, както и всички закони и наредби в страната; да носят своя паспорт и разрешително; при загубване или повреждане да притежават дубликат. При официално прекратяване на срока на разрешителното за пребиваване на всеки чужденец се предоставят до седем дни, за да напусне територията на НРБ; в противен случай – той принудително се изпраща от милиционерската власт зад българската граница.

Междинно обобщение: милиционерската, или съвкупно наказателната власт, извънредно внимателно наблюдава, регистрира и контролира полето на придвижване на българските граждани в чужбина и полето на пребиваване на чужденците в НРБ. Но за да прави това ефективно, тя фактически дублира движението на хората с постоянната циркулация на самоличности под формата на (не)валидни документи: паспорти, визи, разрешителни, пътни листове, гранични билети. Може обаче да се заблудим, ако помислим, че тя контролира преди всичко държавните граници на страната, в двете посоки, навътре и навън: „Преминаването е разрешено само през определените гранични места, където паспортите на гражданите и на чужденците подлежат на задължителна проверка“. Точно обратното: нейният поглед е постоянно буден и гледащ, той наблюдава и се опитва да обхване от един централен пункт, от край до край, и следователно изчерпателно „движението“ на чужденците по цялата територия на страната и „движението“ на българите по територията на целия свят. Разбира се, че това в

действителност е невъзможно: поради тази причина основният инструмент, който милиционерската власт използва (освен изискването за наличие и валидност на документ), е процедурата на задължителната „регистрация“ и базата данни на „регистъра“. Всеки български гражданин, пристигнал в чужда държава, е длъжен незабавно да се яви в легацията и да се впише в съответните списъци. Всеки чужденец, който влезе в НРБ, е длъжен незабавно да се регистрира, дори и онези с визи за транзитно преминаване. Всеки, който премине границата, без да спазва разпоредбите на закона, правилниците и разпорежданията, задължително бива регистриран в специален списък на МВР. И накрая, наказанието за български гражданин, който няма валиден документ и лична регистрация, е „отнемане на паспорта“, а на чужденец – „изпращане зад граница“. Накратко, за да е пределно ясно: българите – единствено и само в НРБ, чужденците – където искат... но не и в НРБ.

Да прехвърлим двадесет години: *Указът за личните паспорти и адресната регистрация на гражданите в НРБ* е обнародван на 6 декември 1966 г.¹⁶ В условията на класическия социализъм той цялостно регламентира нормативните граници на социалния контрол върху „придвижването“ и „закрепеността“ на българските граждани вече не в чужбина, а на територията на страната. Според него основният документ за самоличност на гражданите на НРБ е личният паспорт, издаден от органите на МВР, а военнослужещите задължително получават документ за самоличност от МНО. Всеки български гражданин, който е навършил шестнадесет години, е длъжен да има личен паспорт. Подобен документ не се издава на лицата, поставени под пълно запрещение. Гражданите са задължени постоянно да носят личните си паспорти и при поискване от органите на властта да ги представят, за да удостоверят своята самоличност. Личен паспорт може да се иземе само от орган на властта на законно основание. Всеки гражданин на НРБ, който притежава такъв документ, е длъжен да се регистрира адресно в населеното място, където пребивава. Всички чужденци, без значение дали са временно, или постоянно пребиваващи в НРБ, са задължени да се регистрират адресно.

Да допълним социологическата перспектива: *Законът за пребиваване на чужденците в Народна Република България* е обнародван на 28 ноември 1972 г.¹⁷ Той определя условията и реда, при които те могат да влизат, пребивават и напускат територията на страната. Всеки един чужденец може да влезе легално в НРБ само ако притежава задграничен паспорт и разрешение от милиционерската власт. Задължителните входни и транзитни визи се издават от българските дипломатически и консулски представителства. Влизането в страната се извършва единствено през определени гранични контролно-пропускателни пунктове. Достъп до територията на НРБ може да бъде отказан на онзи чужденец: който с действията си е поставил в опасност сигурността или интересите на българската държава или за когото има данни, че действа против сигурността или интересите на страната; който със своите действия е злепоставил българската държава или е уронил престижа и достойнството на българския народ; за когото има данни, че иска да влезе в страната, за да извършва престъпления или нарушения на обществения ред и спокойствие; който вече е извършил митническо или валутно престъпление или административно нарушение, подлежащо на наказание по българските закони; който е бил експулсиран или екстрадиран от страната; който е нарушил разпоредбите на действащия закон или правилника за приложението му; който може да разпространи тежка заразна болест; който няма осигурена издръжка за времето на пребиваването си в страната.

Разрешение за временно пребиваване на територията на НРБ се издава от МВР; чужденците са длъжни да се регистрират адресно в милиционерските служби по реда, който се

¹⁶ *Указът за личните паспорти и адресната регистрация на гражданите в НРБ* е обнародван в Държавен вестник, брой 95 от 6 декември 1966 г.

¹⁷ *Законът за пребиваване на чужденците в НРБ* е обнародван в Държавен вестник, брой 93 от 28 ноември 1972 г.

прилага за българските граждани, и то не по-късно от един ден след влизането си. Онези от тях, които вече са преминали държавната граница, без да са спазили разпоредбите на действащия закон и правилника за неговото приложение, биват регистрирани в специален списък, за да бъдат държани „под око“.

Всеки чужденец, влязъл легално в НРБ, може да се придвижва навсякъде по територията на страната с изключение на граничните райони и забранените зони, за чието посещение е необходимо да получи разрешение от МВР според процедурата, установена за българските граждани. По съображения за запазване на сигурността и обществения ред милиционерската власт може да ограничи местопребиваването на чужденците в някои региони или населени места.

Всеки чужденец е длъжен да напусне територията на НРБ след изтичане на срока на неговото разрешение. Излизането се осъществява само през определени пропускателни пунктове при наличието на валиден задграничен паспорт. Никой чужденец не може да напусне страната, когато официално е „доказано“, че: срещу него е възбудено наказателно преследване за извършено престъпление; осъден е на лишаване от свобода или поправителен труд, когато не е изтърпял наказанието; дължи заплащането на глоба или на парично задължение към българската държава; осъден е с влязла в сила присъда да заплати обезщетение или подобно задължение към физическо или юридическо лице; има задължение да осигурява издръжка на малолетен. Ако съществуват реални гаранции, че чужденецът ще изпълни своите финансови задължения, то може да му се разреши да напусне българската територия. На онзи, който няма възможност да погаси собствените си „дългове“, се посочват определени населени места за живеене и му се предлага подходяща за него работа.

Всеки чужденец, на когото е отнето законното право на пребиваване в НРБ и не напусне страната в определения срок, се счита за незаконно пребиваващ и може да бъде експулсиран. Когато на експулсирания се откаже достъп до държавата, в която трябва да влезе или да премине, или когато не може да заплати необходимите разходи, той се установява в определено населено място на българската територия. Чужденец, който е заселен на определено местоживее у нас, може да го напусне единствено с разрешение на органите на МВР.

Обобщено заключение: в самия център на социалистическата икономика на наказателната власт в НРБ стоят два въпроса, които изграждат обща координатна система – въпросът за „населението“ и въпросът за „територията“ – и следователно за „движението“ на българското население, сред което се намират чужденци, и за „защитата“ на българската територия, на която пребивават чужденци. А проблемът е свързан с идеалната възможност за пълна видимост на всички възможни субекти от един всекидневен милиционерски поглед, който бива ръководен, координиран и централизиран от властовите инстанции на комунистическия режим: целта е да се осигури постоянен надзор, който е и всеобхватен, и индивидуализиращ, като педантично бъдат отделени индивидите, подлежащи на постоянно наблюдение, задържане и наказване. Накратко, става дума за една промислена политика на географското пространство, за едно обхващане на пространството от политическата технология. Формулата наистина е исторически и логически стара: тя е „власт чрез прозрачност“, подчиняване чрез „осветяване“ на цялата територия и господство чрез „регистраване“ на цялото население. И властта в действителност е устроена като машинария, функционираща чрез поредица от сложни механизми и междинни предавки, при което определящо е „мястото“, което всеки един индивид – всеки българин и всеки чужденец – заема в това социално конструирано чрез държавни граници национално пространство. В крайна сметка става дума за точно определен комунистически диспозитив на сигурност; за промислена наказателна политика, която функционира чрез тоталното управляване на цялото население върху цялата територия. Политическата задача е да се очертаят потенциалните опасности: откъде произтичат те, в какво

се състоят, каква е сравнителната им сила, коя е най-голямата, коя е най-малката? Именно поради това е необходима Народната милиция, като специфична съвкупност от властови техники за управление, която чрез низходящ континуитет на постоянна свързаност и докладна предаваемост на наказателната власт ще наблюдава, ще следи и ще регистрира всички опасни „пребивавания“ и рисковани „придвижвания“ по цялата държавна територия на НРБ: преди всичко евентуалното „движение“ на население в граничните райони и защитените зони, но най-основно възможните заплашителни „смесвания“ между българи и чужденци.

Литература

- Закон за амнистия.* Обнародван, ДВ, бр. 266 от 11.11.1950 г.
- Закон за амнистия.* Обнародван, ДВ, бр. 71 от 8.09.1964 г.
- Закон за амнистия.* Обнародван, ДВ, бр. 87 от 8.11.1974 г.
- Закон за амнистия.* Обнародван, ДВ, бр. 54 от 10.07.1981 г.
- Закон за амнистия.* Обнародван, ДВ, бр. 43 от 1.06.1984 г.
- Закон за българското гражданство.* Обнародван, ДВ, бр. 70 от 8.04.1948 г.
- Закон за българското гражданство.* Обнародван, ДВ, бр. 79 от 21.04.1968 г.
- Закон за граничната милиция.* Обнародван, ДВ, бр. 195 от 27.08.1946 г.
- Закон за задграничните паспорти.* Обнародван, ДВ, бр. 92 от 13.11.1969 г.
- Закон за изменение и допълнение на Наказателния закон.* Обнародван, ДВ, бр. 80 от 7.04.1948 г.
- Закон за изменение и допълнение на Наказателния закон.* Обнародван, ДВ, бр. 182 от 11.11.1948 г.
- Закон за изменение и допълнение на Наказателния закон.* Обнародван, „Известия“, бр. 13 от 13.02.1953 г.
- Закон за изменение и допълнение на Наказателния закон.* Обнародван, „Известия“, бр. 90 от 10.11.1953 г.
- Закон за изменение и допълнение на Наказателния кодекс.* Обнародван, ДВ, бр. 28 от 9.04.1982 г.
- Закон за народната милиция.* Обнародван, ДВ, бр. 69 от 25.03.1948 г.
- Закон за народната милиция.* Обнародван, ДВ, бр. 89 от 9.11.1976 г.
- Закон за паспортите и милиционерската контрола над чужденците.* Обнародван, ДВ, бр. 69 от 25.03.1948 г.
- Закон за пребиваване на чужденците в НРБ.* Обнародван, ДВ, бр. 93 от 28.11.1972 г.
- Конституция на НРБ.* Обнародвана, ДВ, бр. 284 от 5.11.1947 г.
- Конституция на НРБ.* Обнародвана, ДВ, бр. 39 от 18.05.1971 г.
- Наказателен закон.* Обнародван, ДВ, бр. 40 от 21.02.1896.
- Наказателен закон.* Обнародван, „Известия“, бр. 13 от 13.02.1951 г.
- Наказателен кодекс.* Обнародван, „Известия“, бр. 12 от 10.02.1956 г.
- Наказателен кодекс.* Обнародван, ДВ, бр. 26 от 2.04.1968 г.
- Ненов, И. 1954. *Същност и значение на наказателния закон на НРБ.* Наука и изкуство: София.
- Указ за личните паспорти и адресната регистрация на гражданите на НРБ.* Обнародван, ДВ, бр. 95 от 6.12.1966 г.
- Указ за народната милиция.* Обнародван, ДВ, бр. 57 от 15.04.1956 г.

Указ № 422 на Президиума на Народното събрание. Обнародван, „Известия“, бр. 86 от 27.10.1953 г.

Указ № 329 на Президиума на Народното събрание. Обнародван, „Известия“, бр. 90 от 9.11.1954 г.

Указ № 104 на Президиума на Народното събрание за освобождаване от изтърпяване на наказание лицата, извършили престъпление „бягство зад граница“. Обнародван, „Известия“, бр. 29 от 10.04.1956 г.

Указ № 298 на Президиума на Народното събрание за изменение на Указа за освобождаване от изтърпяване на наказание лицата, извършили престъпление „бягство зад граница“. Обнародван, ДВ, бр. 33 от 26.04.1963 г.

Указ № 1670 за Държавна сигурност. Обнародван, ДВ, бр. 65 от 27.05.1974 г.

РОЛЯТА НА КАТАЛОЗИТЕ КАТО ИНСТРУМЕНТ НА КОЛЕКТИВНАТА ПАМЕТ ПРИ СЪХРАНЯВАНЕТО НА СЪБИТИЯ В ОБЛАСТТА НА ИЗКУСТВОТО: ИЗГРАЖДАНЕ И ПОДДЪРЖАНЕ НА НАРАТИВИ ОКОЛО ПРОВЕДЕНИ ИЗЛОЖБИ

Петя Чалъкова

Резюме: В настоящата статия се разглежда въпросът каква е ролята на колективната памет, когато се извършва публично запазване и опазване на знанието за проведени културни събития – изложби на съвременно изкуство, посредством колективните спомени. Разглежданите теми са свързани с това какви са основните характеристики и функции на колективната памет. Проследява се участието на каталозите като своеобразен архивен инструмент, който е в подкрепа на легитимацията на колективната памет. Тяхното значение е пречупено през идеята за запазване дори и на темпорални предмети на изкуството. Веднъж видени и запомнени от публиката и втори път запечатани и отпечатани в каталожно издание, тези творби, макар и времево ограничени, продължават да съществуват както в колективното съзнание, така и в културния архив на локално и понякога глобално ниво. През тази призма се разглежда ролята на колективната памет като ключова за съхранението на конкретно знание за даден период, който е безвъзвратно отминал и невъзможен за архивиране посредством друг инструментариум.

Ключови думи: Колективна памет, културна памет, съвременно изкуство, каталог, изложби, общностни спомени, пропагандни послания.

THE ROLE OF CATALOGUES AS INSTRUMENTS OF COLLECTIVE MEMORY WHEN ARCHIVING ART EVENTS: CREATING AND SUSTAINING NARRATIVES AROUND EXHIBITIONS

Petya Chalykova

Abstract: The article examines the question of what is the role of collective memory when the public preservation and protection of knowledge about held cultural events – exhibitions of contemporary art, is carried out through collective memories. The topics covered are related to what are the main characteristics and functions of collective memory. The participation of catalogs as a kind of archival tool that supports the legitimation of collective memory is traced. Their meaning is seen through the idea of preserving even temporal artworks. First hand seen and remembered by the public and a second time sealed and printed in a cataloged edition, these works, though temporally limited, continue to exist, both in the collective consciousness and in the cultural archive on a local and sometimes global level. Through this prism, the role of collective memory can be read as key to the storage of specific knowledge for a given period, which is irretrievably past and impossible to archive using any other toolkit.

Keywords: Collective memory, cultural memory, contemporary art, catalog, exhibitions, community memories, propaganda messages.

Колективната памет

Понятието „колективна памет“ остава в същината си амбивалентен термин, тъй като е сравнително нов и все още не е получил стабилна фиксация в социалните науки. Понятието разчита на редица теории и се опира на трудовете на мислители както от края на XIX в., така и от най-модерно време. При употребата на понятието могат да се срещнат цитати от трудовете на Фридрих Ницше, Зигмунд Фройд, Пиер Бурдийо, Алфред Шулц, Пиер Нора, Алейда Асман, Морис Халбвакс, Франсоа Артог и още много други.

Не можем да говорим за едно фиксирано понятие, казва също професорът от Австралия Паула Хамилтън (Hamilton, 2018), която разглежда въпроса през две перспективи на групата. Едната е гледната точка на това дали колективът да съхранява във и през поколенията паметта за събития, които имат задача да предават натрупано знание, не задължително в хронологичен порядък. Другата гледна точка е през погледа на правителството, което пък се грижи да не бъдат забравени важни елементи от историческия поток. Чрез различни социални и културни събития се прави „напомняне“ за тези съществени за колективния облик и живот елементи от историята (Hamilton, 2017). Именно от тук следва и друга важна характеристика на колективната памет – нейната селективност. Много малко са примерите, в които споменът е предизвикан и се поддържа през нанесени от дадена група щети, или с други думи, идеята за групата в ролята на „злодей“ се избягва в поддържаната структура на колективната памет. Тук много силно изключение прави немската традиция и извикването на спомените за Холокоста. Но дори и в този случай събирането, анализирането, признаването, стопанисването на спомени и свидетелства отново се прави с цел да се укрепи духа на колективната памет (Assmann, 2017). В този специален случай паметта на една група от хора следва да бъде конфронтирана, оценена и дори класифицирана във взаимоотношенията с друг и дори други колективи и общества, и то не само от едно поколение, но и много напред във времето. Подобно на тази перспектива е и работата на японския художник Йошио Ширакава върху Олимпийските игри в Токио през 2021 г. (Shirakawa, 2021).

Глобалното внимание към Олимпийските игри в Япония повиши осведомеността за историите и липсата на истории в рамките на културните разкази около Игрите. Например, когато кметът на Хирошима поиска от Международния олимпийски комитет да спази минута мълчание на 6 август, за да отбележи годишнината от атомната бомбардировка над Хирошима през 1945 г., молбата беше отхвърлена. От МОК обясниха, че тяхната политика е да признаят тази история на церемонията по закриването. Това отразява опит за систематично „управление“ на колективни културни разкази под блясъка на олимпийските прожектори. За много хора в Япония животът все още се оформя от тези премълчани истории – мнозина страдат от спомени за миналото и се борят да се изправят пред него и да го осмислят. Тъй като глобалното внимание се измества от Япония, тези истории остават непроменени и силни.

Настоящата изложба на Йошио Ширакава изследва сложния терен на колективната памет. Работата на Ширакава копае дълбоко, задавайки трудни въпроси за реалността на Азиатско-тихоокеанската война, атомните бомби, които бяха пуснати в Япония през 1945 г. (Mori, 2021)¹.

¹ Прев. мой. Оригинален текст: Global attention on the Olympics in Japan has heightened awareness of the histories, and absences of histories, within cultural narratives surrounding the Games. For example, when the Mayor of Hiroshima asked the International Olympic Committee to observe a minute of silence on 6th August to commemorate the anniversary of the atomic bombing of Hiroshima in 1945, the request was refused. The IOC explained that their policy was to acknowledge this history in the closing ceremony. This reflects an attempt to systematically ‘manage’ collective cultural narratives under the glare of the Olympic spotlight. For many people in Japan, lives are still shaped by these hushed histories – many suffer from memories of the past and struggle to face and make sense of it. As global attention shifts away from Japan, these histories remain, unchanged and powerful.

Голямото международно събитие, каквото е Олимпийските игри, повод за гордост и обединяване на колективните усилия по посока на „геройския наратив“ за успех, събужда у художника много въпроси, свързани с начина, по който се контролира колективната памет, използвайки силните емоции, които се произвеждат в групата, попаднала под общия интерес на Игрите. Йошио Ширакава избира да направи изложба на свои стари рисунки, които разглеждат военните действия между САЩ и Япония от 1945 г. в контрапункт със „славната Олимпиада“ от 1964 г., която е останала в съзнанието на японската нация като голямо, успешно, значимо събитие, с провеждането на което японците се гордеят. Разиграването на общи ценности, обмяна на култури и сблъсък на тези два напълно противоположни спомена – единият травмиращ, другият прославящ колектива, са в основата на изложбата. Интересен момент от тази изложба е, че представените творби не са нови, но до момента на изложбата в галерия „Маруки“ те не са били одобрявани за показване в други институции, най-вече поради историческия им характер и напомнянето за травмиращите събития от Тихоокеанска война. Това поражда и въпроса какво е „общоприето“ и какво не в рамките на колективната памет и в този смисъл какви са границите на управлението на културните разбирания през политическите влияния и демократизацията на паметта, както казва самият Ширакава в интервюто си за *AAUK* в *Remembering Collective Memories and Art*.

Надеждите, че с новите медии и дигиталните технологии ще настъпи този желан момент на демократизация и освобождаване от силното политическо влияние върху колективната памет, както и нейното оформяне или реструктуриране, обаче се оказват силно разочаровани за изследователя Йошитака Мори, в аспект както в творческата, така и в научната общност. Социалните медии се оказват още по-силно под влиянието на алгоритми и диктовка. Още повече те се оформят и като антагонистично поле на диалога, който преди това е бил избягван, казва д-р Йошитака Мори (Mori, 2021). Това не само влияе върху реструктурирането на колективната памет, и то като увеличителна лупа, но и измества дискурса в посока на „речта на омразата“, негативните образи, обвинителния характер и съденето в исторически план, но не задължително в хронологичен такъв. Именно тук се поражда и една от основните опасности, пред които днес е изправена колективната памет. Тя не просто може да бъде заличена, но и да бъде напълно лесно и незабелязано пренаписана, преразказана по различен начин, по различен алгоритъм, който да измени фокуса и смисъла на запомненото и предаденото съобщение. Това пренаписване може да доведе до смяна на ролите в наратива – на добрите и лошите герои, и съответно поколенията след това да получат изменена ценностна система, по която изграждат новите наративи. С други думи, съвременните технологии могат лесно да направят от черното бяло и от бялото черно, ако те биват използвани като единствен инструмент и оставени без контрола на колектива, воден от запазените паметни архиви. Паметта не може да бъде фиксиран обект на съзнанието, който, подобно на книга, удобно разположена на полиците в библиотеката, да извикваме всеки път, когато ни потрябва, точно напротив. Паметта има свойството да бъде интерпретиращ акт, при който значението и смисъла на миналото следва да бъде отново и отново преговорено или договорено между индивидите, затова колективът има нужда от референтен знак, някакъв инструмент, който да посочва ограничението на даденото събитие и да верифицира неговото запомняне под определен наратив. Тази слабост на архивирането на знание посредством колективния спомен е добре известна в работата на медиите, политиката и в много случаи изкуството. Всички те имат интерес да повлияят на тези „преговори“ при формирането на наратива, особено когато следва да се наложат фундаментални културни промени в разбиранията на колектива вследствие на проведения диалог. Този тип намеса често се разглежда като пропаганда (не по необходи-

Yoshio Shirakawa's current exhibition explores the complex terrain of collective memory. Shirakawa's work digs deep, asking difficult questions about the reality of Asia Pacific War, the atomic bombs that were dropped in Japan in 1945.

мост с негативна конотация), която изиграва своята роля във формирането и изграждането на нови наративи, добавянето на нови системи от ценности, дооформяйки или изцяло изменяйки именно структурата на колективната памет, а оттам бъдещите му действия и разбирания (Знеполски, 2001). В този процес обаче колективът не е безучастен. Негова задача остава да зададе доминиращите наративи и да избере инструментариума, с който ще ги утвърждава или отхвърля, според активните и функциониращи в неговата общностна система правила.

Културната памет е характерна за групите, колективите и обществата (Асман, 2001). Поради това тя може да надхвърля националните граници и още повече да обхваща дълги периоди от историческото време. Културната памет остава неутрална по отношение на хронологично протичащото време до момента на настъпване на необичайно събитие или акт, който може да има силно въздействащ характер върху групата. Този акт може да бъде както силно травмиращо събитие, което да измени наратива, така и източник на гордост и позитивна нова енергия, с която отново да се измени наративът. Оформянето на колективната памет става с помощта най-вече на силно изяви културни и социални събития и обекти, които имат ярко отражение върху дадената група, а крайната цел следва да е създаването на културна устойчивост и благоденствие за групата. Носители на културната памет могат да бъдат паметници, произведения на изкуството и културата, като книги, периодични издания и други перформативни акции, включително творби от киното, театъра и музиката. Чрез тях най-добре може да се уловят настроенятия на момента, като те правят моментна снимка на общността и групата, която засягат. (Meretoja, 2021) В перспективата на новото време и особено след въвеждането на технологичните промени, дигитализирането на знанието и автоматизирането на някои социални дейности, новите практики за припомняне, както посочихме и по-горе, се оказват ключов играч в полето на формиране и изменение на колективната памет.

Колективната памет е понятие, с което работи най-вече Морис Халбвакс (Халбвакс, 1996). Той открива в своята теория, че спомените на индивида са свързани със спомени на групата, като понякога са в синхрон с тях, или с други думи, индивидуалните спомени получават *обществено апробиране*, а понякога са в дисонанс. Групата укрепва във вътрешните си социални взаимоотношения благодарение на споделена, общопризната и общовалидна за индивидите от тази група колективна памет.

„Независимо че колективната памет черпи силата и трайността си от това, че има за носител съвкупност от хора, то именно индивидите са тези, които си спомнят в качеството си на членове на дадена група. ... Индивидуалната памет представлява уникална свързаност между различни потоци на паметта, които се обуславят от рамките задавани от различните групи, към които принадлежи индивидът. Колективната памет е винаги конкретна. Тя е обвързана с определена група и е ограничена в пространството и във времето. По това тя се различава от историческата памет. Докато колективната памет се основава на конкретни връзки между хората от конкретни среди и реконструира миналото по неповторим и несравним начин, историческата памет като един вид „ничия“ памет представя събитията от миналото така, че те да бъдат сравними помежду си, „подобно на вариации на една или няколко теми“. Историческата памет предполага един вид неутрализиране на колективната памет.“ (Тодоров, без дата).

Тук не може да не споменем и Пиер Нора, който така добре разграничава историческата памет от колективната (Нора, 2004). По своята структура колективът има определяща социална функция както по отношение на въпросите, свързани с всекидневния живот, така и по отношение на спазването на традициите, изпълнението на религиозните практики, създаването на нови събития. Той не би могъл да функционира като обективен исторически запис (Богданов, 2006). Тълкуването, осмислянето, историзирането на времето, което колективът обитава, се рамкира и интерпретира от самата група и с помощта на това рамкиране се преживява, запомня и предава от индивидите. Подобно рамкиране на житейските събития в ми-

налото са извършвали преданията и приказките. Във време без систематизация на знанието, без учебници и без архивиращи стандарти именно приказките и преданията са запазвали посредством колективната памет славните времена и неизбежните уроци на времето – *геройствата и поуките*.

Но нека вземем един съвременен пример, в който поуките от миналото не успяват да изпълнят функцията си в културен план по модела на различните „режими на историчност“ (Артог, 2003), в които ние отново и отново се опитваме да разберем какво всъщност е историята, и в това съотношение и нашата присъственост в нея. Става дума за културно събитие със силно социален характер каквото е пристигането на „Сейнт Николас и неговият верен спътник Цварте Пит“ (Saint Nicholas или Свети Никола, играещ ролята на Дядо Коледа в някои държави на Запад, и по-специално в Нидерландия, и черно момче, което го съпровожда). По традиция и по приказни истории² двамата герои пристигат всяка година в празничните почивни дни около 6 декември и обикалят градовете, създавайки весело настроение. По правило тази традиция се свързва с позитивни емоции в колективната памет, но през последните години особено внимание беше обърнато на произхода на героя на „Цварте Пит“ (Черният Пит). Задълбочаващото се недоволство от началото на 2010 г. насам обаче налага промяна на наратива в историята на „спътника“, който в исторически план и чисто фактологически е по-скоро „роб“, отколкото „доброволен спътник“, но взаимоотношенията между героите са само и единствено позитивни, затова колективът не осъжда гласно Свети Никола за избора му на помощник. Все пак цветът на лицето на Черния Пит става с времето все по-притеснителен и през 2021 г. официално се предлага заменянето на „черното“ име с нарицателно за „намазано в сажди“³ лице. Съответно причината за черното лице на Пит вече не е неговият произход, а преминаването му през комините със сажди. Колониалната история на Нидерландия е неоспорим исторически факт. За действията на нидерландските колонизатори обаче малко се разказва и малко се говори в публичното пространство. Въпреки че колективният спомен е налице, наративът по-скоро отсъства, тъй като е част от „срамния“ период, в който колективът е бил в ролята на „злодеят“. Въпреки това дългът към колонизираните народи все още се изкупва и изплаща по различни политически, културни и икономически начини. Заличаването на Черния Пит и неговата подмяна с момчето в саждите, а от тази година дори и в златен вариант (множество кукли на Черен Пит от златен плат лесно могат да се видят по магазините и книжарниците) е именно такъв опит да се заличи един наратив и да се подмени с нов.

Ако се върнем по нашите земи, можем да вземем още много такива сходни примери. Особена гласност в последно време се дава на темата за премахването на паметниците, построени по времето на социализма, така наречените „съветски паметници“, като дори за заличаването на тази част от културната памет системно се използват примери от други общности, други държави с донякъде сходна история, които са извършили конкретни действия във връзка с техния културен наратив. Тук идва важният въпрос за това, дори и да бъдат заличени тези примери от историята, които разказват за традиции, култури и практики на колектива поколения наред, дали те ще бъдат забравени и дали наистина би настъпила промяна в ценностната система само чрез подмяна на наратива, чрез заличаване на спомена. Или напротив. Едно такова действие ще доведе колектива до дисонанс, който от своя страна може да породи създаването и улягането на травми в бъдещите поколения. Решението на този въпрос се крие именно в инструментариума, с който колективът би могъл да си служи (Нора, 2005). Един

² Най-ранната известна илюстрация на героя идва от книга от 1850 г. на амстердамския учител Ян Шенкман, в която той е изобразен като черен мавр от Испания.

³ Sooty Piet на английски език и Roetveegpiet на нидерландски

такъв полезен и работещ и до днес инструмент е каталогът, за предпочитане под формата на книжно тяло, но с напредването на демократизацията и дигитализацията на знанието⁴ все по-популярен става неговият електронен формат.

Ролята на каталога

От натрупания през годините опит в културния мениджмънт ми прави впечатление, че каталозите, които обикновено съпровождат събитията от света на изкуството, невинаги се разпознават като необходими. Много често те се разглеждат като излишен разход, който най-добре да се спести, а и с новия модел за по-устойчив начин на живот ще се спести също известно количество хартия, токсични бои, лепила, електроенергия за отпечатването му, разправии по разпространение, транспортни разходи и т.н.

Самото издаване на каталог би могло да се превърне в едно голямо главоболие за всички участници в това предизвикателство: за творците – от тях се изисква да предоставят текстове, снимки, биографии, по-скоро досадни задачи, които ги отклоняват от творческия им порив; за съставителите – събирането, обработването и редактирането на цялата информация е дълъг и сложен процес, който обичайно тече успоредно с подготовката на самото събитие, за което се събира каталога; за графичния дизайнер, за странъора, за оформителя – нуждата от такт, разбиране и търпение, готовността им да поправят грешки, да нанасят корекции в последния момент; за печатарите – изборът на хартия, на формат, договаряне на цената така, че всички да са доволни, получаването на крайния продукт в идеален вид, без грешки, подходящ за отпечатване; калибрирането на машините, идеалните цветове, допълнителните малки детайли по асемблирането на колите – шиене, лепене, рязане. Целият път по създаването на един каталог може да откаже неговия автор или съставители от идеята въобще да се хвърлят в това приключение. Въпреки главоболията обаче каталозите често съпътстват събитията. Защо? Трябват ли ни каталозите въобще? С каква цел се правят те? Има ли съществена разлика, ако тях ги има и ако не присъстват в изложбеното пространство?

Нека първо да вникнем в идеята зад каталога. Преди всичко трябва да се каже, че поради ограничението на ресурсите – страници, площ, финанси и прочее, каталогът, подобно на колективната памет, има по-скоро интерпретативен характер и обобщаваща цел. Той няма за цел да отбележи час по час, елемент по елемент всеки детайл от дадено събитие, произведение, идея. Той по-скоро предава в илюстративен вид субективен, но в същото време колективен спомен за случилото се.

Каталозите са „указатели“ за предмети или явления, най-често подреден в някакъв низходящ ред, откъдето идва и самият термин *κατάλογος* (старогр. ез.), където представката „ката“ означава „долу“, а оттам и „низходящ“, и „логос“, което означава „дума“, „реч“, „разчет“, „мнение“. С други думи *каталогът* е предназначен по своя смисъл и значение да подрежда по един или друг начин поредица от неща от света на дизайна, знанието, словото – от света на човешките символи, включително и човешката интерпретация на живата и неживата природа, която наричаме обобщено култура или наука. Има най-различни каталози по най-различни теми. Но ние ще се фокусираме върху каталозите от света на изкуството. Те обикновено представляват визуална и текстова подредба на произведения, в която може хронологично или по азбучен ред да се представи цяла поредица от една епоха или няколко последователни епохи, отделни стилове или само творци. Има каталози, които ретроспективно представят живота на даден творец, чиято цел е да картотекират всички представяни от този творец произведения и да покажат неговите връзки със заобикалящата го среда. Има обзорни каталози, чиято цел е да представят дадено събитие, едно-единствено събитие, случило се в определен

⁴ Тук става дума за големия проект по инициатива на Европейския съюз за дигитализиране и опазване във виртуален формат на културното наследство на Европа.

отрязък от време. Други много популярни форми на каталогизиране в изкуството са каталозите, посветени на колекции, притежавани от институции или отделни личности, частни или национални. Каталогът няма нищо общо с *речниците*, нито с техните художествени идентификации и велики произведения като книгите на Андрей Волос „Азбучник. Книга на съответствията“ и „Хазарски речник“ на Милорад Павич.

Как работи каталогът?

Каталогът е изследване на паметта и съзнанието. Съставянето му може да се случи преди или след дадено събитие и това ще определи дали като инструмент ще се използва интерпретативно, или ретроспективно. Затова е много важно да се отбележи хронологически момент на съставянето му. Каталог без датировка или отбелязване на епоха по-скоро се превръща в художествено помагало и има художествено референтна стойност, но заковаването му спрямо хронологичния разказ е от ключово значение за употребата му като инструмент при валидирането на колективната памет. Едва тогава каталогът може да ни даде отправна точка, от която можем да реконструираме миналото във всеки даден настоящ момент. Или дори да го използваме, за да се опрем на източник на колективния спомен.

Бидейки създадено в определен контекст, това издание се стреми да запази характеристиките, на които е подчинено – на групата, на общността, на темата, на ценностите към момента на създаване, на моментната естетика дори. Обединяващият елемент между подредените обекти или по-точно казано – *символи*, е именно тяхното групиране по някакъв общ признак. Произведенията на даден творец са групирани като израз на неговия творчески дух, прикрепен към творческата епоха, в която този дух се разкрива; произведенията от дадена изложба са групирани като илюстрация към вижданията и разбиранията за темата на изложбата на цялата група творци. Но каква е връзката между каталога, неговите съставители и ползвателят му, вероятно се питаме, щом от значение е преди всичко гледната точка на създателите? Връзката е посвещаването в полето на знанието, което обаче е специфично предадено под формата на моментно запечатване, на *спомен*. И все пак каталозите не са мемоари. Те са подредени спомени, заключени под общата дефиниция за историческото си време. Каталогите много разчитат на латинската сентенция *Verba volant, scripta manent*⁵. Това е тяхното водещо мото. В този смисъл те са опит за писмено и визуално документиране на събития, на социални ситуации, особено в изкуството, включително и на контекстуални характеристики, които да останат запазени във времето. Ако се опитаме да уловим функцията им чрез метафора, то това би било въжена стълба, която ни позволява да се потопим във времеви отрязък, да осветим този отрязък в неговия материален и духовен свят и все пак да останем прикрепени към дадена точка в настоящето.

Каталогът си служи с темпоралната ос, като я изкривява по определен начин, който позволява на неговия ползвател да интерпретира съдържанието на този времеви отрязък. Сред добрите качества на каталога е да дава ясна представа на ползвателя за *ситуацията* – социално-историческа, в която е създаден. Конкретно място, време, условия за създаването му, принцип на подредбата и други детайли, които да помогнат на ползвателя да изгради съдържателна рамка на своята интерпретация.

В едно преходно, лесно разруσιμο и нестабилно по своята същност изкуство, каквито са формите на съвременното, и по-специално на дигиталното изкуство, каталогът е една от малкото възможности за документиране на художествения процес, на произведенията, на творците. Придава устойчивост на този тип изкуство, която иначе не му е присъща, и дава възможност за допълнителен прочит на вече несъществуващото историческо събитие, на създадения и разрушен художествен обект.

⁵ „Думите отлитат – написаното остава“ (лат.).

Още един голям плюс, който ни носят каталозите, е възможността за актуалност на съобщението. Често каталогът се съставя с помощта на самите творци или творецът сам търси допълнителни материали за своите произведения от външната среда. Това е един постоянен, жив и актуален процес по верификация на вътрешния свят с външния и обратно чрез употребата на паметта – колективната и индивидуалната (Фотев, 2002). Легитимацията на резултата от този процес е каталожното издание. Именно това различава този вид документиране от архивирането или от чисто художествения мемоарен текст. Единият е изцяло външен, а другият твърде втрещен във вътрешния свят. Каталогът няма претенция за обективност, защото няма спрямо какво да бъде обективен, и въпреки това постига известна степен на *актуалност* именно благодарение на търсенето на тази връзка между *индивидуалното* и *груповото*, между *частното* и *колективното*. Това неизбежно ни отвежда в посоката на паметта и ако каталогизирането е вид запис на спомени, то издаването и разпространението на един каталог е *утвърждаването* на *колективната памет* на дадена група. В този смисъл каталогът е своеобразен колективен подреден разказ, който ни показва успеха и в същото време ни предупреждава за неговата краткотрайност, преходност и житейска обремененост.

В края на 2018 г. се състояха две изложби, посветени на преходното съвременно изкуство, създадено със средствата на дигиталните технологии. Всяко едно от тези две събития носеше своя уникален характер на времето и на творческия порив.

Първото събитие беше изложбата „DA10BG: Актуално“, посветена на 10-годишнината от създаването на програма „Дигитални изкуства“ в Националната художествена академия. Събитието се проведе от 19-и до 23-ти ноември и представи творбите на 20 автори – студенти и преподаватели от всички 10 випуска на програмата. То беше съпътствано също от среща с авторите и творчески дебат. Задачата на събитието – да провокира публиката към въпроси, свързани с нашата епоха, с времето, в което живеем, и с изборите, които правим – беше постигната. Това беше разказ, видян през погледа на 20 художници, 4 куратори⁶ и над 1 000 свидетели. Всеки един от участниците има право на индивидуална интерпретация през призмата на времето, през собствените си усещания, през личната си история, а символният и социалният капитал (Бурдийо, 2003), който създава това събитие, ще остане споделен в колективната памет на тези, които са били част от събитието.

След изложбата на дигитални произведения галерия „Академия“ стана домакин на съвсем друга изложба със съвсем други питання, съвсем различни проблеми. От „DA10BG: Актуално“ (Шурелов, Димитрова, Кънчева, Чалъкова, 2018) днес няма и спомен на мястото на събитието, плакатите са свалени, защото събитието е отминало, посетителите са различни или ако не, то тогава поне погледът им към стените на галерията е различен. Вниманието на зрителя, на *съучастника* в изложбения процес е насочено в друга посока. За „DA10BG: Актуално“ аудиторията от „*зрител*“ и „*участник*“ вече е предефинирана в *свидетел*. Именно съвременниците на културните събития имат възможността да запазят спомена и да предадат разказа за случилото се в своите колективи. Индивидът е носител на потоците на паметта, но записаното символно предаване на събитието е това, което ще го измъкне от опасността да излезе от зададените от колективната памет рамки на спомнянето и да забрави бързо и лесно събитието.

Именно тук идва ролята на каталога. Каталогът на „DA10BG“ улавя символния разказ за една 10-годишна история, която продължава да се пише от група хора, споделящи символния свят на дигиталните изкуства. Събитието се състоя за кратък отрязък от време, в 5-дневна изложба, в галерийното пространство на Националната художествена академия. За този кратък период бяха представени сложните процеси, през които са преминали художниците през

⁶ Сред които и авторът на настоящата статия.

последните 10 години, отразени в творбите им. Каталогът към изложбата излезе в качеството си на доказателство за тези променящи средата на изкуството събития и в покрепа на свидетелския разказ на посетителите в два варианта – печатно издание, достъпно в библиотеките, и електронно копие със свободно онлайн разпространение. Благодарение на това издание колективът не само може да си припомня показаното темпорално изкуство, но и да го използва за референции и легитимация, за принадлежност и фактическо участие в потока на събитията от културния местен живот (по модела на Алфред Шютц – *въвлечен, деец и изследовател (социолог)*) (Шютц, 2010).

В края на ноември същата година в галерия „Кредо Бонум“ се откри изложбата на Венелин Шурелов – *SubHuman Theatre*:

„... селекция от произведения, създадени в рамките на *SubHuman Theatre* – платформата, която художникът разработва от 2004 година насам. *Subhuman Theatre* е еманация на философско-екзистенциални размишления на художника и неговата интерпретация на все по-технологизиращото се битие на съвременния човек. В него изначалните човешки стойности се противопоставят в търсенето на sub-продукта, който се извежда от множеството ситуации и конфликти, в които попада индивида в наши дни.“

из „Изложба на Венелин Шурелов *SubHuman Theatre*“ (Шурелов, 2018).

И докато изложбата е със селекция от творби на художника, ограничена в размерите на галерийното пространство, в деня на откриването на изложбата посетителите имаха възможност да видят също каталог (Шурелов, 2018), съдържащ пълен сбор от творбите на Венелин Шурелов, създадени в процеса на работа през двадесетте години творчество, които стоят зад гърба му. Тук разказът е подреден в хронологичен ред, без да поставя акценти върху един или друг житейски момент от развитието на твореца. Ако частната история притежаваше тези акценти, вероятно щеше да е епос, поместен във внушителните над 300 страници, или друга художествена форма, чрез която да се сподели историята за *героизма* на личността. Този разказ обаче за 20 години творчески търсения има друга цел. Като колекция от кратки моменти, той ни съветва, напътства, предупреждава, показва обективната страна на линейното случване на събитията, разкрива срещи, пресечни точки. Получателят на съобщението има множество обежни точки, от които да гради своите виждания за перспективата на историята на художника. Разказът в каталога за творчеството на Венелин Шурелов отново не е исторически очерк. Защото е колекция от паметта за различни художествени случки, за интерпретацията на тези случки през свидетелския поглед и е опит за обективизиране на индивида именно през колективния спомен. На самото събитие присъстваха роднини, приятели и спътници и последователи на художника, които по един или друг начин споделят тази негова памет за тези отминали 20 години. По този начин каталогът се явява и медиатор на тези общи, колективни спомени.

Каталозите в изкуството са съвременната форма на разказ за истории, изпълнени с подредени в определена поредност споделени символи, спомени, знание. С тяхна помощ ние успяваме да сблъскаме интерпретациите и гледните си точки, да разделяме и събираме времето, да провокираме историческата памет в нейната фактологическа непоклатимост, да пресъздаваме и да предефинираме собственото си битие и свидетелство за настоящето, в което сме попаднали. Възможността за интерпретация е налице, но в същото време цялостната подмяна, която грози като опасност колективната памет, не е в такава голяма степен. Книжните издания са доказателства за социално явление, за събитие, за *феномен* от потока на историята ни, от който можем да се поучим и на който можем да се насладим. Новите *приказки за изкуството*, ако можем да се изразим напълно метафорично, запазват старите условия за достъпност. Всеки трябва да може да чуе тези истории, да си вземе каквото му липсва, да допълни

социалния контекст със своите индивидуални спомени, да уплътни историческия разказ и да сподели придобитото *богатство* – социалния капитал, в колективната памет.

Изложбите имат нужда от каталози, за да запазят контекста си; творците имат нужда от каталози, за да превърнат частния си свят в колективен, за да се оголят като произведенията си пред зрителя и за да постигнат унификация с творбите си; колекциите имат нужда от каталози, за да разкрият и осветят опита и пътя, по който общността е избрала да върви; общността има нужда от каталозите, за да може да се превърне от участник в свидетел, за да може да запази идентичността и независимостта си, за да се предпази от опасността да бъде отнесена от потока на историческия наратив или да бъде напълно заличена от паметта ни.

Каталогът може да бъде тайното оръжие на колективната памет срещу заплахата от заличаване и подмяна. Затова тяхното издаване и съхранение има съществено значение в света на изкуството.

Литература

Assmann, A. (2017) NITMES – Cultural Memory. *HumanitiesUU*. (Nitbits, Interviewer). Available at: https://www.youtube.com/watch?v=Hjwo7_A--sg&ab_channel=HumanitiesUU (Accessed: 08 November 2022).

Hamilton, P. (2017) “Sale of the century?: memory and historical consciousness in Australia”, in K. S. Hodgkin (Eds.), *Memory History Nation*, p. 136–152. New York: Routledge.

Hamilton, P. (2018) Paula Hamilton on ‘Collective memory’. (A. C. Bytes, Interviewer) Available at: https://www.youtube.com/watch?v=4kkwg8y9H90&ab_channel=UTSFacultyofArtsandSocialSciences (Accessed: 11 November 2022).

Meretoja, H. (2021) What is cultural memory? *Turun yliopisto – University of Turku*. (M. Rönkä, Interviewer) Available at: https://www.youtube.com/watch?v=hrECyLpL_gY&ab_channel=Turunyliopisto-UniversityofTurku (Accessed: 11 November 2022).

Mori, Y. S. (2021). AAUK Remembering Collective Memories and Art. *Art Action UK*. (K. H. Holtaway, Interviewer). Available at: https://www.youtube.com/watch?v=VZV_dWfBvS0&t=1567s&ab_channel=ArtActionUK (Accessed: 11 November 2022).

Shirakawa, Y. (2021). Is this Inferno or Paradise. *Is this Inferno or Paradise*. Maruki Gallery, Higashi-Matsuyama city. Available at: <https://marukigallery.jp/event-en/4527/> (Accessed: 08 November 2022).

Артог, Ф. (2003) *Режими на историчност*. София: Нов български университет.

Асман, Я. (2001) *Културната памет*. София: Планета-3.

Богданов, Б. (2006) *Памет и идентичност или за субекта на припомнянето*. Достъпен на: <http://bogdanbogdanov.net/pdf/30.pdf> (Прегледан: 08 ноември 2022).

Бурдийо, П. (2003) Социалният капитал (предварителни бележки). *Социологически проблеми*, 1–2, с. 69 – 71.

Знеполски, И. (2001) *История, разказ, памет*. София: Дом на науките за човека и обществото.

Нора, П. (2004). „Световният възход на паметта“, в Знеполски, И. (съст.) *Около Пиер Нора: Места на памет и конструиране на настоящето*. София: Дом на науките за човека и обществото, с. 19–35.

Нора, П. (2005) *Места на памет*, т. 1 и 2. София: Дом на науките за човека и обществото.

Тодоров, Х. (без дата) „Философията и паметта“ [Лекция]. *Науката разбира и правена*. Нов български университет. Достъпен на: <http://prehodbg.com/?q=node/1221> (Прегледан: 03 ноември 2022).

Фондация *Europeana* (2022). *Европейски Съюз*. Достъпен на: <https://www.europeana.eu/bg> (Прегледан: 11 ноември 2022).

Фотев, Г. (2002) *История на социологията*, т. 2. София: Труд.

Халбвакс, М. (1996) *Колективната памет*. София: Критика и хуманизъм.

Шурелов, В. (2018). *Каталог „Subhuman Theater – избрани произведения 1998–2018“*.
София: Фондация ДА ЛАБ.

Шурелов, В. (2018). *SubHuman Theatre* [Изложба]. Галерия „Кредо Бонум“, 29.11.2018 – 11.01.2019, куратор Галина Димитрова-Димова. Достъпен на: <https://credobonum.bg/subhuman-theatre/> (Прегледан: 08 ноември 2022).

Шурелов, В., Г. Димитрова, И. Кънчева, П. Чалъкова. (2018). *Каталог DA10BG: Актуално*. Национална художествена академия: София. Достъпен на: <https://online.fliphtml5.com/gsttz/iniw/#p=2> (Прегледан: 03 ноември 2022).

Шютц, А. (2010 г.) *Смисловото изграждане на социалния свят*. София: Критика и хуманизъм.

ЖЕНИТЕ-РЕЖИСЬОРИ В „ДОГМА 95“. РЕФЛЕКСИИ КЪМ РАБОТАТА НА ЖЕНИТЕ РЕЖИСЬОРИ В СЪВРЕМЕННОТО БЪЛГАРСКО КИНО КАТО РАЛИЦА ПЕТРОВА, НАДЕЖДА КОСЕВА, МИНА МИЛЕВА И ВЕСЕЛА КАЗАКОВА

Елица Матеева

Резюме: Настоящата статия проследява работата на датските жени режисьори Лоне Шерфиг, Анет К. Олесен и Сузане Биър в направлението „Догма 95“, като предлага анализ на творбите им, позовавайки се на изискванията на манифеста, а също така представя и филмите им извън експеримента „Догма 95“. Вторият план на изследването е насочено към паралели между „Догма 95“ и работата на български жени режисьори в съвременното ни кино: Ралица Петрова, Мина Милева и Весела Казакова, Надежда Косева, в чиито филми се откриват рефлексии на посланията на „Догма 95“.

Ключови думи: „Догма 95“, датски жени режисьори, Лоне Шерфиг, Анет К. Олесен, Сузане Биър, Ралица Петрова, Мина Милева, Весела Казакова, Надежда Косева, „Безбог“, „Жените наистина плачат“, „Ирина“.

THE WOMEN DIRECTORS IN “DOGMA 95”. REFLECTIONS ON THE WORK OF WOMEN DIRECTORS IN CONTEMPORARY BULGARIAN CINEMA SUCH AS RALITSA PETROVA, NADEZHDA KOSEVA, MINA MILEVA AND VESELA KAZAKOVA

Elitsa Mateeva

Abstract: The article explores the work of Danish women directors Lone Scherfig, Annette K. Olesen and Susanne Bier in the „Dogma 95“ movement, offering an analysis of their works with reference to the demands of the manifesto, and also presenting films outside the “Dogma 95” experiment. The second plan of the research is aimed at parallels between „Dogma 95“ and the work of Bulgarian women directors in our contemporary cinema: Ralitsa Petrova, Mina Mileva and Vesela Kazakova, Nadezhda Koseva, in whose films reflections of the messages of „Dogma 95“ can be found .

Key words: „Dogma 95“, Danish women directors, Lone Scherfig, Annette K. Olesen, Susanne Bier, Ralitsa Petrova, Mina Mileva, Vesela Kazakova, Nadezhda Koseva, „Bezbog“, „Women do cry“, „Irina“ .

Зад манифеста „Догма 95“ стоят четирима датски режисьори от различни творчески генерации¹ – всеки от тях има свой поглед върху киното, но по-интересното в случая е, че към „Догма 95“ в началото на XXI в. се присъединяват три очарователни възпитанички на Датското кино училище, които внасят своята интуиция и изказ в експериментирането според правилата на манифеста. Филмите в стилистиката на „Догма 95“, заснети от Лоне Шерфиг, Анет Олесен и Сузане Биер, демонстрират не само умения, а и талант да се изгражда вълнуваща история в режим на технически ограничения, които са обусловени от автора – той организира като статус творческия екзистенц-минимум. С настоящето изследване ще се опита да разкажем за техните филми в съответната стилистика, да ги съпоставим с творческото им развитие след „Догма 95“ и също така да запознаем аудиторията със съвременни български филми, заснети от жени режисьори, в които се открива своеобразно познание за света, наподобяващо естетиката и философията на т.нар. догматици.

Лоне Шерфиг – романтичният „Догма 95“ хоризонт

Филмът на Лоне Шерфиг „Италиански за начинаещи“ (2000) е първият филм с жена режисьор в стила на „Догма 95“. Лоне ни въвежда в света на обикновените хора от малкия град, търсещи интимност и обич. С уроците по италиански език те разнообразяват скучното си ежедневиe и сътворяват свой свят – малък остров на надеждата за заслужено късче щастие.

В края на 90-те години на XX в. филмите на догматиците: „Празникът“, „Идиотите“, „Последната песен на Мифуне“, „Магаренцето Джулиан“ и пр., са факт. Те придобиват своята слава заради специфичната си контракултура и мрачна трагичност – изведнъж съвсем неочаквано се появява заснетият по правилата на „Догма 95“ филм на Лоне Шерфиг „Италиански за начинаещи“. Различен, открояващ се филм в контекста на „Догма 95“ заради своята специфична енергия.

Шерфиг е родена на 2 май 1959 г. в Копенхаген. Майка ѝ е педагог и режисьор, работи в трупата на Кралския датски балет. Дядо ѝ по бащина линия също е педагог. Чичо ѝ Ханс Шерфиг е известен датски писател и художник. Има сестра – театрален режисьор, т.е. при Лоне са създадени благоприятни предпоставки за работа в сферата на изкуството. Преди да завърши известното Датско висше кино училище през 1984 г., Шерфиг има възможност да учи в Сорбоната. През 1990 г. снима първия си пълнометражен игрален филм „Пътешествие за рожден ден“ – полско-датска продукция, в която главният герой става на 40 години и заедно със своите приятели отпразнува рождението си, като отива на екскурзия в Полша. Макар и дебютен, във филма се открояват характерните черти за бъдещото ѝ творчество: лекота и деликатност в хумора, наличието на група от хора, които действат вместо протагонист, всички търсят хармонията и любовта. „Италиански за начинаещи“ напълно съответства на правилата на догматиците. Разбира се, не е сниман на лента, а с дигитална камера, но структурата, работата със светлината, озвучаването, създаването на сценария – изцяло дело на Шерфиг и т.н. компоненти от „Догма 95“, са намерили своето място във филма.

Внезапната смърт на преподавателя по италиански сякаш сближава група от седем курсисти, състояща се от пастор, фризьорка, сладкарка, последните по-късно се оказват сестри, има и грубоват мъж, който управлява ресторант, но е принуден да го продаде, има и друг тип мъж – тих, скромнен, влюбен в италианка – сервитьорка във фалирания ресторант. На уроци по италиански ходи и бивша престъпничка, курсът се посещава и от лекарка – въобще пъстър свят, а обединяващото помежду им е, че всички са аутсайдери. Всички жадуват да намерят своята половинка, но са притихнали в копнежи по другия. За някои от тях смъртта е освобождаване, за други – тягостно изпитание. Спасението е в пътуването към Италия, към непозна-

¹ Режисьорската четворка, положила подписите си върху правилата на „Догма 95“, се състои от: Ларс фон Триер, Томас Винтерберг, Кристиан Левринг и Сьоррен Крах-Якобсон.

тото, към сладостта на романтиката. Колкото по-силно мечтаят героите на Шерфиг, толкова по-симпатични ни стават със своята непохватност, искреност и чистота. „Италиански за начинаещи“ (2000) е филм, в който всеки персонаж е приел с достойнство съдбата си. Андреас (Андерс Бертелсен) замества преподобния Вредман, докато се намери постоянен пастор на енорията – съпругата му е починала и той все още скърби в самота, но пък трябва да дава кураж на хората с проповедите си, а в началото те са малцина заради поведението на предшественика им, който ги е прогонил. Олимпия (Анет Стъовелбек) е непохватна сладкарка, която постоянно предизвиква малки катастрофи на работното си място, а у дома я чака вечно недоволен и мърморещ болен баща. Карен (Ан Йоргенсен) работи във фризьорски салон и мечтае някога да има собствен, работата ѝ винаги се прекъсва от появата на майка ѝ – алкохоличка, която постоянно бяга от болницата, където се лекува. Йорген Мортенсен (Питър Ганцлер) е обаятелен мъж, но повече от 6 години не е спал с жена поради импотентност. Той е влюбен в Джулия – италианка, сервитьорката в ресторанта на неговия приятел – грубиянинът Халфин (Ларс Каалунд). Халфин знае италиански и изпитва симпатии към Карен. Всички посещават курсове по италиански, впоследствие Джулия се записва, за да се запази групата, която остава без преподавател по език, защото учителят получава сърдечен удар и умира. Халфин заема неговото място, но пък загубва мениджърския си пост, Карен и Олимпия погребват своите родители, но се оказва, че са сестри. Олимпия получава наследство – спестени пари от баща си, и помага на Карен да открие собствен салон, а с останалата част от наследството приятелите правят романтично пътешествие – всички заедно се озовават във Венеция.

В интервю за „Литературен вестник“ Шерфиг казва следното: „в този филм много неща, които обикновено решавам аз, бяха решавани от другите. Например костюмите. Актьорите идваха за снимки, облечени в някакви дрехи и казваха: „Ето така изглежда героят ми“. Имаше една сцена във Венеция, в която по сценарий трябваше да грее слънце. Но заваля и аз промених сцената. Но пък всичко става по-лесно, защото работата на режисьора е непрекъснатата поредица от решения, постоянно трябва да правиш избор. А когато работиш с „Догма“, има много решения, които не се налага да вземаш. Просто приемаш избора на изпълнителите.“ (Атанасова и Симеонов, 2001), а в интервю на руския кино критик Антон Долин, Лоне продължава да анализира мястото на „Догма 95“ в изграждането ѝ като творец по следния начин: „Догма ми предостави възможността да създам нещо абсолютно мое. Тук никой не ми е влиял, имах пълната свобода на работа“ (Долин, 2019). По-долу четем също така: „Догма направи моя филм истински, правдив. Именно „Догма“. Често ме питат как бих реагирала, ако се снима римейк на „Италиански за начинаещи“? Не съм против, но считам, че благодарение на „Догма“ драматургичните недостатъци се превърнаха в ефект. Например в църквата не звучаха музикални меси, както си му е редът, а това е направено заради правилата на „Догма“, т.е. във филма има детайли, съобразени с правилата, които при други обстоятелства нямаше да имат смисъл“ (Долин, 2019).

Лоне Шерфиг не снима повече по правилата на „Догма 95“ след „Италиански за начинаещи“, но в разговора си с Антон Долин признава, че всеки филм, който прави след това, е едно продължение на „Догма“, не като техническо съобразяване с правилата, а като подход на откритост и свобода на волята, отказ от онзи контрол, който се е налагал в периода на обучение. За Шерфиг „Догма 95“ е спонтанна красота!

Как се прилагат правилата на „Догма 95“ във филма на Лоне Шерфиг? Снима се от ръка. Начинът на изписване на екипа е с ръкописни букви. Удостоверението „Догма“, че филмът е заснет по правилата, присъства в началото на филма. Няма музика, ако не броим композицията при финалните надписи и пеенето на Олимпия. Актьорите импровизират и стоят естествено пред камерата. По отношение на средата – локациите са малко и запомнящи се: църква, ресторант, хотел, фризьорски салон и болница, залата за уроци по италиански. Оказва се, че

нискобюджетният експеримент е един от най-печелившите филми на Шерфиг. При съпоставка на разходите и приходите ситуацията се променя при англоезичните ѝ заглавия и особено след номинирания с три Оскара филм „Съзряване“ – „An Education“ (2006). „Италиански за начинаещи“ е с 21 награди и 22 номинации, като само от Берлинале при наличие на пет номинации се завръща с 4 награди от фестивала – Сребърна мечка, Награда на екуменическото жури, Награда FIPRESCI, Награда на читателите на „Berliner Morgenpost“.

Другите филми на Лоне Шерфиг

„Уилбър иска да се самоубие“ (2002), „Като у дома“ (2007), „Съзряване“ (2009), „Винаги в същия ден“ (2011), „Клубът на бунтарите“ (2014), „Тяхното най-добро“ (2016) и „Добротата на непознатите“ (2019) са заснети след включването ѝ в експеримента „Догма 95“. С изключение на „Като у дома“ филмите са англоезични и са копродукция между няколко партньори – Франция, Англия, САЩ, Швеция и Дания. Повечето от тях запазват посоката на емоции от „Италиански за начинаещи“. Някои като „Винаги в същия ден“ и „Клубът на бунтарите“ са екранни адаптации на литературни произведения – роман², пиеса³. Във филмите ѝ участват звезди като Кери Мълигън, Алфред Молина, Ема Томпсън, Питър Сарсгаард, Розамунд Пайк, Ан Хатауей, Джим Стърджис, Бил Най, Тахар Рахим, Кейлъб Ландри Джоунс и др.

Филмите на Шерфиг са мъдри и красиво заснети, предлагат на зрителя романтика, емпатия и вяра, че хармонията е възможна. С леки изключения в тях диалогът е премерен, закачлив, персонажите са симпатични мъже и жени, които притежават разнородни таланти и от тях можем да научим нещо за живота, без да ни сочат с пръст кое е правилно и кое не струва. И въпреки че светлят хумор преобладава, в киното ѝ откриваме пронизващо чувство за трагизъм. Тук „малките хора“ са най-главните герои!

Анет Олесен – киното като морален коректив

Филмите на Анет Олесен дискурсивно се различават от творбите на Лоне Шерфиг – в сюжетната линия Анет изследва социални теми, които подлагат на анализ датската действителност. Анет тръгва от частния случай, от индивидуалната съдба – на финала на всяка история ни предлага обобщение за света, в който пребиваваме. В него личност и обществени нагласи са компонентите, върху които се развива конфликтът „аз и другите“.

Анет Олесен завършва Националното филмово училище на Дания през 1991 г. Тя е режисьор и сценарист на редица късометражни филми, игрални филми и телевизионни продукции, сред които нейният международен пробив е с „Малки злополуки“ (2002). „В твоите ръце“ (2004) и „Малкият войник“ (2008) са сред акцентите на Берлинале. Последният ѝ филм, „Въпрос на доверие“, има световна премиера на „Трайбека“ през пролетта на 2022 г.

Освен че режисира, Анет Олесен е преподавател в Националното филмово училище на Дания, член е на борда на датските режисьори и на Националната телевизия TV2. А от тази година е един от комисарите консултанти в Датския филмов институт – тя е от екипа, който помага на кандидатите за субсидия към филмовия институт.

„Чрез „Малки злополуки“ разработих начин на работа с актьори, който идеално хармонизира с подхода на „Догма 95“. „Малки злополуки“ ме научиха, че дълбоката връзка на актьора с героя почти винаги е по-интересна от личното ми мнение за този герой. Ако актьорите са работили старателно върху своите герои, тогава тяхното разбиране за героя се превръща в онзи начин да гарантирам, че изпълненията във филма, а оттам и филмът, имат известна истинност и автентичност. Не е нужно да съм всезнаеща като режисьор. Не е нужно да знам

² „Винаги в същия ден“ е филмова адаптация на едноименния роман от Дейвид Никълс. Книгата през 2010 г. предизвиква фурор сред англоезичната критика с продадените си над 650 хиляди копия.

³ Лоне Шерфиг адаптира пиеса на Лора Уейд за „Клубът на бунтарите“.

всичко за всеки герой или за историята. Правилата на „Догма“ подкрепят този подход към режисурата“ – споделя Анет Олесен. (Danish Film Institute, 2012).

„Малки злополуки“ е носител на наградата „Син Ангел“ от Берлинале, а „Малкият войник“ на 4 награди от фестивала във Валядолид.

Може би Анет Олесен е датският отговор на творбите на Майк Лий? Присъствието на „Догма 95“ във филма ѝ от 2004 г. „В твоите ръце“ е безспорно. „Догма 95“ дава на датските зрители кино, провокиращо към размисъл. С „Малки злополуки“ Анет започва своя диалог с публиката за семейството и неговите малки и големи кризи – от кухнята в дома, до страховете, свързани с престъпността, темата за аборта и т.н.

„Да се занимаваш с кино като режисьор е предизвикателство, съсредоточено в обстоятелството, че не трябва да се повтаряш. Най-забавното е да предефинираш така нещата, че дори и да не си подготвен, да съумееш да се справиш с трудностите. Например едно от правилата на „Догма“ изисква липсата на специално подготвен реквизит, ето, липсата на един рафт или бюро в ситуацията на снимките на „Малки злополуки“ ми предложи провокация – как една среда да изглежда по различен начин, съобразявайки се с правилото. Възниква въпросът: как да го снимам, за да не изглежда плоско?“ (Philipsen, 2004).

Мисловният дразнител е как дефицитът да се превърне в плюс за филма? Със сценариста ѝ Ким Фулз Аакенсон предлагат възможност за актьорска импровизация. В „Малки злополуки“ тя работи с Пол Клементс, един от близките сътрудници на Майк Лий, автор на книгата от 1983 г. „Импровизираната игра“, и вероятно някъде в тази среща между Анет и Пол Анет стига до извода, че опознавайки своя герой, актьорът може да предложи от себе си нещо различно, което да не е буквално дублиране на сценария.

„Догма 95“ предлага възможност за докосване до автентичност при изграждането на персонажите. За тази автентичност и реалността Анет споделя в разговор с младата изследователка Хейди Филипсен следното: „Да приемем, че в датското кино няма толкова пари, както е в блок бастърите. Тогава се насочваме да правим филми, изпълнени с реализма на ежедневието – така постигаме също добри резултати, вместо да се чудим откъде да намерим хобити, за да пръцкат в страната на чудесата. Имаме голям късмет, че можем да „приближим“ ежедневието ни и така да открием нашия свят. При условие че имаме проблеми с финансирането на филми, „Догма 95“ зададе свои параметри, които заобикалят нервите, и отговор на въпроса как да се осигури бюджет от 60 или 100 милиона. И тогава си казваш, че всъщност имаме много пари и ни остава само да произведеме кино. Начинът, по който живеем или не живеем заедно, тези драми на делника, тяхната автентичност, всъщност струват цяло състояние. Ние се отдалечихме от историята, от 70-те, 80-те, 90-те и вероятно с тези правила успяхме да се приближим към човешките взаимоотношения“ (Philipsen, 2004). В „Малки злополуки“ семейството е акцентът, центърът на историята. Смъртта на майката и разпадането на статуса са посоки за развитие на сюжета, но по подобие на „Празникът“ на Томас Винтерберг и в „Малки злополуки“ има скрита нишка, тайна, а може би само подозрение. Оказва се, че баща и дъщеря са в по-специфични от обичайното отношения. „Малки злополуки“ не е на висотата на „Празникът“ и в това е неговият основен недостатък.

Трите деца на Джон (Йорген Киил) се събират около него след внезапната смърт на съпругата му. Там е най-малката Мариан (Мария Вюрглер Рич), която едва е напуснала дома си – живее в съседния апартамент до родителите си. Ева (Джани Фауршоу), най-голямата дъщеря, току-що се е върнала в Копенхаген, защото е решила, че иска да бъде художник. А Том (Хенрик Прип) има проспериращ строителен бизнес, който изисква твърде много от времето му, така смята съпругата му Лизбет (Джули Уит). Братът на Джон – Сорен (Джеспер Кристенсен) е пенсионер-инвалид, чийто свят се обръща с главата надолу, когато открива, че жена му си има любовник. Разработен по метода на Майк Лий за импровизация и разви-

тие на героите, „Малки злополуки“ на Анет Олесен влиза в диалог с „Празникът“ на Томас Винтерберг. Не става дума за кръвосмешение, а за подозрение за кръвосмешение. „Филмът е част от много добре изпълнени, реалистично режисирани и продуцирани семейни саги на датското кино, но със сигурност не достига висините на „Празникът“ – това е оценката на австралийска филмова критичка Маргарет Померанц, известна защитничка на цензурирания в Австралия филм „Кен Парк“ (Pomeranz, 2009).

„В твоите ръце“, 2004

С номинация от Берлинале за „Златна мечка“, с награди „Бодил“ и „Роберт“ за изпълнението на Трине Дюрхолм, а също така и награда за Николай Коперникус от МФФ в Бордо, с награди от Сао Пауло, Валядолид, филмът, осъществен по правилата на „Догма 95“, е красноречив пример как психологически може да се навлезе в дълбините на душата с ограничен бюджет. В началото екипът има желание да се разкаже история за вярата в Бог и вярата в чудесата.

Ларс фон Триер е един от носителите на тази идея в творбите си, но при него всичко преминава през екстреман шок, сътресението е постоянна величина, която ни поддържа в будно състояние, граничещо до отрицание на видяното. При Анет Олесен ескалацията е плавна. Датската критика посреща позитивно „В твоите ръце“. Филмът държи ума буден дълго след последната сцена. Две силни жени, Анна (Ан Елеонора Йоргенсен) и Кейт (Трине Дюрхолм), се срещат зад вратите на женски затвор. Анна е току-що дипломирала се за свещеник, а Кейт е в затвора заради ужасно престъпление. Анна, която иначе не може да има деца, по чудо забременява. Оказва се, че плодът има хромозомен дефект с риск детето да се роди с увреждания. Анна и нейният приятел Франк (Ларс Ранте) трябва да решат дали искат да задържат детето. Светът и идеалите на Анна се сричат. По този начин историята напомня „Догвил“ на Ларс фон Триер, където Грейс (Никол Кидман) е хуманистът, предлагащ помощта си на малката общност, но на финала извършва престъпление. Във „В твоите ръце“ между Анна и Кейт се натрупва напрежение, защото Кейт прави чудеса, а не Богът на Анна. Кейт предсказва, че Ана ще има момиче, но не успява да помогне то да оздравее. Гневът на Анна към Кейт нараства, защото тя узнава, че Кейт е била наркоманка и по време на своята зависимост е оставила детето си без вода близо цяла седмица – бебето умира от обезводняване. Когато Ана разкрива тази тайна, естествено, другите затворнички намразват Кейт. Кейт се самоубива. В същото време Анна решава да направи аборт. Така – както се подразбира и от заглавието на филма – всичко се намира не само в ръцете на Бог, но е и въпрос на личен избор. Филмът приключва внезапно, изходът е в ръцете ни, ръцете на Бог. Да съчетаеш етиката с идеята за вярата и да се спуснеш дълбоко в душата – типично по датски, постигнато в съучастие с „Догма 95“ – камерата е архив, памет-карта на момента. Във филма има и няколко интересни линии-отношения в етиката между съпрузи, между надзирател и затворник. Тих, безшумен филм и същевременно изключително въздействащ заради интимността на прекършените прегръдки. Всеки копнее за близост, за докосване – както Кейт търси ръката на своя надзирател, така и Анна търси подкрепата на Бог или поне на съпруга си. Камерата спазва изискванията на правилата. Във всички филми, които са снабдени с „Догма“ удостоверение, прави впечатление формата на кадъра, а също така и начинът на разполагане на шрифта на титрите – сякаш е написан на ръка, напуснал илюзията, че трябва да изглежда зашеметяващо като комерсиален продукт. Финалната реплика на Анна: „Да приключим с това!“, подсказва, че когато си в „нечии ръце“, личната отговорност, личният контрол е илюзия.

Другите филми на Анет Олесен

Напускайки параметрите на „Догма 95“, но с развитие по посока на т.нар. етос „Малкият войник“ (2008) представлява постфеминистично есе върху „Шофьор на такси“. Лоте (Трине Дюрхолм) е бяла жена, а Лили (Лорна Браун) е от Нигерия. Белият човек е този, който доми-

нира, експлоатира, а хората с другия цвят са слуги на белия, в случая Лили е проститутка, която работи за фирмата на бащата на Лоте. Лоте е платен войник, но сбогувала се с униформата. Намира работа като шофьор при баща си, оказва се, че тя трябва да охранява и вози любимата проститутка на своя родител. Между двете жени пламва особена искра в резултат на общо пре-междие. Лоте помага на Лили да напусне Дания, като ѝ осигурява средства, за да се завърне у дома и да води нормален живот, но това, разбира се, има висока цена. „Малкият войник“ търси своите теми в норматива на понятията за справедливост, съвест, право, общество – индивид. Дания е уредена страна, но въпреки това престъпността и трафикът на жени съществуват.

След като е изследвала трафика и проституцията в датски контекст (разговаряйки с няколко проститутки и консултирайки се с Мари Бан Нилсен, бивш експерт по трафика в полицията на Дания), Олесен открива, че реалността е доста различна: „Африканските проститутки знаят много добре защо идват, и имат много по-прагматично отношение към това, отколкото медиите представят“ (Oxfeldt, 2018). Нисък процент от проститутките пристигат в Дания, без да знаят, че ги продават за проституция. Олесен решава да представи тази ситуация като съзнателен избор на мигранти, работещи при тежки условия, отколкото като жертви.

В „Шофьор на такси“ Травис (Робърт де Ниро) се завръща у дома от войната във Виетнам. Страдащ от безсъние, той претърпява травмите си в изолация. Травис решава да стане таксиметров шофьор и в крайна сметка също решава да убие лице, което не отговаря на идеала му за нравственост. Когато опитът му се проваля, посоката на „спасението“ се променя – той помага на млада проститутка Айрис (Джоди Фостър), като убива нейния сводник и няколко мъже от същия бизнес. Съпоставен с този разказ, „Малкият войник“ се оказва пофеминистка ревизия. Лили и Лоте са събрани от глобализацията (т.е. миграция/трафик на хора) и едва ли е случайно, че първата сцена, която ги показва как се свързват, се състои в това, че ритат червена кутийка от кока-кола. В продължение на десетилетия кока-колата функционира като визуален символ на глобализацията *par excellence* – „Боговете сигурно са полудели“ от 1980 г. Лоте и Лили се превръщат в образ на „глобални сестри“. В известен смисъл те имат един и същ баща. Отсъстващият баща от детството на Лоте е сводник и гадже на Лили, когото тя нарича „татко“.

Моралният императив намира повод за развитие в зрелищния екшън „Стрелецът“ (2013). Дали „Стрелецът“ е датската формула на „Денят на чакала“ от 1973 г., или на *The Marksman* от 1977 г., не бих коментирала, защото произведенията на изкуството се разполагат в общ извор, но съществува известно подобие.

Главните герои са журналистка и снайперист. Всеки със своята кауза и безспорно всеки отстоява своята идея за справедливост и истина. Тук основният въпрос е, ако за спасението на милиони трябва да умрат пет-шест души, дали смъртта може да се оправдае?

Трине Дюрхолм като Миа Моесгорд и Ким Бодния като Расмус – силен актьорски дует, са в центъра на динамично преследване. Казусът е екологичен и съвсем естествено политико-икономически. Разгневен геофизик установява екологична катастрофа при наличието на нова договореност между правителствата на САЩ и Дания за нефтени сондажи в североизточната част на Гренландия. Расмус постепенно започва да организира акции, които насочват вниманието на обществото към проблема. Той се свързва с Миа и между тях се развиват интересни отношения. Журналистическата етика, етиката в политиката са също важни зони, определящи изграждането на филма. Анет Олесен критически преосмисля чрез средствата на киното обществения живот и мястото на Дания в пейзажа на ЕС.

СУЗАНЕ БИЕР – между авторското кино и Холивуд

Сузане Биер като фокусник преминава през различни жанрове и модели на снимане. В Холивуд нейната работа се възприема като авторско кино, докато в Дания като мейнстрим.

Може би тези възприятия на датската критика и публика са резултат от обстоятелството, че в последните години името ѝ попада под светлините на прожекторите около сериали и световноизвестни актьори.

При съпоставка на тематичните предпочитания в творбите ѝ се откроява семейството като ценност, чийто организъм е подложен на различни изпитания. Една от основните причини се съдържа в биографията на Сузане Биер. Тя е с еврейски произход, което предполага всички онези белези: обременяващи или пък съдействащи за развитието ѝ като творец. Тук бих отворила една скоба: в сравнение с Ларс Фон Триер и голямото му разочарование, когато се оказва, че произходът му не е еврейски, защото биологичният му баща е с немска кръв, то при Сузане Биер няма изненади: семейството на баща ѝ, Рудолф Саломон Биер, емигрира от Германия в Дания през 1933 г. след идването на Хитлер на власт, а семейството на майка ѝ Хени емигрира в Дания от Русия в началото на ХХ в.

След гимназията Биер обновява принадлежността си към корените и учи изкуство в Академията за изкуства и дизайн „Бецалел“ в Йерусалим. По-късно тя заминава за Лондон, за да изучава архитектура, и на финала се завръща в Дания, където финализира своето образование в Националното филмово училище през 1987 г. „De Saliges“ (1987), дипломният филм на Биер, печели първа награда на фестивала за филмово училище в Мюнхен и впоследствие е разпространен от „Channel Four“.

Биер прави пробив в родната си Дания с филма „The One and Only“ през 1999 г. – романтична комедия за крехкостта на живота. Филмът печели наградите на Датската филмова академия, а Биер интензивно работи с актрисата Паприка Стайн. „Отворени сърца“ (Open Hearts, 2002) носи на Биер по-широко международно признание. Биер и Андерс Томас Йенсън са сценаристи на „Отворени сърца“, или по-известен в Дания като „Elsker dig for evigt“. Той е проникателно и болезнено изследване на прекъснати животи и взаимосвързани трагедии. Създаден съгласно правилата на „Догма 95“, филмът бележи развитие към по-минималистична естетика. След „Отворени сърца“ Биер снима мъчителния „Brødre“ („Братя“, 2004) и емоционално ангажиращия „Efter Brylluppet“ („След сватбата“, 2006), номиниран за най-добър чуждоезичен филм за наградите „Оскар“ през 2007 г. След първия си американски филм, „Нещата, които изгубихме в пожара“ (2008) с участието на Бенисио дел Торо и Холи Бери, Биер печели Оскар за най-добър чуждоезичен филм за „В един по-добър свят“ (2010).

През 2012 г. тя се завръща към комедийния жанр с датския хит „Den skaldede frisør“ („Любовта е всичко, от което се нуждаем“) с участието на Трине Дюрхолм и Пиърс Броснан. А през 2014 г. Биер режисира втория си американски игрален филм, тъмна романтична драма „Серена“ с участието на Дженифър Лорънс и Брэдли Купър, и малко след това последва датската драма „Втори шанс“ с участието на Николай Костер-Валдау, Улрих Томсен, Николай Ли Каас и Мария Боневие. С „Кутия за птици“ от 2018 г., излъчван по „Нетфликс“ Биер прави завой към хорор естетиката, а актрисата Сандра Бълок се потапя в ново актьорско амплуа, различно от романтичните комедийни роли, в които сме свикнали да я гледаме.

„Отворени сърца“, 2002

Под влиянието на манифеста „Догма 95“, Биер режисира филма „Отворени сърца“ през 2002 г. Тя получава наградата на международната критика на Международния филмов фестивал в Торонто през 2002 г. и доказва, че „Догма 95“ е съзряла в мощен кинематографичен език, умело улавящ истинските емоции, създадени от екстремни преживявания. Филмът печели наградите „Бодил“ и „Робърт“ за най-добър датски филм през 2003 г.

Как се интегрират правилата на „Догма 95“ в „Отворени сърца“? Камерата снима без стативи, без помощни средства – т.е. имаме ръчна камера. Надписите, които се полагат на финала на филма, сякаш са печати, дори ръката, която ги поставя, се вижда върху екрана.

Фигурата на режисьора липсва – не се изписва. Действието се развива в два дома, в магазин, в ресторант и в болница, както и сред градска среда. За разлика от другите „Догма“ филми, този има специален музикален саундтрак „Anggun – Elsker Dig For Evigt“, съдържащ 9 композиции, композиран от съпруга на Сузане Биер – Йеспер Униг Лейснер. В началото 30 секунди и във финала на филма около 2 минути звучат две композиции от албума на филма. Екранът отново е форматиран и разположен в центъра на зрителното поле. Има техническа намеса в цветовете параметри в началото и при финала на филма, пешеходците са обработени с програма и се е получило усещането за движещи се негативи, като че ли околният свят свети – душите светят. Може би това са хората с „отворени сърца“. „Догма“ удостоверение в началото на филма липсва.

През 2010 г. Джим Шеридан режисира американската версия на „Братя“ с участието на Тоби Магуайр, Джейк Джиленхол и Натали Портман в централните роли, които в продукцията на Швеция, Дания, Норвегия и Великобритания се изпълняват от Улрих Томсен, Николай Ли Каас и Конни Нилсен, като Улрих Томсен и Кони Нилсен получават наградите на публиката за изпълненията си от Европейските филмови награди за 2005 г., двамата са със „Сребърна раковина“ от „Сан Себастиан“. Филмът е отличен с награда на зрителите от фестивала в Сънданс за драматичен филм от панорамата „Световно кино“. Музиката е дело на Йохан Содерквист.

„Братя“ е встрани от „Догма“ удостоверението, след заглавието е изписано, че това е „един филм на Сузане Биер“, авторският персонален компонент се отчита като присъствие. Във филма има убийство и насилие – т.е. нарушаване на „Догма“ правило – Микаел е принуден да убие колега, за да се спаси, а у дома се превръща в насилник. За агресията е наказан и лишен от свобода. Цикълът се финализира: в началото Янник, братът на Микаел, излиза от затвора, изгърпял присъдата си за банков обир, а на финала изрядният, дисциплиниран майор признава своя грях пред съпругата си Сара на свиждане в затвора – сюжетно филмът изневерява на правилата за ненасилие, но пък е заснет по правилата на „Догма 95“ от ръка, от друга страна, макар и неизползвайки специално осветление и филтри, зрителят забелязва специфичната визия на кадрите – от центъра към краищата им кадрите търпят замъгляване и героите са разположени сякаш в рамка.

„След сватбата“, 2006

Датско-британско-шведската продукция претърпява и втора американска версия през 2019 г. с Мишел Уилямс, Джулиан Мур и Били Кардъб в главните роли.

Якоб Петерсен (Мадс Микелсън), Юрген (Ролф Ласгард), Хелене (Сидсе Бабет Кнудсен) и Анна (Стин Фишер Кристенсен) са главните герои на тази драматична история. Бащи, майка и дъщеря. Тяхната среща и сватбата на Анна е важно събитие, променящо живота на всеки от тях. Якоб работи в сиропиталище в Индия, където се грижи за сирачета, не харесва модерния свят, но заради възможността да намери добра финансова подкрепа от Юрген се завръща в Дания. Юрген го кани на сватбата на своята дъщеря, където открива, че съпругата на Юрген е Хелене, с която преди две десетилетия е имал връзка. По време на тостове и благодарствени речи Анна благодари на Юрген, че е бил добър баща, макар и да не е родният ѝ. Якоб разбира, че той е бащата на Анна. След това родители и деца се разпознават, естествено, има и искри помежду им, но Анна постепенно започва да търси контакт с Юрген. Юрген е заставен да остане по-дълго в Копенхаген заради документацията по прехвърлянето на субсидията – и отново новина: Юрген е неизлечимо болен и заставя Якоб да го замести в отглеждането на по-малките му наследници срещу 12 пъти по-голяма субсидия. Юрген умира, Якоб остава в Дания, а малкият Прамод, за който се е грижел в Индия, не иска да замине с него за Копенхаген – щом сиропиталището е намерило парите и ще работи, то той ще е с приятелите си.

В „След сватбата“ редуването на едър план с общ и среден е с изключителен ритъм. Очите на героите по време на важни новини или пък споделяния изпълват екрана. Пример: когато Анна вдига тост – камерата показва Якоб в общ план, узнавайки, че е баща на Анна, очите му трескаво светят – паралелно по същия начин се показва емоцията при Хелене – среден план – едър план – среден – едър – като се акцентира върху очи, нос, устни. По същия начин са решени ключови епизоди – когато Анна посещава в хотелската стая истинския си баща, когато Юрген потъва в сълзи и Хелене го успокоява. По отношение на правилото за естеството на декора – всичко в Индия е част от битието, улицата, боклука, ровенето из кофите, рикшите, автентичност и неподправеност. Датската среда си е характерната, дори малките маси за кафе в хола на хотелската стая на Якоб може да се поръчат от каталога на Икея и в наши дни. Това, което прави впечатление за филмите на Биър – новините винаги се случват на тържествена трапеза – сватба или юбилей, там около масата при споделянето, но това не е някаква специална находка, защото в „Празникът“ на Винтерберг светът се преобръща, когато общността отбелязваше заедно рождението на патриарха на фамилията. Пътуването в Индия и паралелното очакване на Юрген в началото, както монтирането на кадрите от видеото на Якоб с децата, докато трябва да вземе решение за бъдещето си в Дания, тук има отклонение от идеята, че не трябва да се случва пространствено отчуждение, но както казахме, филмът няма „Догма“ удостоверение, въпреки че за зрителя въздействието му е като останалите филми на догматичите. В „След сватбата“, „Братя“, „В един по-добър свят“ мъжът се отправя отвъд границата на семейството, отвъд границата на родното място в друг, трети свят, за да помогне в балансирането на кризите отвъд, но завръщайки се у дома, заварва друга криза, която е следствие на онова отвъд и неосъзнатото като реалност у дома. Така се случва, че пришълецът, който идва, за да разреши с „вълшебната“ си сила колизиите на другия свят, сякаш е останал без магическата си пръчица, за да се справи с кризите на своето семейство. Във всички филми съпрузите и бащите са поставени в кризисни ситуации. Биер изследва границите в мъжката психика, пределите, които предизвикват поведение извън тренирания контрол.

В същината си, макар филмите от трилогията да се отказват от „Догма 95“ принадлежността си, прокарват най-приложимите принципи на манифеста. Новото еволюира в масова употреба – т.е. постепенно онова, което е полезно от принцип на манифест се трансформира в обичайна норма или модел на разпознаваем и приложим киноезик.

Ралица Петрова, Мина Милева и Весела Казакова, Надежда Косева и филмите им: „Безбог“, „Жените наистина плачат“, „Ирина“ – „ДОГМА 95“ рефлексии

„Безбог“, 2016

Пълнометражният дебют на Ралица Петрова, получила своето кино образование в Англия, се отличи с многобройни награди от престижни международни фестивали. По време на фестивала „Златна роза“ родната критика определи филма на Ралица Петрова като „чернуха“, в която се отразява жестоката действителност. Гана (Ирена Иванова) работи като медицинска сестра, която продава на черния пазар личните карти на своите пациенти – самотни старци, страдащи от деменция. За нея всичко е празно, тя самата сякаш не изпитва чувства, живее на автопилот, докато не се запознава с възрастен диригент на църковен хор – старецът Иван (Иван Налбатнов) я дарява с надежда и това е ново начало за Гана, но и тежък екзистенциален избор, защото идеята за промяна е неприложима в тази среда. Единствената музика във филма представляват изпълненията на хора – светлият лъч в живота на Гана. Камерата се държи от ръка, а липсата на фокус, който постепенно се превръща в акцент, е доста добър знак за мястото на героите и битието им. Кадрите се редуват в смени на общия план с едър план. Безпомощността и празнотата се долавя в едрия щрих на лицето – в погледите е

пусто и няма Бог. „Искам да обичам, а не мога! Имаш ли хапче за това?“ – в тази реплика на Гана се съдържа идеята на „Безбог“ – забравили сме да обичаме или по-точно не знаем как. Локацията „Безбог“ като географски обект също се заиграва с обстоятелствата, дали в планината то е пространство за наказание, или пък за престъпление – идентифицираме според персоналните ни решения за избор. Оценките за филма са полярни, за едни той е постижение заради изчистеното послание, работата с натурчици, реалистичната и дори в много моменти без капка жалост към старците камера. За други филмът е „патетична плесница“ в стилистиката на предаването „Отечествен фронт“, както пише в „Операция кино“ Мартин Касабов (Касабов, 2016).

Форматът на разположение на кадъра е като в датските филми по системата на „Догма 95“. Липсват специални светлинни ефекти, филтри и т.н., дори се наблюдава прогресия на тъмното. Като методология на работа „Безбог“ се доближава до системата „Догма 95“, без в това да се търсят умишлени дивиденди от отражението на направлението като официална доктрина за пресътворяването на художествена автентичност. При първи контакт с филма компонентите в своята съвкупност предизвикват хиперболизиране, но според мен стремежът е в търсенето на сътресението.

„Жените наистина плачат“, 2021

„...ние като автори – овладяваме необузданата сила на женския актьорски състав от няколко поколения в едно кинематографично манифесто, пълно с гняв и нежност, емпатия и хумор. Съзнаваме, че най-трудното в киното е то да изглежда СВОБОДНО. Затова ние обичаме, образно казано, да хвърлим сценария в кофата и да предизвикаме максимално творческия заряд на всеки по време на снимките“ (Генова, 2022).

Струва ми се, че Мина Милева и Весела Казакова са пример за стабилен режисьорски дует в новото българско кино. Освен прекрасния дует на Петър Вълчанов и Кристина Грозева, не се сещам за друг с подобна енергия, която постига заряда на единението в идеите за кино.

Асоциативно това, което те правят с „Жените наистина плачат“, ми напомня на ранните творби на Жан-Люк Годар – „До последен дъх“ и „Лудият Пиеро“. Мина Милева и Весела Казакова предлагат свое кино, което се стреми да шамаросва обществото с темите, героите и ситуацияите. Мина и Весела се опитват да ни въвлекат в своята идея за кино на автентичността, което не възприемаме само като изкуство, но и като провокация, изискваща с кръска си да обърнем внимание на безумията около нас.

По подобие на игралния им дебют от 2019 г. „Котка в стената“, и „Жените наистина плачат“ търси от зрителя да бъде непримирим с действителността. Ако „Котка в стената“ дълбае върху темата за ние и другите в свят на глобализация, то „Жените наистина плачат“ е филм за статуса на жената в бедна държава с емоционално оголен и ограбен от реалността социум. Тук героите – по-точно героините – са заседнали в тресавище от ситуации и се опитват по подобие на Барон Мюнхаузен да се спасят от потъване. Соня (Мария Бакалова), Лора (Ралица Стоянова) са деца на Ана (Катя Казакова), а Ана, Йоана (Весела Казакова) и Вероника (Биляна Казакова) са сестри, като всяка от тях се опитва да се справи с битието си без реалната подкрепа на мъж, ако разбира се, не броим присъствието на Бащата (Йосиф Сърчаджиев), който по подобие на Отец раздава заповедите и наблюдава, очаквайки, че децата му ще тръгнат по правия път – прагматичен и уреден.

Спин, Истанбулска конвенция, проблемите на ЛГБТ общността в България, мястото на българската жена в съвремието (между кухнята и отглеждането на децата), тягостното усещане за присъствието на призраците от 9 септември 1944 г. са малка част от проблемите, за които „Жените наистина плачат“ разказва. Между всичко това, извадено накуп, се появява

и идеята за пречистването, за жертвоприношението и чудото. Филмът започва със спасяването на един щъркел, ранен от човешка ръка, финалът показва как той е свален от гнездото от ръка, която въздава правосъдие, ръка, която определя кой е най-добрият – това е ръката на човешко същество, което мрази ромите, мрази „обратните“, мрази другостта, днес мрази украинските бежанци, но играе на дълги тиради за мир и свобода.

По отношение на препратките или връзката с „Догма 95“ екранът търси документа на делника в онази изнервеност на тесния формат. В същината си този характерен „Догма“ формат има функцията да ни подсказва, че историята, която ще видим, е свързана с дискомфорт. Свободните валенции се постигат, когато екранът промени обема си. Малкият екран ни приближава към напрегнатостта на персонажите, сякаш се опитва от първо лице да извика вместо тях. Операторът Димитър Костов също не се отказва от въздействието да се снима от ръка. Има сцени, важни за филма, в които персонажите също не са на фокус, а при вземане на решение или пък споделяне на важни обстоятелства фокусът се променя – например финалният монолог на Бащата. Що се отнася до озвучаването, встрани от правилата на „Догма“, филмът ни поднася оригинална авторска музика с електронен бийт. В последните минути на филма бийтът се смесва с българска народна песен – автор на музиката е Анди Каутън. Надписите на филма са интересна идея – сякаш са подредени върху бял картон, който се залепва върху изображението, апропо, дизайнът на буквите се превърна в моден аксесоар, на определени места се продават тениски на филма с букви от надписите, подредени в послания. За разлика от догматиците, екипът е с ясното съзнание за творческа идентичност, тук режисьорите, актьорите, сценаристите или всяка част от процеса се актуализира по роли, т.е. съзнанието на екипа, макар и да манифестира своята работа като кауза, не се отказва от функционалното си предназначение – режисьорите са на почит. По подобие на „Безбог“ и тук има акт на насилие на различни нива и съвсем пълнокръвен – човек стреля върху животно.

„Ирина“, 2018

Пълнометражният дебют на Надежда Косева се оказва едно от най-интересните заглавия за периода 2018–2019 г., което предизвика не само симпатиите на родната критика, но и престижни отличия от международни фестивали. За разлика от „Безбог“ и „Жените наистина плачат“, в „Ирина“ драматургията има качества – към Надежда Косева се включват като сценаристи Светослав Овчаров и Боян Вулетич – хора с опит и зряло позициониране в света на киното. Драматургията е гъвкава, с добър диалог, без излишни дължини и благодарение на нея филмът не потъва, както се случва при „Безбог“ и „Жените наистина плачат“ – тежестта в сценария води до усещане за тремавост и недоразвитост.

Ирина (Мартина Апостолова) е единствената, която работи и така се грижи за съпруг, дете и сестра. Мъжът ѝ загубва краката си, тя разбира, че той ѝ изневерява със сестра ѝ, Ирина остава без работа – внезапни и неочаквани обрати настъпват в живота ѝ. В екстремната обстановка тя решава да стане сурогатна майка срещу заплащане. В този период тя се лута през различни етапи на приемане, на отричане, за да намери отново вярата в себе си и смисъл. Ако в началото на филма Ирина не иска да е жива – т.е. никога да не се е появявала на този свят, то на финала тя знае, че всичко се случва заради самия живот.

Музиката на филма е авторска – дело на Петър Дундаков, две композиции, като първата е около 10-ина секунди при появата на заглавието на филма, а втората е на финала, когато Ирина се завръща, навън е бяло, а у дома я очакват с надежда. Композициите се характеризират с минималистично организиране на мелодията – няколко акорда, обвързани с енергийния заряд на филма. При някои епизоди операторът Кирил Проданов снима от ръка. Разположението на кадъра е класическо, бихме го сравнили с това, което прави като решение Сузане Биер в „Братя“ и „След сватбата“ – това типично „Догма“ сплескване на кадъра тук липсва.

За мен, в сравнение с останалите два филма, „Ирина“ е най-цялостен като концепция, изпълнение и смисъл филм. В него социалният вик за помощ е деликатно изведен. И може би в тази посока, рефлексите на „Догма“ са най-интуитивно осъзнати, без да са преднамерено търсени или налагани. Оказва се, че колкото по-отдалечен от „Догма 95“ е филмът „Ирина“, толкова по-силно се родее до идеите на Томас Винтерберг и Ларс фон Триер при създаването на правилата, а именно да се създава кино, което издига, което променя нагласите на публиката. В „Идиотите“ всички герои намират своя идиот, за да се пречистят и приемат, в „Празненството“ истината излиза наяве, за да се преодолеят травмите и да се даде прошка. Ирина също преминава през своите кризи и демони, за да открие опората не само в себе си, но и да повярва, че хората могат да се променят, ако се отключат за света и погледнат с отворени сърца един към друг.

Библиография:

Използвани източници:

- Атанасов, Б. (2017). „Безбог“, който те хваща така, както малко филми могат...“
Достъпен на: <https://momichetata.com/izkustvo/bezbog-kojto-te-hvashta-taka-kakto-malko-filmi-mogat>. (Прегледан: 16 юни 2022).
- Атанасова, К., Симеонов, И. (2001). „Ще ми се да съм палтото на Шон Пен“, *Литературен вестник*, бр. 15 (18–24.04.2001), 6. Достъпен на: <https://www.slovo.bg/old/litvestnik/115/lv0115019.htm>. (Прегледан: 16 юни 2022).
- Генова, К. (2022) Мина Милева и Весела Казакова: „В истината няма плюс и минус“. *От града*. Достъпен на: <https://otgrada.bg/lica/mina-mileva-i-vesela-kazakova-v-istinata-nyama-plus-i-minus> (Прегледан: 16 юни 2022).
- Долин, А. (2019) „Режиссер Лоне Шерфиг Догма 95, разбираемо, изстъпва против любого догматизма“. *Искусство Кино*. Достъпен на: <https://kinoart.ru/interviews/rezhisser-lone-sherfig-dogma-95-razumeetsya-vystupaet-protiv-lyubogo-dogmatizma> (Прегледан: 16 юни 2022).
- Касабов, М. (2016) „Безбог/Godless Безмен“. *Operation Kino*. Достъпен на: <http://operationkino.net/2016/09/безбог-godless-реву/> (Прегледан: 16 юни 2022).
- Ковачев, Т. (2017) „София филм фест 2017: Безбог“. *Film society*. Достъпен на: <https://filmsociety.bg/filmi/balgarski-filmi/sofiya-film-fest-2017-bezbog> (Прегледан: 16 юни 2022).
- Триер, Л., Винтерберг, Т. (2018) „Догма 95 – Манифест“. *Литературен вестник*, бр. 20 (23–29.05.2018), 11. Достъпен на: https://openartfiles.bg/en/files/download/792/181122182752_pub_pdf_1600.pdf (Прегледан: 16 юни 2022).
- Danish Film Institute. (2012) „Anette K. Olesen directs new film“. Available at: <https://www.dfi.dk/en/english/annette-k-olesen-directs-new-film> (Accessed: 22 September 2022).
- Heidmann, P. (2020) “Susanne Bier I never looked back”. *The Talks*. Available at: <https://the-talks.com/interview/susanne-bier/> (Accessed: 06 June 2022).
- Oxfeldt, E. (2018). “White guilt and racial imagery in Annette K. Olesen’s Little Soldier”. *Taylor and Francis Online*. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/20004214.2017.1404890> (Accessed: 06 June 2022).
- Philipsen, H. (2004) “Nye danske ,don’t feel good-film‘ – Et interview med Annette K. Olesen”. *16:9*. Available at: http://www.16-9.dk/2004-04/side06_annetteolesen.htm (Accessed: 06 June 2022).
- Pomeranz, M. (2009) “When a man’s wife dies in an accident, his children return home”. *SBS*. Available at: <https://www.sbs.com.au/movies/review/when-mans-wife-dies-accident-his-children-return-home> (Accessed: 06 June 2022).

ФАЗИ В РАЗВИТИЕТО НА РАЗБИРАНЕТО ЗА СУВЕРЕНИТЕТ, ОБЕЗПЕЧАВАЩИ ПРЕДПОСТАВКИ ЗА ИЗСЛЕДВАНЕ НА РЕЖИСЬОРСКАТА ВЛАСТ ПО АНАЛОГИЯ С ПОЛИТИЧЕСКАТА

Явор Гърдев

Резюме: Статията трасира възможен път за изследване на властта, която възплават модерният и съвременният режисьор, чрез аналогии с разбирането за суверен и суверенитет в няколко последователни исторически периоди от Късното средновековие насам. Чрез ретроспективния анализ на събития от политическата история и достижения на юриспруденцията в дефинирането на понятието за суверен в няколко поредни исторически епохи, авторът очертава понятийно поле около властта и необходимостта от персонификация на властта, което да обезпечи на по-мощното му изследване на властовите аспекти на режисурата, база за валидни аналогии с парадоксите на режисьорския властов мандат и двойствения характер на режисьорския суверенитет.

Ключови думи: режисьор, актьор, театър, трупа, власт, суверен, суверенитет, суверенност, мандат, автономия, перформатив, история, юриспруденция, политика, двойственост

PHASES IN THE NOTION'S DEVELOPMENT OF SOVEREIGNTY, PROVIDING A BACKGROUND FOR THE STUDY OF DIRECTORIAL POWER BY ANALOGY WITH POLITICAL POWER

Javor Gardev

Abstract: This article proposes a feasible way to explore the power of the modern director through analogies to interpretations of sovereign and sovereignty from the late Middle Ages up until the present. Through the retrospective analysis of events in political history and advances in jurisprudence in defining the concept of sovereign in several successive historical eras, the author delineates a conceptual field around power and its personifications. His aim is to provide his larger study of the power aspects of directing a basis for valid analogies to the paradoxes of the director's power mandate and the dual nature of directorial sovereignty.

Keywords: director, actor, theatre, company, power, authority, sovereign, sovereignty, superiority, mandate, autonomy, performative, history, jurisprudence, politics, duality.

Кратка историческа ревизия на основополагащите мандатни аспекти на суверенитета

С цел да обезпечи необходимите ми условия за детайлно конструиране на мандата на режисьорската власт в едно по-голямо изследване, в това изложение ще направя ретроспективен преглед на няколко исторически, политически и юридически понятия, възникнали много по-рано от самата режисьорска професия и развили се на терена на политическата история.

За да насоча по-точно усилието си към мандатния аспект на режисьорската власт обаче, ще обърна специално внимание на стесненото разбиране за суверенитета като извънреден мандат за нерегулиран децизионизъм в особени ситуации, обстойно третиран от Шмит (Schmitt, 1985), Агамбен (Agamben and Heller-Roazen, 1998), Шапиро (Shapiro, 2003), дискусантите на тезите на Агамбен (Calarco and DeCaroli, 2007), Елщайн (Elshtain, 2008) и Дерида (Derrida, Bennington and Derrida, 2009).

Връщайки се назад във времето, установих, че в определени исторически моменти юриспруденцията се среща лице в лице с тежки проблеми, сходни на тези за извънредността и нерегулируемостта на мандатите, и изпада в затруднения, които така и не успява да реши, без да избегне във формулировките си сянката на насложилите се спомен за неограничения суверен. Този спомен се репродуцира включително и в най-съвременни представи за лице на власт като натрапчив рудиментарен остатък от вече формално ликвидиран прототип.

Юриспруденцията до ден днешен продължава, в някои случаи неволно, да проектира гигантската сянка на този прототип на суверена и да орнаментира с атрибутите и аксесоарите му конституционно ограничени и властово неавтономни субекти, като монарсите в днешните европейски конституционни монархии например. Затова ми се струва, че дори и далеч по-скромното в заявката си понятие „автономия“, макар и претърпяло вече многократна юридическа преоценка и десемантизация чрез процедури на стесняване на обхвата и отслабване на тежестта на първоначалното значение, не е достатъчно точно, за да го въведе в безрезервна употреба тук, освен ако не преследвам евфемистичен ефект, което е много далеч от целите ми. Поради това тук ще задълбоча историко-политическата рефлексия върху суверенитета, за да проследя как се стига до десемантизация или поне до олекване на смисъла на това понятие.

Любопитен феномен представляват първите средновековни опити двете паралелно съществуващи дотогава власти – светската (временната) и духовната (надвременната), да бъдат ефективно обединени в една, тоест монархизирани. Претенцията за *plenitudo potestatis* (пълнота на властта/мощта) или *suprema potestas* (върховна власт/мощ), тоест универсална, неограничена, наднародностна и наддържавна персонална хегемонна власт над всички и всичко, при това и във „вечните“ (духовните), и във „временните“ (светските, административните и икономическите) дела, е почти невиждана рядкост. Всъщност такова тотално монархическо правомощие (*omnicompetence*) е било прецедентно заявявано единствено от Папския трон (в частност от Григорий VII и Инокентий III) и оспорвано от императора на Свещената римска империя Фридрих II, чиято сходна по тип власт (*imperium*) обаче не се разпростира и над въпросите на вечността. Папският трон надделява в тази борба и след победата си над Хохенщауфените за известно време задържа за себе си и упражнява този тип власт, след което отново загубва светския дял от нея. След като при Григорий VII и Инокентий III тези опити донасят относително краткотрайни плодове, Синибалдо Фиески, който поема папството през 1243 г. под името Инокентий IV, осъществява огромна концептуална крачка в полето на юриспруденцията, извеждайки за първи път на доктринално ниво идеята за „фиктивно лице“, т.е. въобразено лице, на латински — *persona ficta* (Ward, 1928, p. 39–40). Тази идея много по-късно заляга и в основата на съвременното разбиране за юридическото лице (различно от физическото лице) като субект на правото. С други думи, Инокентий IV чрез доктрината си за

universitas въвежда понятиен зародиш на онова, което днес имаме предвид, когато говорим за въображаема общност, корпорация или юридически субект в смисъла на въобразен субект, който независимо от това дали се състои от едно или повече физически лица (тела), все пак представлява единен субект (едно тяло) в разбиранията на правния мир.

В един по-нататъшен момент, по време на Ранната модерност, дори самата идея за държава за кратко придобива подобна интерпретация: „Какво по-лесно от това да се тълкува държавата като най-голямото измежду изкуствените лица, особено при налична вече доктрина с някои очевидни предимства по отношение на правния прецедент и процедурата. Преходът от суверенитета на личността на монарха, независимо дали кралят е бил разглеждан като корпорация¹, към суверенитета на държавата като юридическо лице е бил лесен за осъществяване. Единството, абсолютизмът и всемогъществото, както и другите добродетели на суверена, е можело да бъдат приписани на фиктивното лице без особени затруднения. Теорията за корпорацията, приложена към държавата, е олицетворение на суверенитета. Идеалистическата философия чрез своята метафизика и политика осигурява реалистичен пълнеж на *persona ficta*. Колективната личност на държавата е суверенна“² (Ward, 1928, p. 41).

Такова усещане за реално присъствие по отношение на персонифицираната държава-суверен обаче, за каквото говори тук Пол Уорд, не може да бъде постигнато лесно, особено когато трябва да възникне по отношение на въобразено лице, което не съществува в тяло, а е само абстракция, конституирана чрез перформативен език. За да се роди плътно усещане за реалност на такъв субект, е нужно и възплъщаване на това лице – отелесяване, което да даде осезаема опора на въображението. Като пример за такова персонифицирано визуално отелесяване, да кажем, би могла да послужи всеизвестната илюстрация на гравьора Абраам Бос към изданието на „Левиатан“ на Хобс от 1651 г. Там суверенното колективно тяло на Левиатан е буквално съставено от телата на индивидите и визуалната метафора на репрезентативно ниво упражнява пряк ефект, конкретизирайки иначе абстрактното понятие чрез буквално възплъщение. Така абстрактното лице става *въ-образ-ено* в най-прекия смисъл на думата. Тази динамична метаморфоза на абстрактното тяло във *въ-образ-ена* или *въ-плът-ена* личност е онзи аспект на суверенитета, който в най-голяма степен свързвам с парадокса на режисьорската власт. За да подготвя добра основа за обяснение в какво се състои този парадокс обаче, тук ще направя предварителни аналогии със събития, случили се в две точно определени и вододелни за юриспруденцията исторически фази.

¹ Според Мейтланд в Англия кралят е бил възприеман като „еднолична корпорация“ (*corporation sole*) още по времето на сър Едуард Коук, т.е. през втората половина на XVI в. и първата половина на XVII в.: „Коук е знаел само две еднолични корпорации, които не са били църковни, и не мога да открия данни да е знаел повече. Странна двойка: кралят (според делото „Болницата в Сътън“, 10 респ. 29 б.) и лорд-шамбеланът на град Лондон (според делото „Фулууд“, 4 респ. 65 а.) (...) Що се отнася до краля, силно подозирам, че самият Коук е бил жив, когато хората за първи път са нарекли краля еднолична корпорация, макар може би да са го наричали и само „главата“ на корпорацията.“ [„Coke knew two corporations sole that were not ecclesiastical, and I cannot find that he knew more. They were a strange pair: the king (Sutton’s Hospital case, 10 Rep. 29 b.) and the chamberlain of the city of London (Fulwood’s case, 4 Rep. 65 a.) (...) As to the king, I strongly suspect that Coke himself was living when men first called the king a corporation sole, though may had called him the head of a corporation.“ (Maitland, 1911, pp. 218-219)] Всички позовавания на текстове на английски език са в превод на автора на статията, като и оригиналният текст на цитираните пасажии присъства под линия.

² „What could be easier than to interpret the State as merely the greatest of artificial persons? The doctrine lay at hand ready-made, and had some obvious advantages in terms of legal precedent and procedure. The transition from the sovereignty of the person of the monarch, whether or not the king had been regarded as a corporation, to that of the State as a juristic person was easy to make. Unity, absoluteness and omnipotence, and the other virtues of the sovereign could be attributed to the fictitious person without too great difficulty. The theory of the corporation applied to the State is the personification of sovereignty. Idealistic philosophy by its metaphysics and politics provided a realistic filling for the *persona ficta*. The collective person of the State is sovereign.“ (Ward, 1928, p. 41).

Фаза I

В първата от тези две фази дисперсното поле на раздробените и конфликтующи помежду си средновековни власти постепенно се избистря и синтезира от идеята за обединяващия ги в себе си абсолютен суверен, който е безотчетен и стои над закона.

Във втората фаза, на която ще обърна отделно внимание по-нататък, същият този вече абсолютен суверен бива постепенно разчленен в правомощията си на отделени една от друга власти, поставени вече под върховенството на закона и с течение на времето заставени да се отчитат за действията си на новите колективни суверени – „държава“, „народ“, „парламент“ или „обща воля“.

Цикличното и бавно осцилиране между свръхцентрализация и дисперсия на властта в историческия процес задава нещо подобно на итерационна парадигма, която ще използвам за аналогия със случая на режисьорската власт, чийто мандат също е податлив на подобно движение между крайности.

Фазата на свръхцентрализация е обусловена от необходимостта раздробените светски и духовни власти на Средновековието, които често са с припокриващи се и спорни домейни (поради което и възниква бъркотия в дължимите лоялности между суверени и сюзерени, водеща до постоянни конфликти и оспорвания на сферите на влияние³), да бъдат събрани под една централна, безспорна, надзаконова, абсолютна власт, разполагаща безотчетно с всички права, включително с живота на поданиците си.

Към измеренията на този светски абсолютизъм се добавя и неограничеността във времето, артикулирана от Жан Боден, който застъпва тезата, че суверенната власт е не само върховна, но също така и неограничена във времето (*vicariat perpetuel*) (Bodin, 1576, p. 137). В тази фаза суверенитетът, макар и да се ограничава пространствено върху териториален домейн, все още си остава неограничен във времето. Макар и държавата вече постепенно да се придвижва към светски статут, в дефинициите на суверенитета все още личат остатъци от споровете между светската и духовната власт от Късното средновековие, макар и църквата вече да бива постепенно изтласквана към отделяне от държавата. Въпреки това изтласкване обаче елементи от църковните „надвремеви“ правомощия остават при светските абсолютни монарси. Този процес е описан по следния начин от Уорд: „Доктрината за суверенитета възниква в период на политическо объркване като предложение за решение на съвременния проблем с припокриващите се и противоречащи си интереси. По същество тя е нова интерпретация на феодалната употреба на думата „суверен“, включваща сливане на значението на средновековните *imperium* и *plenitudo potestatis*. Приложена към ранномодерния монарх, тя е предписание за светски абсолютизъм като противоотрова на религиозния патернализъм. Била е изтъквана и като лекарство срещу анархията на религиозните войни. Историческият успех на доктрината се дължи отчасти на факта, че понятието „суверен“ вече е било в акредитирана употреба и че тази нова формулировка е осигурявала яснота, простота и ефективност. За разлика от заплетените лоялности в предмодерните борби, единната вярънност към светския монарх се усещала като осезаемо облекчение“⁴ (Ward, 1928, pp. 44–45).

³ „Разграничението между сюзеренитет и суверенитет не винаги се прави изрично. И двете обаче означават „надмощие“, „свръхгосподство“ („overlordship“), обаче сюзеренът е владетел, който обикновено има и друго над себе си. „Суверенитетът“ впоследствие се превръща в синоним на окончателност на властта, но пак включва негласна зависимост от всякакви евентуални по-висшестоящи.“ (Ward, 1928, p. 4) / “The distinction between suzerainty and sovereignty is not always explicitly made. Both meant “overlordship,” however, while a suzerain was a lord who usually had another over him. “Sovereignty” subsequently became synonymous with finality of authority, and involved a tacit dependence of any supposed superiors.” (Ward, 1928, p. 4)

⁴ “The doctrine of sovereignty arose in a period of political confusion as a suggested solution of the contemporary problem of overlapping and conflicting interests. It was essentially a reinterpretation of the feudal usage of the word “sovereign” involving a merging of the meaning of the mediaeval “imperium” and “plenitudo potestatis”. As applied

В така очертаната първа фаза в сила е централизираща тенденция, центробежно насочваща историческия процес към единна и единоначална йерархична системност. Социалният космос се стреми да се подреди в недвусмислен ясен ред с точна йерархия. Особено важното за аналогията с режисурата тук е, че в така устроения ред все пак има едно-единствено изключение, което се намира извън и по-точно над този ред и това е самият суверен. Суверенът в тази фаза е извънсистемният или йерархически по-точно – надсистемният гарант на системата.

Доктрината за суверенитета, която изповядва философът на позитивното право Джон Остин⁵ в средата на XIX в., описва суверенитета и позицията на гореспоменатия гарант в обществото по начин, който буквално може да дефинира и модерната режисьорска властова позиция, ако мислено заменим „общество“ с „група“. Доктриналните опори на споменатия Джон Остин, особено когато се изведат тезисно, както прави Ийстууд (Eastwood and Keeton, 1929, pp. 62–63), пределно онагледяват възможността за такава аналогия: „(1) По-голямата част от дадено общество трябва да има навика да зачита или да се подчинява на определен общ висшестоящ, независимо дали този висшестоящ е отделна личност, или определен кръг от хора. Това Остин нарича положителен маркер. (2) Самата висшестояща личност или тяло не трябва по навик да се подчинява на никакъв друг определен висшестоящ човек. Тя може да се подчинява на такъв от време на време, но не трябва да се подчинява по навик. Това е отрицателният маркер (Jurisprudence, pp. 220–221). Според Остин тези два маркера трябва да съвпадат, за да може да става дума за суверенитет или независимо политическо общество.“⁶

Дефиницията на Джон Остин визира една едва ли не естествена, самобалансираща се и консенсусна ситуация около властта, в която общопризнат и общосподелен авторитет, приет като такъв по силата на навика, е и носителят на суверенитета. Инерцията на навика обаче съдържа в себе си и проблем. Джон Остин смята, че суверенна, неограничена и неограничима (*unlimited and illimitable*) е онази власт (*authority*), на която по навик се подчинява голямата маса от общността (*bulk of community*), но както забелязва Фредерик Харисън (Harrison, 1919, p. 24), именно навикът изключва възможността такава власт на суверена да е неограничена. И действително подчинението по навик, макар и често да носи със себе си огромна инерционна сила, не може да обезпечи неограниченост, особено във времеви план. Волатилността и на най-консервативните навици подкопава неограничеността на властта. За да набележа пътя на аналогията с моята тема, подобна волатилност е напълно валидна и в случая с режисьорската власт, дори в рамките на трупи с постоянен режисьор, а даже и в трупи, които са създадени, изградени, развити и дори икономически зависими от един-единствен режисьор.

Фаза II

Във втората фаза, тази на преобладаващо дисперсната власт, действа обратен по своята насоченост силов вектор, който, противоположно на този от първата фаза, разделя и разпределя силата на порции, целяйки взаимен баланс между секторите на йерархичната системност,

to the early modern monarch it was a prescription of secular absolutism, as an antidote to religious paternalism. It was emphasized as a cure for the anarchy of the religious wars. The historical success of the doctrine resulted in part from the fact that the term “sovereign” was already in accredited use, and that this new formulation made for clarity, simplicity and efficiency. In contrast to the tangled loyalties of pre-modern struggles the single allegiance to the secular monarch was felt as a distinct relief.”(Ward, 1928, pp. 44–45).

⁵ Да не се бърка с автора на перформативната теория за езика Джон Лангшоу Остин.

⁶ “(1) The bulk of the given society must be in the habit of obedience or submission to a determinate common superior, whether that superior be an individual or a certain body of individuals. This he calls the Positive Mark. (2) The superior person, or body, must not be in the habit of obedience to a determinate human superior. It may render occasional obedience, but it must not render habitual obedience. This is the Negative Mark. (Jurisprudence, pp.220–221) These two marks must, in Austin’s view, coincide before there can be Sovereignty or Independent Political Society.” (Eastwood and Keeton, 1929, pp. 62–63).

които да подредят социалния космос във взаимно балансиращи се сегментирани йерархии. Този втори вектор на движение обаче, поставяйки всички индивидуални властови фигури под закона, започва да предизвиква дефицит на понятност, а като следствие и объркване кой всъщност е центърът на властта. Така разделението на правомощията произвежда дефицит на суверенност и разпалва въображението по въпроса кой всъщност е суверенът. Индивидуализираното общо тяло на суверена от илюстрацията към „Левиатан“ на Хобс започва да се разпада в политическото въображение на поданиците и заплашва да се превърне в чиста абстракция. Въображаемата първа и последна властова инстанция, суверенът, започва да се лишава от плът и присъствие. Преведено на езика на политическата теология, крайният и последен гарант на политическия ред в мирозданието е на път да се превърне в чиста трансценденция без своя пълномощна, въплътена, присъствена хипостас. Идеологическият лимес тук преминава между Боден и Хобс от едната страна (първата фаза) и Лок и Монтескьо от другата (втората фаза).

Двойственост на суверенитета

Както забелязва Уорд, докато Хобс остава при централизма и неизменно локализира върховната власт в държавата, Лок пък изцяло отрича такъв обществен договор, който да подчинява на закона всички без един, изобщо се отказва от употребата на понятието „суверен“ и прехвърля върховната власт в „съвместната воля на обществото“ (Ward, 1928, pp. 27–28), което действие пък по-нататък отеква у Русо, а също така се превръща и в основа на последващите концепции за двойствен⁷ суверенитет, описани от Албърт Вен Дайси, при когото закон суверен е парламентът, а политически суверен е електоралното тяло, или нацията (Dicey, 1915/1982, p. 285). Неслучайно тук въвеждам концепта „двойствен суверенитет“ именно чрез труда на един конституционалист. Валидността на такъв концепт на юридическо ниво осигурява възможност за преки аналогии и онагледявания в обяснението на режисьорския суверенитет. Особено ако се прибегне и до доста по-простото и ясно разбиране на „двойствен“ (или „двоен“, както е по-вероятно да се срещне) суверенитет в контекста на политическите науки, където обикновено се отнася до ситуация, при която два отделни управленски органа споделят и делят властта над една и съща територия или население. Като примери тук биха могли да послужат федералното устройство на Съединените щати, където федералното правителство и правителствата на отделните щати упражняват съответните си правомощия в рамките на такъв двоен суверенитет с очергани отделни юрисдикции, както и вече споменатите сложни наслагвания и взаимосвързаности между светските и църковните власти в Средновековието.

За целите на аналозиите ми с режисьорската власт обаче тук ще премина към едно по-сложно диалектическо тълкуване на двойствения суверенитет, вече в естетическата сфера. Стефанос Геруланос (Ben-Dor Benite et al., 2017, p. 449) проектира такъв суверенитет върху фигурата на твореца в рефлексииите си върху Рихард Вагнер: „... произведението на изкуството е огледало на *Volk* (народа), представлявайки негово себеизразяване, а с това и себеразпознаване; творецът служи като обикновен проводник, но доколкото прави това себидентифициране и себеразкриване възможно, той упражнява и собствената си воля, която иначе липсва на *Volk* (народа). Тази *воля на твореца* се състои именно в неговото (асимптотично) саморазтваряне в състоянието на *Volk* (народа) в творбата; тя пък (*волята – б. а.*)

⁷ Избирам „двойствен“ за сметка на също възможните „двоен“, „дуалистичен“ или „двоичен“ поради отгънка на взаимнообвързаност на двата съставляващи сегмента на двойствеността. Например граматическата категория „двойствено число“ обикновено се отнася до предмети и неща, свързани едно с друго или зависещи едно от друго, т.е. чифтове. Двойственият суверенитет е ключов концепт за мен в описанието на режисьорската власт именно поради тази абстрактна или конкретна сдвоеност и сплетеност на сегментите. – Б. а.

е героична, доколкото произвежда искрата, която възстановява отдавна разпаднал набор от взаимоотношения, или осигурява семето, което „опложда“ и по същия начин се изразходва в творбата, както огледалното и насочващо състояние (*Zustand*) на *Volk* (народа). Оттук и моделът на двойствения суверенитет: творецът е суверен над *Volk* (народа), доколкото предначертава „един все още неоформен свят“, и така диктува по-усъвършенствания, по-истински живот, който проектира върху героя, когото пък извлича от *Volk* (народа).“⁸

Тази диалектическа двойственост намирам за възлова в модерното разбиране за твореца и ще възприема като основополагаща за рефлексията си върху властта в модерната режисура. Тя набелязва двойствеността и двоякостта на властовото положение на модерния творец, обезпечаващо едновременно хем индивидуалната му суверенност, хем колективната му принадлежност – позиция, в която, както остроумно забелязва Адорно, „той не е нито крал, нито император, а само един от масата граждани, който обаче се ползва с неограничена символична власт над тях“⁹ (Adorno, 2005, p. 20).

За да завърша с моделите на двойствен суверенитет, при които започва да възниква въпросът за взаимното ограничаване на двата му отделни компонента, и да премина към другите набелязани от мен ключови моменти в хода на политическата история, представящи възможност за разяснителни аналогии по моята тема, само ще напомня, че при Монтескьо, при когото властите вече придобиват христоматийното си тройно разделение, в 6-та глава на XI-та книга от „За духа на законите“ (Montesquieu, 1989), по подобен начин самото разделяне на властите една от друга вече представлява и едновременна гаранция за тяхното взаимно ограничаване.

Приведох тези две противоположни фази – централизирано консолидиране на суверенитета, от една страна, и разбягване и разпръскване на суверенитета, от друга, като основа за процесуална аналогия с режисьорската власт. Смятам, че за разлика от разпространето си в относително дългото историческо и политическо време на обществата от Късното средновековие насам, в историята на модерния театър подобни противоположни процеси се случват в доста по-кондензиран и концентриран вид само за около век и половина, от момента на обособяването на фигурата на режисьора до днес. При това се случват в натрапчиво процесуално сходство с аналозите си в политическата история, макар и в по-сбито време.

Твърде често се наблюдава съществено разминаване между слабо регламентираната мандатност на режисьорските правомощия и реалния обем и сила на режисьорската власт, като това разминаване често е свързано със степента на митологизация на режисьорската фигура. Доколкото режисьорът никога не може да упражнява властта си отчуждено, т.е. чисто формално и процедурно, както да речем би могло да я упражнява официално овластено лице от дадена администрация; властта на режисьора придобива обеми, произтичащи директно от личността и присъствието му, рецепцията на тази личност и митологията (или липсата на такава) за тази личност в собствения ѝ творчески, технически и административен екип, както и извън него. В това отношение се наблюдава постоянно противоречие и асиметричност, сходни с тази, която наблюдава Карл Шмит у суверенитета въобще в труда си „Политическа

⁸ “...the Artwork mirrors the *Volk*, constituting its self-expression and by the same token its self-recognition; the Artist serves as a mere conduct, but insofar as he also makes this self-identification and self-revelation possible, he is also exercising his own Will, which the *Volk* otherwise lacks. This Artist’s Will consists precisely in its (asymptotic) self-erasure in the condition of *Volk* into Artwork; it is heroic insofar as it constitutes the spark that restores this long-destroyed set of relations or provides the seed that “fecundates” and is by the same token exhausted in the Artwork as this mirroring and guiding *Zustand* of the *Volk*. Hence the dual sovereignty model: the Artist is sovereign over the *Volk* insofar as he prefigures “a yet unshapen world” and dictates the superior, truer life he models on the Hero he draws out of *Volk*.” (Ben-Dor Benite, Geroulanos and Jerr, 2017, p. 449)

⁹ “...he is neither king nor emperor, but one of the mass of citizens; yet he enjoys unlimited symbolic power over them.”(Adorno, 2005, p. 20)

теология“: „Връзката на фактическата власт с юридически най-висшата власт е основният проблем на концепцията за суверенитет. Всички трудности се крият тук“¹⁰ (Schmitt, 1985, p. 18).

Веднъж стъпил на територията на политическата теология, не мога да не отбележа също, че парадоксът на фикцията и въображението, които споменах по-рано около разясняването на идеята за „въобразено лице“ (*persona ficta*), по съществен начин присъства във формирането и удържането на режисьорския суверенитет, така както упорито продължава да присъства и в политическата история, въпреки постоянните опити да се конструира концепция за суверен, която не е, според израза на Шмит, „мистически произведена“ (Schmitt, 1985, p. 39).

При режисьорския суверенитет обаче възможността за съпротива и подривност от страна на актьори, или дори от технически и обслужващи лица, остава налице дори и в случаите на най-мащабен и митологизиран режисьорски авторитет. В това е и съществената разлика, когато се прокарва аналогия между суверенитета на абсолютния монарх и този на митологизирания в авторитетността си режисьор. Вторият винаги може да бъде ефективно саботиран чрез субверсивна съпротива, докато при първия това е много по-трудно, доколкото той е статутно и мандатно гарантиран срещу такава възможност: „С появата на монархията на божественото право през XV в. томисткото наследство избледнява или бива отчасти пренебрегвано, защото говори за право на съпротива и бива свързано с възможността за сваляне на несправедлив владетел“¹¹ (Elshtain, 2008, p. 53). Статутната гаранция на абсолютния монарх обаче в епохата на Ранната модерност създава и предпоставка за много по-радикално изостряне на борбата за власт, произвеждайки невъзможност за разрешаване на сложни и тежки конфликти, поради което Чарлз I например се налага да завърши живота си на ешафода.

Споменатата от Елщайн томистка възможност за съпротива обаче, игнорирана от XV в. нататък, се възражда с пълна сила през XIX в., като в основата ѝ вече застава нововъзникващото съзнание за един друг тип суверенитет, който също ще стане обект на аналогия тук. Този нов вид суверенитет влиза в директен конфликт с принципите на абсолютния суверенитет, като благодарение на появата му изобщо става възможна еманципацията на индивида от колективното суверенно тяло. Става дума за *индивидуалния суверенитет*, разбирането за който бива формулирано от Джон Стюарт Мил в следния знаменит пасаж: „Единствената част от поведението на всеки човек, за която той е подчинен на обществото, е тази, която засяга другите. В частта, която се отнася само до него самия, неговата независимост по право е абсолютна. Върху себе си, върху собственото си тяло и ум, индивидът е суверен“¹² (Mill, 1863, p. 23).

Още по-важна и от тази фундаментална формулировка според мен обаче е концепцията на Мил за ограничаването на индивидуалния суверенитет чрез разбирането за вредата, нанесена на другия. Това разбиране поставя още по-ясна, конкретна и отчетлива граница на индивидуалния суверенитет, допускайки го да се разпростира дотам, докдето не нанася вреда на нечий чужд.

В духа на колониалната традиция обаче Мил допуска и изключение, на което трябва да се обърне специално внимание, понеже то често работи и в театъра, макар и под малко по-различна форма, и е наложително да се носи съзнание за него. Елщайн в антиколониалистски дух

¹⁰ “The connection of actual power with the legally highest power is the fundamental problem of the concept of sovereignty. All the difficulties reside here.”(Schmitt, 1985, p. 18)

¹¹ “With the appearance of devine-right monarchy in the fifteenth century, the Thomistic legacy fades or is ignored in part because it spoke of a right of resistance and conjured with the possibility of deposing an unjust ruler.” (Elshtain, 2008, p. 53)

¹² “The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.” (Mill, 1863, p. 23)

разобличава това изключение при Мил по следния начин: „Това (*индивидуалният суверенитет – б. а.*) не се отнася за децата, нито за изостаналите общества, в които може да се каже, че „самата раса“ е подобна на дете на невръстна възраст. Тогава деспотизмът е легитимна форма на управление, настоява Мил, доколкото е насочен към усъвършенстването на такива народи – тук е и обосноваването на британския империализъм“¹³ (Elshtain, 2008, p. 181). Тази „култивационна“, „просвещенска“ по духа си вратичка към деспотизма, базирана на презумпцията за културно и цивилизационно превъзходство, фактически в множество случаи отнема правото както на индивидуален, така и на колективен суверенитет, инсталирайки на негово място хегемонната грижа на външен цивилизоващ суверенитет към подопечен индивидуален или колективен субект. При наличието на така обособеното изключение обаче изборително и само спрямо определени населености, произволно вземани за подопечни, суверенитетът, присъщ на абсолютните монархии¹⁴, чрез това изключение *de facto* остава да важи с пълна сила дълго време след като *de iure* бива ограничен, а даже и векове след като през 1689 г. английският парламент придобива върховенството във властите на Острова. Такива регламентирани изключения от общ принцип често се явяват при упражняването на режисьорски правомощия, като извън баналните случаи на злоупотреба най-често те са свързани с неравномерното разпределение на качеството „талант“ сред оглавяваните от режисьора екипи. В резултат на това често се наблюдава феномена на неафишираното фаворизиране и респективно потискане, по аналогия сходно с приведеното дискриминационно изключение на Мил.

Забележителното за повечето интерпретации на суверенитета е, че понятието добива различно третиране в зависимост от ъгъла на възприятие и целите, с които се дефинира. Интерпретирано от перспективата на индивида, то по-скоро попада в категориите, с които се описват свободата, самоопределението и правото на съпротива. От перспективата на юриспруденцията в опитите за устройството на държавата обаче общата тенденция е към аргументиране в полза на правото да решаваш от името на другите и с оглед на тяхната съдба и благополучие. Подобна тенденция се наблюдава и в театралната среда, в която рефлексията върху правомощията, където те не са регулирани от изрични правила, протича по линиите на аналогия с индивидуалния суверенитет (при подчинените нива) и на аналогия с държавния или единоначния хегемонен суверенитет (при режисьорите и административните ръководители).

В опитите ми за добре аргументирани аналогии забелязах, че за правната мисъл сякаш най-важна е тенденцията към локализиране на суверенитета в конкретен индивидуален или колективен субект. „Преходът от суверенитета на личността на монарха, независимо дали кралят е бил разглеждан като корпорация, към суверенитета на държавата като юридическо лице е бил лесен за осъществяване. Единството, абсолютизмът, всемогъществото и другите добродетели на суверена е било възможно да бъдат приписани на фиктивно (*въобразено – б. а.*) лице без особени затруднения. Теорията за корпорацията, приложена към държавата, означава, че държавата е олицетворение на суверенитета. Атрибутът на личността на монарха вече се утвърждава като отделна субстанция сама по себе си.“¹⁵ (Ward, 1928, p. 41).

¹³ “This (individual sovereignty) does not apply to children, nor to backward societies where the “race itself“ may be said to be akin to a child, on its nonage. Then despotism is a legitimate form of government, Mill insists, insofar as it is directed to the improvement of such peoples — here a justification for British imperialism.” (Elshtain, 2008, p. 181)

¹⁴ Като тази на Луи XIV във Франция или пък като „свободната“ монархия на Джеймс I в Англия и Шотландия, при която монархът е свободен да прави каквото поиска с всекиго другото. – Б.а.

¹⁵ “The transition from the sovereignty of the person of the monarch, whether or not the king had been regarded as a corporation to that of the State as a juristic person was easy to make. Unity, absoluteness, omnipotence, and the other virtues of the sovereign could be attributed to the fictitious person without too great difficulty. The theory of the corporation applied to the State means that the State is the personification of sovereignty. An attribute to the monarch’s person sets up as a substance on its own account.” (Ward, 1928, p. 41)

„Корпоративизирането“ се оказва ключов проблем за юриспруденцията по отношение на държавното устройство, а аз твърдя, че по аналогия по-късно се оказва такъв и в устройството на театралната йерархия, което пък е и допълнително обусловено от двойствения характер на осъществяваната в театъра дейност – организационно-административна, производствена и логистична, от една страна, и творческа, от друга. Тази двойственост много по-късно ще се отпечата автоматически и върху фигурата на режисьора в нейния властово-силов аспект.

С образуването на тази нова „субстанция“ на държавата възниква и нова нормативна интерпретация на свободата от страна на немските идеалисти, според които тя може да се привиди като свобода да се съобразиш и съгласиш със закона и обичая във вида им, в който те са интерпретирани от обществото, към което принадлежиш. В тази интерпретация свободата на индивида по същество се свежда до дълг да приемеш обективизираната причина на съществуващия вече ред. Този вид идеалистическа обективация, делегираща персонален суверенитет на държавата, отново обаче не решава въпроса с отговорността на управлението, за което и бива обстойно критикувана от прагматическата школа в юриспруденцията и най-вече от Джон Дюи: „Накратко, възвишеното евангелие на дълга има своите недостатъци. Извън богословската и кантианската морална традиция хората обикновено са съгласни, че задълженията са относителни към целите. Не задължението, а някаква цел, някакво благо, което изпълнението на дълга реализира, е принципът на морала. Задачата на разума е да се увери, че целта, благо, заради което човек действа, е разумна, т.е. толкова широка и справедлива в своето осъществяване, колкото позволява ситуацията. Моралът, който се основава на разглеждането на добрите и лошите последици, не само позволява, но и императивно изисква упражняването на разграничаващ интелект. Евангелието на дълга, откъснато от емпиричните цели и резултати, е склонно да потиска интелигентността. То замества работата на разума, изразяваща се в широко и разпределено изследване на последствията, за да се определи къде е дългът, с вътрешно съзнание, изпразнено от съдържание, което облича във формата на рационалност изискванията на съществуващите социални авторитети. Съзнание, което не се основава и не се проверява чрез отчитане на действителни резултати за човешкото благосъстояние, си остава социално безотговорно, макар и да бива наричано Разум“¹⁶ (Dewey, 1915, pp. 54–55).

Проблемите, които обаче не се решават с персонифицираното възплъщаване (отелесяване, корпоративизиране) на държавата и възприемането ѝ като фиктивно (въобразено) лице, си остават все същият мистичен характер на суверенитета и възможността за произвол. През 1928 г. Уорд артикулира това, най-вероятно вече под влиянието на излязлата шест години по-рано „Политическа теология“ на Шмит: „Народът“, „държавата“, „общата воля“ били суверенни. Монарсите се превърнали в правителства, а поданиците станали суверенни и всевластни чрез своите представителни събрания. Привидната последователност на доктрината за суверенитета можело да бъде запазена или чрез тълкуването ѝ като чисто формална правна доктрина, или чрез разглеждането на държавата като корпорация, като личност, и по-голямата част от мненията натежала към възприемането на втората алтернатива. „Общата воля“ била върховен персонифициран суверен; същността на държавата. Това, че тази реинтерпретация не

¹⁶ “In short, the sublime gospel of duty has its defects. Outside of the theological and the Kantian moral traditions, men have generally agreed that duties are relative to ends. Not the obligation, but some purpose, some good, which the fulfillment of duty realizes, is the principle of morals. The business of reason is to see that the end, the good, for which one acts is a reasonable one--that is to say, as wide and as equitable in its working out as the situation permits. Morals which are based upon consideration of good and evil consequences not only allow, but imperiously demand the exercise of a discriminating intelligence. A gospel of duty separated from empirical purposes and results tends to gag intelligence. It substitutes for the work of reason displayed in a wide and distributed survey of consequences in order to determine where duty lies an inner consciousness, empty of content, which clothes with the form of rationality the demands of existing social authorities. A consciousness which is not based upon and checked by consideration of actual results upon human welfare is none the less socially irresponsible because labeled Reason.” (Dewey, 1915, p.54–55)

постигала отговорност в управлението, невинаги се забелязвало, но пък систематично започнало да поражда въпроси относно отговорността. Всъщност няма съществена разлика между суверенитета на персонифицираната държава, схващан като различен от политическите права на народа, и суверенитета от Бог. Властта отново се превръща в абсолютна, само че не с абсолютизма, който изисква отговорност, а с абсолютизма, който бива издигнат над всякаква критика. „Личността“ на държавата можела да стане както обект на предан патриотизъм, така и козел на отпущението за действия, които конкретният служител или гражданин не би припознал за свои собствени. Политическите събития, според такава една теория, протичат във вечна мъгла. Всяко правителство, което случайно дойде на власт, може в определени сектори на властта да говори от позицията на слизация от планината Мойсей. Целите на групата, която завладява държавата, могат да бъдат издигнати в „свещени“, като се постулират като цели на митичната „личност“, наречена „държава“. Суверенните персонифицирани държави нарушават договори и се отказват от дългове по начин, за който отделните граждани не биха могли и да си помечтаят. Доктрината за личния суверенитет на държавите днес служи като прикритие и санкция за упражняването на объркани и произволни правомощия, насочени предимно към икономически цели, пред лицето на нарастващите изисквания за определено местоположение на властта както вътре в държавите, така и помежду им. Философията на социалния анализ се е превърнала в източник на объркване¹⁷ (Ward, 1928, pp. 46–48).

Кратка ревизия на основополагащите перформативни аспекти на суверенитета

Имайки наум, че понятието „суверенитет“ отстъпва от първоначалното си значение при всяко външно ограничаване на абсолютния мандат на лицето, на което то е атрибут, ще тръгна по пътя на ограничаването на властовия периметър, за да вкарам в употреба и няколко други понятия, свързани с властта, които в по-голяма степен търпят семантично регулиране. По принцип суверенитетът предполага позицията на действието и въздействието, а не на отговора и реакцията спрямо упражнено действие или въздействие. Пренесен на нивото на реакцията, суверенитетът се снабдява с условие, което, изглежда, бламира значението му. Той се превръща в „реактивен суверенитет“, който е обратен по посока, но никак не е задължително да е равен по сила. Тази ситуация изисква въвеждането на синоними, които семантически да търпят „ограничаване“ върху себе си.

Следващите по пътя на стесняването на значението подобни понятия, но все пак с умерена стесненост, които удържат в себе си елемента на достойнство и неущърбност, биха могли

¹⁷ “The “people”, the “State”, the “common will” were sovereign. Monarchs became governments, and subjects became sovereign and omniscient through their representative assemblies. A semblance of consistency could be preserved in the doctrine of sovereignty by interpreting it as a purely formal legal doctrine or by regarding the State as a corporation, a *person*, and the bulk of opinion took the latter alternative. The “common will” was a supreme personal sovereign; it was the essence of the State. That such a re-interpretation did not make for responsibility in government has not always been seen. As a matter of fact, it systematically begged questions of responsibility. There is no appreciable difference between the sovereignty of the personal State, conceived as distinct from the political rights of the people, and the sovereignty of God. Authority again becomes absolute — not with the absoluteness which fixes responsibility, but with an absoluteness above criticism. The “person” of the State may become an object of devoted patriotism; or the scapegoat for actions which the particular official or citizen would not acknowledge as his own. Political events take place, on such a theory, in a perpetual fog; each government which happens to come into power can, in certain areas of power, speak with the authority of a Moses coming down out of the mountain. The ends of the group which captures the State may be sanctified by being regarded as the goals of the mythical “person” called the State. Sovereign personal States break treaties and repudiate debts in a way which particular citizens would not contemplate. The doctrine of the personal sovereignty of the States serves to-day as a cloak and sanction for the exercise of confused and arbitrary powers, aiming chiefly at economic goals, in the face of increasing demands for the definite location of authority both within and between States. A philosophy of social analysis has become the parent of confusion.” (Ward, 1928, pp. 46–48).

да бъдат „самоопределение“, „автономия“ и дори „интегритет“. Дали обаче е възможно тези понятия да проработят в перформативен план? Би ли била възможна употребата на изрази от сорта на „реактивна автономия“, „реактивно самоопределение“ или „реактивен интегритет“ в речеви актове с ефективен илокутивен и перлокутивен обхват? Контекст за такива разсъждения предлага Джудит Бътлър, която се съсредоточава в немаловажния проблем, между другото – предусловие да навлезе в тези аналогии, за субверсивното отвоюване на власт чрез съпротива. У Бътлър това е тема, изведена до лийтмотив. Същата се явява и у Фуко (Foucault, 2001), но при Бътлър има една важна особеност, забелязана от Вацов, а именно хиперболизацията на хегемонната структура като власт на всяка норма: „Въпреки това обаче тази оценъчна микровласт на перформатива при Бътлър продължава да се мисли в контраст с предпоставената макровласт на идеологията, която интерпелира позициите в социалното поле (идеологията е хегемонна структура, като най-очевидно това е държавата с нейните институции, закони и полиция, която да ги налага – но Бътлър хиперболизира хегемонията като власт на всяка норма, все едно позитивна или имплицитна, която подчинява субекта). Така оценъчната микровласт на перформатива е по-слаба и в известен смисъл вторична спрямо кодифицираната в макрорамките власт – реevalуацията е по-скоро съпротива, контравласт, а не суверенен акт. Доколкото перформативът винаги вече повтаря определени кодифицирани властово позиции, тези позиции винаги вече са подчинени (*subjected*) – тъй че при повторението перформативът в най-добрия случай може да измести позициите на подчинение, може да е субверсивен спрямо тях. Иронията и пародията като повторения, които преоценяват и преозначават вече кодифицираните контексти, са основният модус на перформативната микровласт (Бътлър, 2003, с. 202). Политиките на перформатива са субполитики на съпротивата – разбира се, в тях Бътлър вижда новото и същинско измерение на политическото в съвременните общества. Въпросът тук обаче е: трябва ли да ограничим властта на перформативите само в сферата на резистентната контравласт, на субверсивното пародийно преобръщане на значенията? Перформативите само реактивна критическа инстанция ли са? Или – напротив – те са също и инстанция на непосредствен суверенитет, на пряка и позитивна власт? Можем ли да мислим перформативите не просто като пародии, а и като заповеди?“ (Вацов, 2010, pp. 170–171).

Последният въпрос в цитирания пасаж има програмно естество поради усетените от Вацов „вторичност“ и „реактивност“ на предлагания от Бътлър суверенитет, които отново ни изправят пред въпроса за удържането на самото понятие. Можем ли да наричаме нещо вторично и реактивно изобщо „суверенитет“? Не продължава ли това да бъде противоречие в себе си? Или в края на краищата да се съгласим, че „суверенитет“ вече е просто десемантизиран технически термин, който спокойно може да значи и друго? Не е ли реактивният суверенитет уязвен и дефективен, доколкото се реализира компенсаторно и само по отношение на външна репресия? Ако той не може да бъде про-активен, а единствено ре-активен, то неговата собствена действеност (*agency*) не се ли предопределя само от предизвикала го външна на него действеност, насочена към накърняването му? По отношение на това накърняване не е ли той в постоянна, макар и реактивна, зависимост и вторичност? Не е ли това един предвабително „обиден“ и „накърнен“ суверенитет?

А самата „перформация“¹⁸ на реактивен суверенитет не връща ли и понятието „перфор-

¹⁸ Работно ще възприема употребата на понятието „перформация“, въведено в българския терминологичен език от Димитър Вацов, като етимологическа калка с латински привкус, посредством която да предаде широкообхватната англоезична категория „performance“. Намирам калката за подходяща, понеже удържа етимологическо и семантично единство с базовия термин на Дж. Л. Остин, като същевременно достатъчно силно се различава от фонетично пренесения от английски и възприет вече в ежедневната ни реч „пърформанс“, който на български има по-тесен смисъл и се отнася единствено до художествения жанр. Първата публикация, в която на български е употребен терминът „перформация“ с позоваване на Дерида и Бътлър, е „Перформативът: суверенна власт вместо съпротива“ от Димитър Вацов, където „перформация“ е въведена в контекста на настояването, че пер-

мирам¹⁹ в зоната на миметическите действия? Не се ли свежда самият акт на „перформирање“ на ре-акцията до механична итерационна преструвка, а глаголът „перформирам“ до „имитирам“, „изобразявам“, „представям“ или „лицедействам“? И не довежда ли тази ре-активна страдателност и неизбежна ущърбност в крайна сметка до загубата на действителност

формативът не е просто акт, а медиално събитие, т.е. че „перформатив“ и „перформация“ трябва да се използват взаимно-допълнително (Вацов, 2010, с. 167). Макар и да съм изцяло съгласен с принципа на взаимно-допълнителната употреба, мисля, че тя все още не решава фундаменталния въпрос с едновременното присъствие и отсъствие на субекта, а по-скоро работно се договаря, че при определена перспектива на наблюдение ще се отчита наличието на субекта с неговата интенционалност и действителност, а при друга перспектива ще се игнорира. Независимо от тази методологическа механика, субектът с неговото присъствие в действието и с неговото отсъствие в произвеждането на събитието си остава в подобна конструкция, нещо като „котката на Шрьодингер“, която хем я има, хем я няма. Това обаче не пречи на категориалното изясняване тук. Като продължение на същата езикова логика и по вече зададения принцип на словообразуване, ще отида крачка нагътък и отново с работна цел ще заявя и употребата на съществителното „перформатор“ за агента в „перформацията“, т.е. за нейния интенционален субект. Случаят с понятието тук е сходен и изисква ясно назоваване на субекта на перформацията, независимо дали той е интенционалният ѝ предпоставен извършител, или не е предпоставен, а се конституира едва в случването на „перформацията“, която иначе е безсубектно събитие. За тази цел наличното вече в българския език понятие „пърформър“ е неизползваемо поради пределната си ежедневна конкретизираност, непредполагаща абстрактно надграждане. В „перформатор“ обаче, като към латинските корен и представка просто добавям и латинската наставка за извършител на действие (*-ator*), недотам нетипична за българския слух, възниква понятието „перформатор“, което вече е годно за употреба в по-общофилософски смисъл.

¹⁹ Като резултат от тази логическа последователност и настояване за максимална смислова и терминологична точност, ще продължа поредицата, като си позволя да употребявам и несъществуващия в ежедневния български език глагол „перформирам“, който на първо време сигурно ще звучи странно, както звучат и предишните два термина. В случая с това изследване обаче глаголът, както между другото и двете съществителни, не може да бъде просто разпадат на сбор от частични синоними, а за съжаление не притежава точен български аналог със сходен семантичен обхват като този на английския глагол „to perform“. Ефективната му замяна със синоними според контекста също така би била крайно неудовлетворителна за мен, тъй като наличните синоними във всеки един от случаите изчерпват само фрагменти от смисловото му поле. За да покажа, че е действително така, ще направя бърз преглед на българския синонимен кръг, който имам предвид, като започна с „осъществявам“, чиято етимология на български автоматично привнася онтологическо полагане, което не може да се избегне дори чрез прилагане на евентуални формални еманципационни процедури, като тези, предложени от Сърл например (Searle, 1969, pp. 106–113). Неотчуждаемата метафизическа импликация, която носи със себе си коренът на думата на български, намирам за неотстранима. Особено за етимологически чувствителен слушател и даже след последователна критическа процедура. Коренът, независимо от абстрахирането, успешно *перформира* завръщане към есенциалисткия си корен. Продължавам и с другите, все така неточни варианти за превод: „изпълнявам“, „действам“, „извършвам“, „въздействам“, „правя“, „върша“, „изявявам“, „заявявам“, „изтъквам“, „проявявам“, „представям“, „провеждам“, „прокарвам“, „изигравам“, „въплъщавам“, „олицетворявам“, „персонализирам“. Поредицата може да бъде удължена и още, но само с тенденция към все по-голямо стесняване на многопластовия смисъл на „to perform“. Просто нито един от изброените глаголи не предполага изчерпателно съчетание от действителност, интенционалност, присъственост и интензивност на самоутвърждаването в акта, а пък някои от посочените по-горе глаголи направо противоречат на част от тези смислови компоненти. Затова възприемам лингвистически грубата, но работно обоснована интервенция с употребата на „перформирам“. Също така „перформация“ и „перформатор“ въвеждам не с цел замяна и за сметка на жанрово стеснените им аналози „пърформанс“ и „пърформър“, а като необходими на смислообразуването разширения. Тъй като с опита за удържане на фонетична близост с английските термини се е замъглило прякото етимологично и семантично родство между понятията и се е стеснил смисълът им на български, тук се налага изкуствено да произведе по-широки техни аналози. Така по-обхватното понятие „перформация“ например изцяло и винаги съдържа в себе си по-тясното „пърформанс“, както и „перформатор“ изцяло и винаги съдържа в себе си стесненото „пърформър“. Принципно удържам на хоризонта на мисълта си факта, че в изходния език (в случая с теорията на речевите актове - английския) става дума за едни и същи понятия с широко значение: „performance“ и „performer“, които на български само поради контекстуална езикова необходимост се налага да се разрохват и да произведат понятия-матрьошки, побиращи се едно в друго. Просто разговорният български език е побързал да усвои нужните му в ежедневието жанрови чуждици по фонетичен път и ме е поставил в своеобразна безизходица, а вече е невъзможно да ревизирам това езиково събитие и, дори и да искам, не мога да ги извадя от употреба, заменяйки ги с единни понятия, удържащи етимологическия и семантичния ред в гнездото. – Б. а.

(*agency*), до де-акт-уализация? Ако е така, то не е ли тогава реактивната уж-суверенна итерация преднамерено симулативен акт без фактически опит за сериозна заявка на суверенитет чрез форсирана (силова) реевалюация? И не е ли перформацията му повече илокутивно самозаявяване, „подписване“ (по Кавел), отколкото „форсирано“ (*force* по Дж. Л. Остин) силовото действие със свое собствено ускорение? Дали мимолетността и необратимостта (по Вацов) са достатъчен гарант за онова, което можем да наречем „суверенитет“? Може би те са в състояние да постигнат временна реактивна „микро-автономия“ или ако отстъпим още по-назад – в реактивната перформация временно да си възстановят увредения „интегритет“? Защото реактивен би трябвало да е онзи интегритет, който в страдателната си позиция на перманентна уязвеност от въздействието върху себе си на хегемонния перформативен дискурс трябва да бъде компенсирани чрез перманентно итерирани актове на съпротива.

Но дори да речем, че отговорите на тези въпроси бяха положителни, то дори и да се ре(х)абилитира суверенитета чрез реактивния си акт, все пак не го ли декласира като страдателно мотивиран интегритет самата му ре-активност? И неговото определяне като „суверенитет“ не продължава ли да бъде просто евфемизъм, перформативно закланателно благопожелание? Един вид, ре(х)абилитиращият се увреден интегритет да наричаме „суверенитет“ с магическата, благопожелателна и закланателна, но в крайна сметка магически-утопична цел – целта с думи евентуално да го превърнем в такъв, какъвто го наричаме, т.е. да го еманципираме от породилия го чрез репресия хагемонен дискурс? Подобни примери за евфемистично омагьосване се наблюдават в старогръцката ономастика. Такъв пример от сферата на топонимията например е назоваването на най-негостоприемното (*ἄρξεινος*) море в кръга на навигируемите морета, днешното Черно море, с противоположното му по смисъл име „Гостоприемно море“ (*Πόντος Εὔξεινος*) с цел практическото му омагьосване, т.е. закланателното му превръщане в гостоприемно. Подобни примери има и сред личните имена — Ериниите (*Ερινύες*), които, като назовавали Евмениди (*Εὐμενίδες*), т.е. доброжелателни, перформативно омагьосвали и омилостивявали, без докрай да вярват, че те ще са склонни да се държат според семантиката на името си и да проявяват доброжелателност.

По аналогичен начин, ако изцяло липсващата суверенност все пак наречем „суверенност“ с добавено ограничително прилагателно към нея, съхраняваме ли достойнството на суверена дори номинално? Мисля, че перформативният максимум, който може да се постигне в такава ситуация, е реактивно заявяване на суверенитет в локуцията, евентуално (но не задължително) „щастливо“ форсиране на този номинален суверенитет в илокуцията, но не и постигане на ефекта на суверенността в перлокуцията, т.е. като верифицируема в социалното пространство реалност. Уви, суверенитетът изисква и потвърждение отвън, с което представлява повече от перформативно „самоопределяне“. Реактивно заявеният суверенитет, или както ще си позволя да го нарека — „уж-суверенитет“, едва ли е в състояние да постигне легитимиращи го перлокутивни ефекти, защото е възможен само като итерационна заявка на суверенитет върху евфемистична правна рамка, която го обезпечава единствено с формална валидност.

За да проведе по-нататъшна аналогия със структурата на властовото поле на режисурата в театралния процес, ще дам за пример положението на нещата в междудържавните отношения, където номинално (и отново евфемистично) всички държави са суверенни, докато *de facto* — само актуалният глобален хегемон. Останалите обаче в различна степен притежават нещо като реактивен интегритет, който легитимно може да се заявява (т.е. перформира) като суверенитет, а и на юридическо ниво да продължава евфемистично, но затова пък с легална валидност, да се преоформя, ратифицира и презаявява като суверенитет. В междудържавното силов поле обаче няма как да бъде упражняван като суверенитет *per se*. Онези държави, които са относително по-големи регионални играчи, но все пак несъизмерими с хегемона, биха могли перформативно даже да развият реактивния си интегритет в нещо като реактивна

автономия, която на нивото на „перформирание“ на вътрешната им колективна идентичност да доведе до усещане за относителен суверенитет, но доколкото „относителен суверенитет“ си остава семантически и логически проблемно съчетание, включително и в този случай евфемизмът не може да бъде избегнат. Тоест перформативните актове на страните – регионални микролидери, в края на краищата също не напускат докрай модела на реактивната съпротива.

За да си обезпечя поле за аналогии в контекста на едно по-голямо изследване, ще отбележа, че в международното поле на борба за утвърждаване на хегемония попадат обикновено не повече от две антагонистични сили или максимум три, като третата обикновено не е напълно съпоставима, а обикновено се опитва да упражнява асиметрично и несъразмерно влияние. Предпоставката за тази аналогия полагам тук, а ще развия в изследването, доколкото в театралното поле, мисля, се наблюдават сходни властови констелации все в посоката на Фуко, който, както вече уточнихме, привижда властта като „комплексно стратегическо поле“. От своя страна бих добавил, че в такова комплексно силово поле, погледнато от режисьорска перспектива, зоната на взаимодействие на илокутивните сили в интерлокуциите би могла да се определи като терен за тактическо разгръщане на режисьора, а тази на перлокутивните ефекти – като стратегическо направление за отложено във времето далекобойно въздействие.

Преди края на тази методологическа рефлексия върху суверенитета във връзка с режисурата ще се върна назад към програмните опити (по линията Ницше–Дерида–Фуко–Бътлър–Вацов) да се придаде на перформативна суверенна власт, да се еманципира от страдателната реактивна инициатива на резистентната контравласт, явяваща се под формата на сезирана от външно въздействие съпротива. Този опит е директно артикулиран от самата Бътлър: „Докато някои критици бъркат критиката на суверенитета с унищожаването на действеността, аз предлагам действеността да започва там, където суверенитетът се изчерпва.²⁰ Този, който действа (който не е същия като суверенния субект), действа точно в степента, в която е конституиран като деятел, и следователно действа поначало в рамките на езиковото поле на допускащите го ограничения“²¹ (Butler, 1997, p. 16).

Приемането на подобна теза като аксиоматична би имало множество директни импликации в театралното поле, при това не само по отношение на обяснителните механизми, отнасящи се към събития в изкуството, случили се от перформативния обрат насам, но също така и в цялата миметическа театрална традиция, както и в частност – в класическата Аристотелова театрална парадигма. Тази теза изглежда приложима и в констелации, в които има централно утвърден хегемонен дискурс, и в такива на дисперсно властово поле. Особено ако се вземе предвид, че за Бътлър дори и наличието на дисперсно поле не сменя субверсивната реактивност спрямо централен хегемонен дискурс, дори в случаите, когато става дума за политики на ненасилие. Това се потвърждава включително и от предпоследната ѝ книга²², както и от относително скорошните нейни изявления за „Ню Йоркър“ :

Маша Гесен: Вие говорите за ненасилието, доста неочаквано, като за сила и дори използвате думи като „войнствен“ и „агресивен“. Можете ли да обясните как те се съчетават? Джудит Бътлър: Мисля, че широко се приема, че ненасилието включва обитаване на мирната област на душата, където се предполага, че трябва да се избавиш от насилствени

²⁰ Димитър Вацов предлага друг превод: „Действеността започва там, където суверенността свършва.“ (Butler 1997a, “Excitable Speech”)

²¹ ”Whereas some critics mistake the critique of sovereignty for the demolition of agency, I propose that agency begins where sovereignty wanes. The one who acts (who is not the same as sovereign subject) acts precisely to the extent that he or she is constituted as an actor and, hence, operating within linguistic field of enabling constraints from the outset.”(Butler, 1997, p. 16).

²² *The force of nonviolence: an ethico-political bind* (2020).

чувства, желаниа или фантазии. Но това, което интересува мен, е култивирането на агресията във форми на поведение, които могат да бъдат ефективни, без да са разрушителни. Маша Гесен: Как дефинирате границата на това какво е насилие? Джудит Бътлър: Физическият удар не може да бъде единственият модел за мислене за това какво е насилието. Всичко, което застрашава живота на другите чрез изрична политика или чрез небрежност – а това би включвало всички видове публични политики или държавни политики, – са практики на институционално или системно насилие. Затворите са най-устойчивата форма на системно насилие, която редовно се приема като необходима реалност. Можем да мислим за съвременните граници и места за задържане като за ясни институции на насилие. Тези институции на насилието твърдят, че се стремят да направят обществото по-малко насилническо или пък че границите държат насилниците отвън. Трябва да сме внимателни в мисленето си за това как „насилието“ се използва в тези видове обосновки. След като онези, към които е насочено насилието, бъдат идентифицирани с насилието, тогава институциите на насилието могат да кажат: „Насилието е там, а не тук“, и да нанасят вреди според желанието си“²³ (Gessen, 2020).

Настоящата рефлексия върху суверенитета, целяща да обезпечи дистинктивен поглед към основни аспекти на значението на понятието, има за цел да обезпечи понятиен филтър за улавяне на властови интуиции, залегнали във фигурата на модерния и на съвременния режисьор, чийто произход е заложен преди възникването на самата режисьорска професия. В случай че възприемем христоматийната версия за възникването на изкуството на режисурата и на професията на режисьора с театралните опити на херцога на Сакс-Майнинген – Георг II през XIX в., и по-точно между 1866 и 1890 г.²⁴, попадаме във време на формиране на професията, което е вече след появата на основополагащата интуиция за индивидуалния суверенитет, залегнала в основата и на съвременната либерална демокрация.

Множество от властовите атрибути, които професията на режисьора придобива и изгубва в течение на последвалите оттогава сто и петдесет години, представляват рудимент на много по-архаични интуиции и практики. Сякаш дългата политическа история на света успява да се случи в сбит вид на театъра с множество свои нюанси само за век и половина.

²³ “Masha Gessen: You talk about nonviolence, rather unexpectedly, as a force, and even use words like “militant” and “aggressive.” Can you explain how they go together?

Judith Butler: I think many positions assume that nonviolence involves inhabiting the peaceful region of the soul, where you are supposed to rid yourself of violent feelings or wishes or fantasy. But what interests me is cultivating aggression into forms of conduct that can be effective without being destructive.

Masha Gessen: How do you define the boundary of what is violence?

Judith Butler: The physical blow cannot be the only model for thinking about what violence is. Anything that jeopardizes the lives of others through explicit policy or through negligence—and that would include all kinds of public policies or state policies—are practices of institutional or systemic violence. Prisons are the most persistent form of systemic violence regularly accepted as a necessary reality. We can think about contemporary borders and detention centers as clear institutions of violence. These violent institutions claim that they are seeking to make society less violent, or that borders keep violent people out. We have to be careful in thinking about how “violence” is used in these kinds of justifications. Once those targeted with violence are identified with violence, then violent institutions can say, “The violence is over there, not here,” and inflict injury as they wish.”

²⁴ (Koller, 1984; Osborne, 1988)

Литература

- Вацов, Д. (2010) 'Перформативът: суверенна власт вместо съпротива', *Критика и хуманизъм*, (32), 159–178. Available at: <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=64124> (Accessed: 6 January 2022).
- Adorno, T.W. (2005) *In Search of Wagner*. London; New York: Verso.
- Agamben, G., Heller-Roazen, D. (1998) *Homo sacer : sovereign power and bare life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ben-Dor Benite, Z., Geroulanos, S. and Jerr, N. (eds.) (2017) *The scaffolding of sovereignty: global and aesthetic perspectives on the history of a concept*. New York: Columbia University Press.
- Bodin, J. (1576) *Les Six Livres de la République*. Paris: Jacques du Puis. Available at: <https://ia601908.us.archive.org/1/items/lessixliuresdela00bodi/lessixliuresdela00bodi.pdf> (Accessed: 19 March 2022).
- Butler, J. (1997) 'Sovereign Performatives in the Contemporary Scene of Utterance', *Critical inquiry*, 23(2), 350–377. Available at: <https://doi.org/10.1086/448832> (Accessed: 20 December 2021).
- Butler, J. (2020) *The force of nonviolence: an ethico-political bind*. London: Verso.
- Calarco, M., DeCaroli, S. (eds.) (2007) *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, J., Bennington, G. and Derrida, J. (2009) *The beast and the sovereign. Seminars of Jacques Derrida*, v. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dewey, J. (1915) *German Philosophy and Politics*. New York: Henry Holt & Company. Available at: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/42208/pg42208-images.html> (Accessed: 10 April 2022).
- Dicey, A.V. (1915/1982) *Introduction to the study of the law of the constitution*. London: Macmillan.
- Eastwood, R. A., Keeton, G. W. (1929) *The Austinian Theories of Law and Sovereignty*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Elshtain, J. B. (2008) *Sovereignty: God, state, and self. The Gifford lectures*. New York: Basic Books.
- Foucault, M. (2001) *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Gessen, M. (2020) Judith Butler Wants Us to Reshape Our Rage. *The New Yorker* [online] 09.02.2020. Available at: <https://www.newyorker.com/culture/the-new-yorker-interview/judith-butler-wants-us-to-reshape-our-rage> (Accessed: 12 April 2022).
- Harrison, F. (1919) *On Jurisprudence and the Conflict of Laws*. Oxford: Clarendon Press.
- Koller, A. M. (1984) *The theater duke: Georg II of Saxe-Meiningen and the German stage*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Maitland, F. (1911). *The Collected Papers of Frederic William Maitland*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press. Available at: https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/873/0242-3_Bk.pdf (Accessed: 15 March 2022).
- Mill, J.S. (1863) *On liberty*. Boston: Ticknor and Fields. Available at: <https://link.gale.com/apps/doc/CY0111024336/SABN?sid=bookmark-SABN&xid=008463dc&pg=2> (Accessed: 6 April 2022).
- Montesquieu, C. de (1989) *Montesquieu: The Spirit of the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osborne, J. (1988) *The Meiningen Court Theatre, 1866–1890*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, C. (1985) *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Searle, J. R. (1969) *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shapiro, K. (2003) *Sovereign nations, carnal states*. Ithaca: Cornell University Press.

Ward, P.W. (1928) *Sovereignty; a study of a contemporary political notion*. London; Syracuse, N.Y.: George Routledge and Sons, Ltd.

„ФИЗИОЛОГИЯ НА ВКУСА“ И РАЖДАНЕТО НА ГАСТРОНОМИЯТА

Ясен Захариев

Резюме: Статията разглежда произхода на гастрономията и нейната връзка с понятието „вкус“. „Физиологията на вкуса“ е написана от Жан Антелм Брийа-Саварен, френски адвокат и гастроним, през 1825 г. Книгата е основополагаща за възникването на гастрономията и изследва връзката между вкуса, апетита и храненето. Книгата е едно от първите произведения, разглеждащи науката зад храната и вкуса. В нея се разглеждат теми като ролята на сетивата във вкуса, значението на представянето и атмосферата в храненето, културните и психологическите фактори, които влияят върху хранителните предпочитания.

Ключови думи: Вкус, гастрономия, Брийа Саварен, „Физиология на вкуса“.

“THE PHYSIOLOGY OF TASTE” AND THE BIRTH OF MODERN GASTRONOMY

Yasen Zahariev

The article deals with the origins of gastronomy and its relation to the concept of “taste”. “The Physiology of Taste” is a book written in 1825 by Jean Anthelme Brillat-Savarin, a French lawyer and gastronome. The book is a seminal work in the history of gastronomy, and it explores the relationship between taste, appetite, and digestion. The book was one of the first works to examine the science behind food and taste. The book discusses topics such as the role of the senses in taste, the importance of presentation and atmosphere in dining, and the cultural and psychological factors that influence food preferences.

Keywords: Taste, gastronomy, Brillat-Savarin, “The physiology of Taste”.

Пълното име на автора на „Физиология на вкуса“ е Жан Антелм Брийа Саварен. Той е роден на 1 април 1755 г. в град Белé (Belley), който се намира на територията на департамент Ен в Източна Франция. Баща му Марк Антелм Брийа е бил прокурор и вероятно той е решил синът му да изучава право. Фамилното име Саварен всъщност принадлежи на негова леля, която му завещава имуществото си срещу обещанието да приеме името ѝ. По време на следването си в университета в Дижон Брийа Саварен е проявявал интерес към химия и медицина, което със сигурност е оказало съществено влияние върху по-късните му гастрономически интереси. Обичал е също така музиката и изкуствата. Свирел е на цигулка, което впоследствие ще се окаже важно по време на изгнаничеството му в Америка. Говорил е пет езика. Бил е висок и едър мъж, природно предразположен към сетивни и кулинарни удоволствия.

До Христова възраст Саварен работи като адвокат в родния си град. В началото на 1789 г. е избран за представител в Генералните щати и в Учредителното събрание, където е в центъра на революционните събития. Той се изявява като политик и оратор до 1791 г., когато се връща в Белé. Година по-късно е избран за кмет. Успешната му кариера претърпява обрат през 1793 г., когато революцията, по думите на Верньо, започва да изяжда своите деца. Заподозрян от политическите си противници в контрареволуционни грехове и роялистки пристрастия, Саварен е в сериозна опасност и след като разбира, че имуществото му ще бъде конфискувано, благоразумно решава да напусне светкавично Франция, докато е още с главата си. Той бяга в Швейцария по най-късия път през Алпите, след което през Германия отива в Холандия, откъдето отпътува за Съединените Щати през лятото на 1794 г. Във „Физиология на вкуса“ има препратки към преживяванията му в Америка, където той се издържа като учител по френски език и цигулар. В свободното си време прави гастрономически наблюдения и ловува пуйки в Кънектикът.

Саварен е реабилитиран и се завръща във Франция през 1796 г. Той получава една не малка част от имуществото си обратно и работи отново за кратко като адвокат в родния си град. След преврата от 18 фруктидор (04.09.1797 г.) той е назначен на чиновническа работа в армията, а на следващата година получава най-важното си назначение като висш съдебен магистрат в Париж с пожизнен мандат. Тази служба ще му осигури необходимото време и средства, за да подготви и напише знаменития си труд. След десетилетия на наблюдения и размисъл Саварен завършва своята книга, която ще се превърне в сакрален текст за гастрономията. „Физиология на вкуса“ излиза през декември 1825 г. Съвсем скоро след това, на 2 февруари 1826 г., Брийа Саварен умира от тежка простуда в Париж. Никога не е бил женен и не се знае да е имал деца.

Брийа Саварен и гастрономията

Не можем да разберем нищо, ако нямаме необходимите за това понятия, а понятията и техните значения се променят във времето. Терминът „гастрономия“ има своя собствена история, която не е само част от културното наследство, но е и условие за разбирането на определена област от реалността. В различни времена и култури хората са разбирали по различен начин онова, което мислим днес като „гастрономия“. Ако приемем, че това е изкуство или съвкупност от правила за готвенето и храненето, тогава бихме могли безкритично да го приложим към всяко едно време и към всяка една култура. Цивилизованото човечество от незапомнени времена възприема храната, готвенето и храненето не само като необходимост, но и като социална практика, в която се откриват всевъзможни предметни и символни аспекти на културата. Подобно широко или „естествено“ разбиране на понятието вероятно би било успешно във всекидневната реч, но тогава не бихме имали никаква причина да твърдим, че Брийа Саварен и неговата книга имат за гастрономията по-голямо значение от всеки друг, който е писал някога рецепти или е разсъждавал на гастрономически теми. В този смисъл не

по-малко важни от Саварен биха били Архестрат от Гела, за когото се твърди, че първи е употребил термина „гастрономия“ през IV в. пр.н.е. или прочутия Апиций от I в., на когото с големи условности се приписва авторството на *De re coquinaria* – сборник от близо 500 римски рецепти, които дават безценна информация за готвенето и храненето в Римската империя.

Каква тогава е причината името на Брийа Саварен да се свързва с появата на гастрономията, въпреки че нито той е измислил термина, нито е бил единственият, който е писал по темата? За да се отговори на този въпрос изчерпателно, ще бъдат необходими десетки, ако не и стотици страници, тъй като той би могъл да се третира по различен начин от историци, социолози, антрополози и философи. За да не отегчим читателя, можем да предложим само един схематичен и пределно общ отговор. Гастрономията като наука за приготвянето на храната и храненето е била възможна само след Просвещението в Европа от XVII–XVIII в. Съвременното понятие за наука възниква и се налага тогава. През същия период се формира и естетическото понятие „вкус“, което идва да означава не само субективните усещания на индивида, а по-скоро общоприетите норми за това, което според „добрия вкус“ следва да се преценява за красиво или грозно, за изискано или просташко. Преди да се свърже с тези философски понятия и идеи, гастрономията е могла да бъде само тематично поле за разсъждения във връзка с храненето, сборник от рецепти или набор от анекдоти. Научният подход и претенцията за универсалност на знанието, които Саварен демонстрира в книгата си, превръщат „Физиология на вкуса“ в нещо ново и съвсем различно от всичко останало, писано дотогава по темата. Това, че в книгата се намират немалко рецепти и анекдоти, не променя с нищо новаторския ѝ дух. Със своята книга Брийа Саварен се превръща не само в основоположник на модерната гастрономия, но и в един от първите законодатели на добрия вкус в сферата на храненето.

Към този общ отговор трябва да се прибави и споменаването на две по-специфични условия за появата на гастрономията, узаконена от Брийа Саварен във Франция. На първо място това е подобряването в продоволствието на европейците, които от средата на XVIII в. на сам все по-рядко гладуват. Така най-важният дотогава проблем за достатъчното количество храна, необходима за оцеляването, отстъпва място на проблема за качеството на храната и кулинарния опит, който се свързва с нея. Това води до промяна във формите, по които храненето се преживява от модерния европеец: „Този преход от количество в качество превръща лакомията в апетит“ (Пожарлиев, 2013, с. 78). Желанието да се натъпчеш, за да не си гладен, се променя в социално конструиран апетит, който не се подчинява на глада, а на определени обществени норми, които стават предмет на гастрономията като наука. Саварен използва термина „лакомничество“ (*la gourmandise*) именно в този смисъл на социално регулиран апетит, който се противопоставя на ненаситността и плюскането: „Започнахме да разграничаваме лакомничеството от ненаситността и плюскането; то се разглежда като една склонност, която може да се признае, като социално качество, приятно за домакина, изгодно за сътрапезника, полезно за науката“ (Саварен, „Физиология на вкуса“, §136).

Появата на модерните ресторанти в този период е второто условие, което предполага гастрономията. Кръчми и гостилници е имало още в царствата на Месопотамия, но в тях хората просто задоволяват глада си с малко на брой предварително приготвени ястия. Модерният ресторант, който възниква в Париж през XVIII в., предлага преживяване, което е съобразено както с определени норми на вкуса, така и с волята на домакина собственик, готвача и госта посетител. Това трансформира храненето в колективен творчески акт, подобен на театрално представление. Саварен посвещава на ресторантьорството цялото си двадесет и осмо размишление. Паралелно с появата и развитието на ресторантите на сцената излизат първите кулинарни ценители и критици, които очертават полето на гастрономията и добрия вкус, оценявайки ястия, готвачи и ресторанти подобно на художествени критици, които оценяват произведения на изкуството. Сред тях трябва да бъде споменат Гримо дьо ла Рениер

(също юрист!), определян като „баща на гастрономическото писане“ (Онфре, 2011, с. 34). Той издава своя „Алманах на гастрономите“ в периода от 1803 г. до 1812 г., с което изпреварва книгата на Саварен с повече от 20 години. Въпреки това Гримо дьо ла Рениер остава в полето на конкретното. Брийа Саварен е първият, който преминава от кулинарната критика и писането на отзиви за ресторанти към една обща теория на храненето в контекста на човешкото съществуване изобщо. В този контекст Брийа Саварен дефинира същността, целта и средствата на гастрономията по следния начин: „Материалът на гастрономията е всичко ядливо; нейна непосредствена цел е запазването на индивидите, а начините, по които я постига, са културата на приготвяне, обменната търговия, произвеждащата индустрия и опитът, изобретяващ средствата всичко това да се организира за най-добрата употреба“ (Саварен, §18). Произведението на Саварен включва не само общи анализи на сетивността и храносмилането например, но също така конкретни случки и рецепти образци, великолепно описани във втората част на книгата, в т. нар. „разновидности“.

Трансцендентна гастрономия и физиология на вкуса

Подзаглавието на „Физиология на вкуса“ е дълго и се нуждае от уточнение – „Размишления за една трансцендентна гастрономия, теоретично произведение на дневен ред, което професорът, член на много литературни и научни общества, посвещава на парижките гастрономи“. Брийа Саварен никога не е бил професор, независимо че сам се титулува така в книгата си. Това не е само маниер на изразяване или прякор, свързан с неговата експертиза като гурман. Юристът Саварен иска да узакони гастрономията като наука в своята книга, а заедно с това и себе си като „професор“ по гастрономия. Номерът не би могъл да мине в нито един модерен университет, но книгата все пак е посветена на лакомниците (*les gourmands*), а не на прегърбените над университетските банки учени, известни с лошото си храносмилане. Гастрономията е немислима отделно от преживяването на храната и по същия начин както професорът по актьорско майсторство или по живопис не може да не е актьор или художник, така и професорът по гастрономия не може да не е „гурман“. Следователно професорите в тези области на познание се квалифицират в театрите, ателиетата и ресторантите, а там академичните и университетски титли са само условност.

Тази условност се проявява и в употребата на едно важно понятие, което блести в заглавието и обърква съвременния читател. Понятието „трансцендентно“ е част от философската традиция много преди Брийа Саварен и означава нещо „отвъдно“, някаква реалност отвъд действителността. То е особено важно във философията на Имануел Кант от XVIII в., който го прилага към областта, която лежи отвъд възможностите на човешкото познание. Ето защо на пръв поглед едва ли може да се намери по-неподходяща дума за означаване на гастрономията – област, която е потопена изцяло в сферата на човешкия опит. Това разминаване с философската традиция още в заглавието е било причина за немалко критики и объркани коментари към Саварен. Ясно обяснение за това недоразумение дава Мишел Онфре, който се позовава на речника на френския език на Емил Литрe (1801–1881), където терминът е имал значение на „онова, което се отнася до най-възвишената част на дадена наука“ (Онфре, 2011, с. 111). В началото споменахме, че понятията си имат история, а в тази част историята обяснява добре какво е имал предвид Саварен под „трансцендентна гастрономия“ – гастрономическата наука в нейната най-висша и завършена форма.

Другото понятие, което обърква читателите, е „физиологията“ на вкуса. Днес заглавието в строг смисъл предполага изследване на процесите в тялото, които са свързани със сетивното възприятие за вкус. Тази интерпретация обаче би била твърде тясна за разбирането на Саварен и някои негови съвременници за физиологията. Саварен следва философията на френските материалисти, които след Жулиен дьо Ламетри гледат на човека като на сложно

устроена машина. В тази перспектива физиологията се оказва хоризонт за разбиране на това какво е човекът изобщо, а храненето очевидно е от първостепенна важност за поддържането на живота и правилното равновесие в човешката машина. Така „физиологията“ на вкуса подобно на „трансцендентното“ в гастрономията се оказва краен предел в познанието не само за вкуса, но и най-висшата област, в която можем да открием природните закони, които управляват сетивността изобщо.

Като следва това разбиране за физиология в първата част от книгата си, Брийа Саварен води читателя през тридесет отделни размишления за отделните сетива, вкуса, храните и напитките, лакомничеството и ресторантьорството, диетите, съня, смъртта, отделянето и митовете. Палитрата от теми, идеи, анекдоти и ястия е забележителна.

Трябва да се отбележи, че според Саварен хората разполагат с шест, а не с пет сетива, както класически се подразделя сетивността във философията още от времето на Аристотел. Шестото сетиво според Саварен е сексуалното влечение и възприятието, свързано с акта на възпроизводство. В него и във вкуса се реализира крайната цел в цикъла на човешкото съществуване. Всички сетива работят, за да се достигне в крайна сметка до момента на хранене, след което тялото се успокоява, задоволило стремежа за самосъхранение. Едва след това то може да се насочи към другия си основен стремеж – продължението на вида: „В това състояние се усеща някаква непозната неща, обектите губят цветовете си, тялото се накланя, очите се затварят; всичко изчезва и сетивата са в пълен покой. Когато се събужда, човекът вижда, че нищо не се е променило около него; при все това един таен огън се надига отвътре, един нов орган се е развил; той чувства необходимост да сподели съществуването си. Това активно, неспокойно, властно усещане е общо за двата пола; то ги сближава, съединява и когато е посято семето на новото съществуване, индивидите могат да спят спокойно: те са изпълнили най-святото от своите задължения, осигурявайки продължението на вида“ (Саварен, §5).

За съвременния читател неврофизиологията на вкуса, описана от Саварен с препратки към химията и биологията на XIX в., изглежда безвъзвратно остаряла. Същото важи и за някои термини като т. нар. „осмазом“, с който Професора нарича „сока на месото“ или веществото, извличано най-вече чрез продължителното изваряване на тлъстото червено месо и костите. Любопитно е, че в съвременната кулинарна култура за вкуса и аромата на концентриран телешки бульон например би могъл да се използва не по-малко загадъчният японски термин „умами“. Така или иначе думите за вкусове придобиват значение, само и единствено когато бъдат отнесени към конкретно сетивно впечатление. Няма как да се обясни в тълковен речник какво е осмазом или умами „по принцип“. Това е старият спор за общите понятия във философията, който се решава в полза на номинализма. Дали едно общо понятие като „солено“ например означава някаква самостоятелно съществуваща същност, или е само термин, нещо като дума етикет, която слагаме на всички солени неща? Философският реализъм допуска, че „солеността“ има собствено съществуване, независимо от солта и солените неща, докато номиналистите настояват, че това е само име за някакво общо качество, което ние абстрахираме и различаваме само в мисленето и езика. Силен аргумент в полза на номиналистите е, че никой никога не е вкусвал абстрактен осмазом или умами, като същото важи и за „чисто“ сладко, кисело, солено или горчиво. Тези думи имат смисъл само ако са закачени за конкретен обект, който възприемаме със сетивния вкус като „нещо“, което е сладко, горчиво, солено и т.н. Ето защо съвременният европейец никога няма да разбере какво стои зад японското умами или зад осмазота на Саварен, докато не бъде посочено конкретното впечатление, с което да свърже понятията. Пример за такива впечатления биха били хапката суши или посочените още от Саварен вкус на коричка, потопена в бульон по време на баня, или усещането за добре сготвена птича трътка (Саварен, §28). И ако след това изобщо ни хрумне да попитаме какво е общото между сушието и трътката, тогава един от възможните отговори би бил – „осмазомът“.

Въпреки не дотам научните обяснения и странни термини, които Саварен използва, не можем да не се съгласим донякъде с оптимизма му, че: „Тези след нас ще знаят още повече и не е допустимо да се съмняваме, че тъкмо химията ще им разкрие причините или първичните елементи на вкусовете“ (Саварен, §10).

Саварен е новатор и с това, че оспорва една добре утвърдена във философията преди него догма, според която вкусът е спонтанен. Когато вкуσαμε нещо, ние спонтанно и без усилие определяме дали обектът е приятен или неприятен, сладък или солен и т.н. Това положение изглежда несъмнено и очевидно, но то се проблематизира тогава, когато храната се превърне в изкуство, а храненето се трансформира от необходимост в естетическо преживяване. Тогава срещу спонтанността на вкуса Саварен предлага динамично протичане на вкуса в три етапа – пряко, пълно и осъзнато усещане на вкуса: „Прякото усещане е първото отбелязване, което се ражда от непосредствената работа на органите на устата, докато оценяваното тяло се намира още в преддверието, на върха на езика. Пълното усещане се съставя от това първо отбелязване и впечатлението, което се ражда, когато храната напуска първата позиция, минава в задната част на устата и засяга целия орган с вкуса и мириса си. Най-сетне, осъзнатото усещане е съждението на душата върху впечатленията, които са ѝ предадени чрез органите“ (Саварен, §11). В третата фаза вкусът елиминира собствената си спонтанност от първите две фази и се превръща в инструмент на разума.

За хедонизма удоволствието е универсално мерило за човешко благополучие. Според Саварен вкусът е най-важен и по отношение на удоволствието, защото той ни осигурява най-много наслади в сравнение с другите сетива. Първо, защото удоволствието от храната не предполага умора; второ, защото се „появява по всяко време, във всички възрасти и всички условия“; трето, защото се връща поне веднъж на ден и може да бъде повтаряно отново в рамките на деня; четвърто, защото може да се смесва с други удоволствия или да ни утешава, когато те липсват; пето, защото зависи от нашата воля; и шесто, заради удовлетворението, че докато се наслаждаваме на вкуса на храната, ние компенсираме изгубената енергия и продължаваме да живеем (Саварен, §13).

Във втората и по-кратка част от книгата се описват т.нар. „разновидности“. Това са анекдотични случки, характери и образцови ястия от всевъзможно естество – от варено месо и пуйки с трюфели до шоколад с кехлибар. На много места в текста Саварен избягва да споменава пълните имена на хората, за които пише, като ги замества с многоточие. Рецептите и историите от втората част на книгата не са случайни. В тях се демонстрира голяма част от написаното в първата книга. Саварен иска да покаже приложението на изложените принципи и валидността на част от обясненията от първата част на книгата. Заедно с това той ни показва кулинарната култура на модерния свят от XIX в. по интригуващ и увлекателен начин.

Книгата завършва поетично. След като са изложени основните положения на гастрономията и тяхното приложение, Саварен се отдава на кулинарна поезия и песни в чест на Бакхус. Така гастрономията първо се определя методично като наука, после се трансформира в практика, а накрая се извисява като поезия.

Литература:

Онфре, М. (2011) *Гастрономическият разум*. Варна: Фрувег-ПЗП.

Пожарлиев, Р. (2013) *Философия на храненето*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

НОВА ВЪЗХВАЛА НА НОРМАЛНОСТТА – ДВЕ ЕСЕТА¹

Лидия Денкова

Зарът е хвърлен. Изчезващо малката вероятност

Всичко, което ни тревожи – пандемията с нейните полупредвидими последици, войната с нейните почти непредвидими последици, икономическата и политическата криза с техните в по-голяма степен предвидими последици, вече се е *случило*. Нормално е в хода на времето да се случват *събития* и също така в събитията да се намесват *случайности*, които разбъркват предвидимостта. Така отново можем да попаднем в десета книга на *Държавата* на Платон и да се включим в разговора по темата, която е вълнувала събеседниците: Как човек понася нещастieto, ако то се случи – както при *хвърлянето на зара*? Въпросът всъщност е как да оценим *вероятностите* за справяне? Сократ е убеден, че „голямата скръб“ само пречи на преценката. Но така или иначе, при игрите зарът пада в много и все пак ограничен брой комбинации, което е в основата на теорията на вероятностите или теорията на множествата. Като приложна математическа дисциплина теорията на вероятностите изучава оценката за възможността да се случи дадено събитие. Формално *вероятност* се дефинира като функция, която съпоставя на всеки възможен изход от даден експеримент число между 0 и 1. В нашия случай от всички разновидности на вероятностите би ни интересувала най-вече т.нар. „условна вероятност“, когато събитието *A* е вероятно да настъпи, при *условие* че събитието *B* вече е настъпило. Да си представим според стария мит, че от кутията на Пандора *вече* са излетели по света *всички* нещастия, като болести, смърт, глад, разрушения, щети, и на опразненото дъно е останало само „очакването“, понякога неудачно предавано с думата „надежда“. Очакването (на гръцки *elpis*) е по-точното състояние, защото човек може да очаква да се случи, да „придойде“ както доброто, така и лошото, и в първия случай би било надежда, а във втория отчаяние и примирение. Така че „новата нормалност“ очаква зарът да падне на празно, където липсва логиката на събитията *B*, и затова вероятностите на събитията *A* влизат в друго, *размито множество*, чиято „екзотична“ теория е предложена като предизвикателство към теория на вероятностите през миналия век.

Най-общо, „размитата логика“ предполага не случайност, а несигурност. Според популярното описание размито множество на теория може да бъде използвано в широк спектър от области, като биоинформатиката или генеалогичните изследвания. Теорията на размитите множества всъщност е *разширение* на обикновената теория на множествата, особено в областта на субективната обработка на информация. По същество, казват специалистите, тя

¹ Двете кратки есета са от последния подготвен сборник *Нова възхвала на нормалността. Минотаври на остров на Калипсо*. С., 2022.

позволява естествен подход при разглеждането на проблеми, в които източник на несигурност е по-скоро липсата на строго дефинирани критерии за принадлежност към определен клас, отколкото наличието на варианти на случайност. Размитото множество се използва като средство за математическо моделиране на *неопределени* понятия, които се използват от хората при описание на техните представи за реална система, при описание на техните желания и цели. Самото наименование „размито“ показва, че елементите, съставляващи дадено множество и имащи общо свойство, могат да притежават това свойство в различна степен и следователно да принадлежат в различна степен към съответното множество. Затова в теорията на размитите множества се въвеждат т.нар. „*функции на принадлежност*“, чрез които се посочва в каква степен всеки елемент принадлежи към множеството. Това донякъде обяснява защо „новата нормалност“ подхожда по-често *иррационално* към неопределените елементи и състоянието на несигурност, докато случайността може спокойно да бъде оценявана *рационално* (нещо се е случвало и *следователно* има вероятност отново да се случи дори в порядък на „извънредност“, извън реда на установените събития). Когато през 2020 г. се разрази корона-вирусната епидемия, чувахме утешението, че в историята е имало и други зловещи епидемии (от чума, холера, испански грип), но са отминали, без да се повтарят, затова е голяма вероятността и настоящото бедствие да отmine „по реда си“. Никой не отрича подобна голяма вероятност, тъкмо напротив – тя е в областта на надеждата за целия свят. Въпросът е, че има друг вид вероятност – „изчезващо малка“, и друг вид събития, наричани „черни лебеди“.

Събитието „черен лебед“ се свързва с т.нар. „печеливш негативизъм“, който отчита съвпадането на поне три негативни случайности. „Черният лебед“ отначало изглежда като рядко срещащо се и трудно прогнозируемо събитие, но впоследствие се оказва напълно логично, ако се изходи от създалата се ситуация. Самият термин има латински корен *rara avis in terris, nigroque simillima cygno*, което се превежда като „рядка птица на земята, подобно на черен лебед“. На български казваме „бяла лястовица“, но образът не променя смисъла на внезапен сблъсък с нещо почти невъзможно. До края на XVII в. се смятало, че лебедите са само бели, докато холандски изследователи не открили за пръв път черен лебед в Западна Австралия. В началото на XXI в. започва изследване на влиянието, което „слабо вероятното“ има върху пазарите, и се предлагат три критерия по отношения на събитията „черни лебеди“: неочакваност, в това число неочаквани и за експертите значителни последствия, поява на рационално обяснение пост фактум. Никой не е подготвен за „черните лебеди“ и затова масово се получава „ефектът на балоните“, който по-нататък прераства в „ефект на пеперудата“. Хората започват да се доверяват сляпо на какви ли не информации и мнения, отхвърляйки всичко, което противоречи на техните убеждения, така че самите факти се капсулират в измислени „балони“ и започват да резонират хаотично. Злоупотребява се дори с математическите методи в реалния живот: например теорията на игрите често се използва за прогнозиране на вероятността за печалба в лотария и хазарт. На практика обаче всичко е много по-сложно и трябва да се имат предвид тези фактори, за които не знаем. Черните лебеди не се прогнозираат. Друг пример е Гаусовото (нормалното) разпределение, където вероятността да се случи събитие по краищата на кривата се оценява като изключително ниска, а в реалния живот това не е така. Ретроспективният анализ също има слабости, защото в този случай бъдещите събития се предсказват въз основа на минали събития, а ние грешим, като смятаме, че знаем достатъчно и най-вече че боравим достатъчно достоверно с базата данни. С други думи, картината на света никога не е изцяло сигурна и на нея остават бели петна, по които непрекъснато прескачат всякакви очаквани и неочаквани събития, налагащи постоянно да пренареждаме както самата картина, така и нашите представи за света и неговото бъдеще. Една такава пренаредена представа, нямаща нищо общо с вероятностите прецеденти, е, че *големите открития* често не са били резултат от планиране, а са били „черни лебеди“, за които първоначално се е смя-

тало, че са невъзможни. Гениите винаги са били и ще бъдат черни лебеди. Много е *вероятно* „новата нормалност“ да се нуждае, да очаква точно такава голямо откритие. То само по себе си е „изчезващо малка вероятност“, но създава размито множество, стига прогресът да не се разбира в единствено число. В *Душевно здравото общество* Ерих Фром предупреждава, че е опасно да се противопоставят различните сфери и че прогрес всъщност има „само когато се извършват *едновременни* промени в икономическата, социално-политическата и културната сфера“. Днес, разбираемо, вниманието е насочено повече към здравната сфера, към преодоляването на бедността и политиката за спиране на войната, но това не значи, че приоритетите трябва да са в ущърб на всички останали сфери, като образованието и културата, или по-общо нуждата на човека да се чувства човек в най-пълния смисъл на думата. „Да сме живи и здрави, пък другото *после* ще се нареди“ – това най-често чувано твърдение е само частично вярно. Повече от всякога „черните лебеди“, големите открития са необходими навсякъде и по едно и също време, сега, а не после – тъкмо заради непредвидимостта на нашето време.

В размитото множество на новата нормалност единственият постоянен елемент е *човешкият гений*, който не е случайност, и всичко друго би могло да му принадлежи – като функция.

Това, което ти обичаш, обичам и аз

„Това, което ти обичаш, обичам и аз“ – казал старият стоик, обръщайки се към себе си, към другите и към света, убеден в духа на своята философия, че всички хора са братя по природа и следователно имат буквално *сродни* мисли и чувства независимо в кое време и къде живеят. Казват също, че днес *стоицизмът* е особено подходяща нагласа за ситуацията на „новата нормалност“ с нейните изострени, подобно на оголени нерви, усещания. Социолозите, като Дюркем, отбелязват най-напред все по-засилващото се усещане у хората, че *не* принадлежат към никаква общност, и от това развиват постоянна тревожност – светът се е разпаднал на хоризонта и индивидът е останал сам със своите проблеми. Освен това над бъдещето определено витае не само възпроизвеждаща се несигурност, но и усещането за някакъв задаващ се *край*. Парадоксално, но край дори в природата, от която трябва да се учим, съдържа своя красота и потенциалност. Така другият стоик Сенека описва в своята трагедия *Троянки* залазващото над морето слънце: „Потъвайки в морето Феб е с по-сладостна светлина... и по-ярко блести красотата в последния час“. А кой не обича красотата на морските залежи?

Нека предположа какво *още* обичаш ти, всеки: утринната роса на поляна с дъхави цветя, изгревите над заснежени планински върхове, бавната разходка с приятели сред вековна гора, шумоленето на река под каменни мостове, великолепните кули на стари катедрали и широките магистрали на скоростта, неочакваното весело обаждане по телефона с въпроса „Как си?“, сладкото отъркване на котарака в краката и размаханата опашка на кучето, първите крачки на проходащото бебе, мъжествените силуети на пожарникари, влезли в огъня, за да спасят живот, хванатите за ръце влюбени, млади и стари, ритмичното завъртане в танците вечер, сладко-тръпчивия вкус на виното и грижливо подредените трапези, хубавата книга, която не можеш да пуснеш от ръка, пътешествието в далечни земи и завръщането у дома, филма, който задълго те оставя замислен и развълнуван, идеята, която ти хрумва в най-подходящия момент, любимата музика, която те пренася другаде, приятелите, с които отново изграждаш разпадналите се общности без значение дали реални, или виртуални. Сигурно пропускам много, но дори и само изброените *общии* неща потвърждават, че имаме *обща* човешка задача – така както логически я формулира Камю в есето *Лято*: „Нашата човешка задача е да намерим няколко формули, които да намалят тревогата на свободните души“.

Няколко формули са достатъчни, защото умножаването им ще изисква свръхчовешки усилия, а хората вече полагат достатъчно усилия да възстановят нормалните взаимоотношения, да намерят новите форми и пътища, по които да продължат да се развиват образованието, науката, изкуствата, технологиите, политиката, икономиката, с една дума, всичко от ключова важност за всеки индивид и всяко общество. И ако един не успее, успява друга „свободна душа“, както пише гръцкият поет Кавафис в стихотворението *Скрито*:

Но може би не заслужава да се полагат
толкова грижи и усилия, за да ме разберат.
В някакво бъдещо по-съвършено общество
друг някой, като мен създаден,
бездруго ще се появи и в свобода ще действа.

Ето накрая едно предложение за проста, но всъщност многократно проверявана през времето формула: ако старият свят се е разпаднал, трябва да вземем от стоиците *силата* на усещането за край и да заобичае не просто някакви неща, мисли, чувства и преживявания, а самото *създаване на ново*. „Светът обича да създава онова, което трябва да се роди. И затова казвам на света: „Това, което ти обичаш, обичам и аз“. Така прекрасният разказвач Селинджър цитира в *Семейство Глас* философията на императора стоик Марк Аврелий.

Не е необходимо да се страхуваме и да бъдем неуверени в създаването на ново, защото вече инстинктивно знаем. И заедно с Паскал можем да си кажем: „Въпреки всички нещастия, които ни връхлитат и ни стискат за гушата, някакъв непобедим инстинкт у нас ни издига нагоре“.

ИДЕАЛНАТА ИГРА¹

Жил Делюз

THE IDEAL GAME

Gilles Deleuze

Луис Карол не само измисля игри или преправя правилата на познатите игри (тенис, крокет), но си нарича един вид идеална игра, чиито смисъл и функция трудно могат да се открият на пръв поглед; такива в *Алиса* са Свободното надбягване, където всички тръгват, когато си поискат, и спират, както им хрумне; и играта на крокет, където топките са таралежи, чуковете са розови фламинго, а обръчите са войници, които непрестанно се местят из игрището². Общото между тези игри е, че са много подвижни, изглежда, нямат никакво точно правило и в тях липсват победител и победен. Ние не „познаваме“ подобни игри и ни се струва, че сами по себе си си противоречат.

Познатите нам игри отговарят на известен брой принципи, които могат да бъдат обект на дадена теория. Тази теория подхожда еднакво добре на игрите за умение и игрите на случайността; различна е единствено природата на правилата. 1) При всички случаи е необходимо играта да се предхожда от набор от правила, а когато започне, правилата придобиват категорична стойност. 2) Тези правила определят хипотезите, разделящи случайността, хипотези за загуба или печалба (това, което става, ако...). 3) Хипотезите организират играта така, че се упражняват множество удари, които реално се различават и по брой, като всеки извършва точно разпределение, попадащо под един или друг случай (дори когато се играе с един удар, този удар е валиден само заради точното разпределение, извършено от него, и заради числовата му особеност). 4) Последствията от ударите се нареждат в алтернативата „победа или поражение“. Следователно характерни за нормалните игри са категоричните и предварително съществуващи правила, разпределящите хипотези, точните и числово различни разпределения, съответстващите резултати. Тези игри са частични по две причини: ангажират само част от човешката дейност и дори да бъдат тласнати до някаква абсолютна степен, *задържат случайността само в определени точки*, оставяйки другото на механичното развитие на последствията или на умениято като изкуство на причинността. Така, бидейки смесени в себе си, те неминуемо отправят към друг тип активност, работата или морала, след като са тяхна карикатура или противовес, но така също интегрират техни елементи в нов ред. Независимо дали това е човекът на Паскал, който прави облог, или играещият на шах Бог на Лайбниц,

¹ Откъсът е 10-а серия от книгата *Логика на смисъла*: Gilles Deleuze. *Logique du sens*. Les Editions de Minuit, 1969, pp. 74–82. Превод от френски Лидия Денкова.

² Вж. Луис Карол. *Алиса в Страната на чудесата*, глава 3 и глава 8. Второ преработено издание. С., 1991. Превод от английски Лазар Голдман. – Б. пр.

играта е взета експлицитно като модел само защото самата игра има имплицитни модели, които не са игри: морален образец на Доброто или на Най-добрия, модел на управление на причините и следствията, на средствата и целите.

Не е достатъчно да се противопостави една „по-голяма“ игра на по-малката игра на човека, нито божествена игра на една човешка игра, трябва да си представим други, дори прилично неприложими принципи, където играта става чиста: 1) Няма предварително съществуващи правила, всеки удар измисля собствени правила, отнася се към своето правило. 2) Вместо случайността реално да се разделя на някакъв брой отделни удари, всички удари заедно утвърждават цялата случайност и не престават всеки път да я разклоняват. 3) Следователно, ударите не са реално, числово различни. Те са качествено различни, но всички са качествени форми на едно и също задействане, онтологично едно. Всеки удар е сам по себе си серия, *но във време, по-малко от минимума* на мислимото непрекъснато време; на този сериен минимум отговаря разпределение на сингулярности. Всеки удар изпуска единични точки, точките върху заровете. Но целокупно ударите се съдържат в случайната точка, едно-единствено хвърляне, което непрестанно се мести през всички серии *във време, по-голямо от максимума* на мислимото непрекъснато време. Ударите са последователни едни спрямо други, но са симултанни по отношение на тази точка, която винаги променя правилото, която координира и разклонява съответстващите серии, като вдъхва случайността по цялото им протежение. Единственото хвърляне е хаос, чийто фрагмент е всеки един удар. Всеки удар извършва разпределение на сингулярности, констелация. Но вместо да споделят едно затворено пространство между фиксирани съобразно хипотезите резултати, подвижните резултати се разпределят в отвореното пространство на единичното и несподеляно хвърляне: *номадско*, а не уседнало *разпределяне*, където всяка система от сингулярности общува и резонира заедно с другите, едновременно включена от другите и включваща ги в най-дългото хвърляне. Това вече не е играта на категоричното и хипотетичното, а на проблемите и въпроса.

4) Подобна игра без правила, без победители и победени, без отговорност, игра на невинността и Свободното надбягване, където умението и случайността вече не се различават, изглежда напълно нереалистична. Впрочем тя не би забавлявала никого. Със сигурност това не е играта на човека на Паскал, нито пък на Бога на Лайбниц. Каква измама в морализаторския облог на Паскал, какъв лош удар в управленската комбинация на Лайбниц. Всичко това не е светът като произведение на изкуството. Идеалната игра, за която говорим, не може да бъде осъществена от човек или от бог. Може да бъде само мислена, и то мислена като не-смисъл. Но тъкмо там е работата: тя е реалността на самата мисъл. Тя е несъзнаваното на чистата мисъл. Тя е всяка мисъл, която образува серия във време, по-малко от минимума на съзнавано мислимото непрекъснато време. Тя е всяка мисъл, излъчваща разпределение на сингулярности. Тогава всички мисли се съобщават в една Дълга мисъл, която прави така, че всички форми или фигури на номадското разпределение съответстват на нейното преместване, като вдъхва навсякъде случайността и разклонява всяка мисъл, обединявайки в „един път“ онова „всеки път“ за „всичките пъти“. Защото само мисълта може да *утвърждава цялата случайност, да прави от случайността обект на утвърждаване*. И при опита тази игра да бъде играна другояче освен в мисълта, нищо не се получава; а при опита да се произведе друг резултат освен произведение на изкуството, нищо не се произвежда. Следователно това е играта, запазена за мисълта и за изкуството, там, където вече има само победи за тези, които са съумели да играят, тоест да утвърждават и разклоняват случайността, вместо да разделят, *за да я владеят, за да правят облог, за да печелят*. Тази игра, която е само в мисълта и няма друг резултат освен произведението на изкуството, е също това, чрез което мисълта и изкуството са реални и смущават реалността, морала и икономията на света.

В познатите ни игри случайността е фиксирана в известни точки: в точките, където се срещат независимите каузални серии, например движението на рулетката и хвърлената топка. След като се срещнат, смесените серии следват един и същ коловоз, защитени от каквато и да е нова интерференция. Ако един играч се наведе рязко и духне с пълна сила, за да забърза или да възпрепятства топката, ще бъде арестуван, изхвърлен, а опитът ще бъде анулиран. Какво все пак би могъл да направи, освен повторно да вдъхне малко случайност? Така Хорхе Луис Борхес описва лотарията във Вавилон: „Ако лотарията засилва случайността и вкарва периодично хаос в космоса, не трябва ли тази случайност да участва във всички етапи на тегленето, а не само в един-единствен? Нима не е абсурдно, че случаят отрежда някому смърт, а обстоятелствата около тази смърт: дискретност, гласност, срок – след един час или след един век, не са подвластни на случая? ... В действителност, броят на тегленията е безкраен. *Нито едно решение не е окончателно, всички се разклоняват, давайки начало на други. Невежите смятат, че безкрайният брой тегления изисква безкрайно време; всъщност, достатъчно е времето да е безкрайно делимо*, както учи знаменитата притча за състезанието с костенурката“³. Фундаменталният въпрос, който ни оставя този текст, е: какво е това време, което няма необходимост да е безкрайно, а само „безкрайно делимо“? Това време е Айон⁴. Видяхме, че миналото, настоящето и бъдещето не са ни най-малко три части на една и съща темпоралност, а образуват два прочита на времето, всеки един пълен и изключващ другия; от една страна, винаги ограниченото настояще, което измерва действието на телата като причини и състоянието на техните смесвания в дълбочина (Хронос); от друга страна, безграничните по същността си минало и бъдеще, които събират на повърхността безтелесните събития като следствия (Айон). Голямата мисъл на стоиците е да покажат едновременно необходимостта на двата прочита и тяхното взаимно изключване. *Ту* се казва, че единствено настоящето съществува, че разтваря или сгръща в себе си миналото и бъдещето и от сгръщане на сгръщане все по-надълбоко достига границите на цялата Вселена, за да стане живо космично настояще. Тогава е достатъчно да се процедира според реда на разгръщанията, за да започне Вселената отначало и всички нейни настояща да бъдат възстановени. Следователно времето на настоящето е винаги ограничено, но е безкрайно, понеже е циклично, задвижващо вечно физическо завръщане като завръщане към Същото и една вечна морална мъдрост като мъдрост на Причината. *Ту, обратно*, се казва, че единствено миналото и бъдещето съществуват, че подразделят до безкрай всяко настояще, колкото и да е малко, като го протягат по своята празна линия. Ясно се вижда допълнителността на миналото и бъдещето: всяко настояще се разделя на минало и на бъдеще, до безкрай. Или по-скоро подобно време не е безкрайно, защото никога не се връща към себе си, но е безгранично, понеже е чиста права линия, чиито два края не престават да се отдалечават в миналото, да се отдалечават в бъдещето. Нима в Айон няма още по-ужасен лабиринт, съвсем различен от лабиринта на Хронос, който нарежда *друго* вечно завръщане и друга етика (етика на Следствията)? Още веднъж да помислим върху думите на Борхес: „Аз знам един гръцки лабиринт, който се състои от една-единствена права линия... Когато ще ви убивам следващия път..., обещавам ви този лабиринт, който се състои от една-единствена права линия и е невидим, непрекъснат“⁵.

³ Хорхе Луис Борхес. *Лотарията във Вавилон*. – Във: *Вавилонската библиотека. Миниатюри, разкази, есета*. С., 1989, с. 103–104. Превод от испански Анна Златкова. На „знаменитата притча“ е посветено есето на Борхес *Вечното надбягване между Ахил и костенурката*, включено в сборника *История на вечността* (1936). – Б. пр.

⁴ В старото гръцко разбиране *Αἰών* е *сто-летието*, времето на един човешки живот. От човешката мярка се развива значението век, вечност, вселена. – Б. пр.

⁵ Хорхе Луис Борхес. *Смърт и компас*. Из „*Измислици*“ (1944). – Във: *Вавилонската библиотека*, с. 158–159. Превод от испански Анна Златкова. – Б. пр.

В един случай настоящето е всичко, а миналото и бъдещето посочват само относителната разлика между две настояща, едното – по-малко протяжно, и другото, чиято сгърнатост обхваща много повече. В другия случай настоящето не е нищо, един чист математически момент, битие на разума, което обяснява миналото и бъдещето, в които се разделя. Накратко: *две времена. Първото се състои само от вкарани едно в друго настояща, а второто само се разгръжда на линейно обтегнати минало и бъдеще*. Първото е винаги дефинирано, активно или пасивно, а второто е винаги инфинитивно, вечно неутрално. Първото е циклично, измерва движението на телата и зависи от материята, която го ограничава и изпълва; второто е чиста права линия на повърхността, безтелесно, неограничено, празна форма на времето, независимо от каквато и да е материя. Една от езотеричните думи в *Джабарок*⁶ контаминира двете времена: *wabe* („навата“). Защото в първи смисъл *wabe* трябва да се разбира откъм глагола *swab* или *soak*, означавайки измокрената от дъжда морава, заобикаляща слънчев часовник: това е физическият и цикличен Хронос на променливото живо настояще. В друг смисъл обаче това е аляята, която се простира далеч напред и далеч назад, *way-be*, „*a long way before, a long way behind*“: това е безтелесният Айон, който се е разгърнал и станал автономен, отърсвайки се от своята материя, бягайки едновременно в двете посоки от миналото и бъдещето и където дори дъждът е хоризонтален според хипотезата в *Силви и Бруно*⁷. А този Айон в права линия и празна форма е времето на събитията-следствия. Колкото настоящето измерва осъществяването на събитието във времето, тоест неговото възплъщение в дълбо-

В своята *История на вечността* Борхес не отива толкова далеч и изглежда, схваща лабиринта само кръгово или циклично.

Сред коментаторите на стоическата мисъл Виктор Голдшмит е изследвал по-специално съществуването на тези две концепции за времето: първата, за променливите настояща; втората, за неограниченото подразделяне на минало-бъдеще (Goldschmidt, V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1953, pp. 36–40). Той показва също, че стоиците имат два метода и два типа морално поведение. Но въпросът дали тези две поведения отговарят на двете времена, остава неясен: според коментара на автора не изглежда да е така. Още повече, че въпросът за двете много различни вечни завръщания, сами по себе си съответстващи на двете времена, не се появява (поне не пряко) в стоическата мисъл. Ще се върнем към тези положения. – Б. а.

⁶ Стихотворение за страшилището Джабарок от първа глава на *Алиса в Огледалния свят*, където Алиса открива „някаква книга“, написана на странен език. Първите редове на английски:

„Twas brillig, and the slithy toves
Did gyre and gimble in the wabe:
All mimsy were the borogoves,
And the mome raths outgrabe“

на български звучат така:

„По сгладне щльоргавите трущи
се гмърцаха насред навата.
Край додните и фижни хуци
отгрукваха празати.“

(Луис Карол. *Алиса в Огледалния свят*. С., 1996, с. 22.

Превод от английски Светлана Комогорова – Комо, Силвия Вълкова).

В превода на Стефан Гечев „Джаберуоки“ *wabe* е предадено с „плите“:

„Бе сгладне и честлинните комбурси
тарляха се и сврецваха във *плите*;
съвсем окласни бяха тук щурпите
и отма равапсатваха прасурси“ – Б. пр.

⁷ Последното голямо произведение на Луис Карол. Издание на български език от 2009 г., превод от английски Роза Григорова. – Б. пр.

чината на действащите тела, възплъщението му в състояние на нещата, толкова събитието само по себе си и в своята безстрастност, непроницаемост няма настояще, а се отдръпва и напредва в две посоки едновременно, постоянен обект на двоен въпрос: какво ще стане? какво стана току-що? И тъкмо тук е тревожното на чистото събитие, че е винаги нещо, което току-що е станало и което ще стане, едновременно, и никога не е нещо ставащо. *X*, за който се усеща, че *това* е станало, е предмет на „новелата“; а *x*, което винаги ще става, е предмет на „приказката“. Чистото събитие е приказка и новела, никога не е актуалност. В този смисъл събитията са *знаци*.

Случва се стоиците да казват, че знаците винаги присъстват и са знаци за присъстващи неща: за онзи, който е смъртно ранен, не може да се *каже*, че е бил ранен и ще умре, но че той *е*, след като е бил ранен, и че той *е*, обречен да умре. Това сегашно време не противоречи на Айон: точно обратното, именно настоящето като битие на разума се подразделя до безкрай на нещо, което току-що е станало, и нещо, което ще стане, като винаги бяга в двете посоки едновременно. Другото, живото настояще минава и осъществява събитието. Но събитието също така запазва една вечна истина по линията на Айон, който вечно разделя събитието на близко минало и непосредствено бъдеще, като непрестанно го подразделя, отблъсквайки едното и другото, без никога да намалява техния натиск. Събитието е, че никой никога не умира, а винаги наскоро е умрял и винаги скоро ще умре – в празното настояще на вечността, Айон. Описвайки едно убийство така, както трябва да бъде представено от мима, чиста идеалност, Маларме казва: „Тук крачка напред в бъдеще, там крачка назад, припомняйки минало, под лъжливата привидност на настояще – така действа Мимът, чиято игра се задоволява с една постоянна алюзия, без да разбива стъклото“⁸. Всяко събитие е най-малкото време, по-малко от мислимия минимум на непрекъснатото време, понеже се разделя на близко минало и непосредствено бъдеще. Но то е също най-дългото време, по-дълго от мислимия максимум, понеже не престава да бъде подразделяно от Айон, който го приравнява на неограничената си линия. Да разбираме така: всяко събитие върху Айон е по-малко от най-малкото подразделение в Хронос; но е също по-голямо от най-големия разделител на Хронос, сиреч пълния цикъл. Посредством своето неограничено подразделяне в двете посоки едновременно всяко събитие се протяга по целия Айон и става коекстензивно на неговата права линия в двете посоки. Дали тогава усещаме приближаването на едно вечно завръщане, което вече няма нищо общо с цикличността, или навлизането в лабиринт, още по-ужасяващ, защото е лабиринтът на единствената права линия без плътност? Айон е правата линия, начертана от случайната точка; отделните точки на всяко събитие се разпределят по тази линия винаги съобразно случайната точка, която ги подразделя до безкрай и така ги кара да комуникират едни с други, разпъва ги, разтяга ги по цялата линия. Всяко събитие е равно на целия Айон, всяко събитие комуникира с всички други, всички заедно образуват едно и също Събитие, събитието Айон, където притежават вечна истина. Такава е тайната на събитието: то е връз Айон и въпреки това не го изпълва. Как безтелесното би изпълнило безтелесното, а непроницаемостта би изпълнило непроницаемостта? Единствено телата се проникват, само Хронос е напълнен със състоянията на нещата и движенията на обектите, които измерва. Но бидейки празна форма, отметнала от себе си времето, Айон подразделя до безкрай онова, което го навестява, без никога да го обитава, Събитие за всички събития. Ето защо единството на събитията или на следствията помежду им е от съвсем друг тип в сравнение с единството на телесните причини помежду им.

Айон е идеалният играч, или Играта. Вдъхната и разклонена случайност. Той е единственото хвърляне, от което качествено се различават всички мятания. Той играе или се иг-

⁸ Mallarmé, “Mimique”, Oeuvres, Pléiade, Gallimard, p. 310. – Б. а.

рае най-малко на две табли, по сглобката на двете табли. Там очертава своята права линия, ъглополовяща. Събира и разпределя по цялата си дължина особеностите, съответстващи на двете. Двете табли или серии са като небето и земята, изреченията и нещата, изразите и консумациите – Карол би казал: таблица за умножение и табла за ядене. Айон е тъкмо границата на двете, правата линия, която ги разделя, но също така е плоската повърхност, която ги артикулира, непроницаемо стъкло или лед. Айон *също така* обикаля през всички серии, които непрестанно отразява и разклонява, като прави от едно и също събитие откъм лицевата страна изражение на пропозициите, а откъм обратната страна – атрибут на нещата. Това е играта на Маларме, сиреч „книгата“: с нейните две (графични) съдържания (първата и последната страница върху един и същ сгънат лист), с множеството вътрешни серии, снабдени със сингулярности (подвижни и разменяеми листове на книгата, съзвездия-проблеми), нейната права линия с две лица, която отразява и разклонява сериите („центра на чистота“, „уравнение под един бог Янус“), и върху тази линия случайната точка, която се мести непрекъснато, явявайки се като празно квадратче, от една страна, от друга, като обект свръх определения брой (химн и драма или пък „малко свещеник, малко танцьорка“, или още лакираната мебел, направена от шкафчета, и извадената от кутията шапка като архитектурни елементи на книгата). Впрочем в малко обработените четири фрагмента на Книгата нещо резониращо в мисълта на Маларме, което смътно отговаря на сериите на Карол. Един фрагмент развива двойна серия, неща или пропозиции, ядене или говорене, да се нахраниш или да бъдеш представен, да изядеш дамата, която кани, или да отговориш на поканата. Втори фрагмент отключва „твърдата и доброжелателна неутралност“ на думата, неутралност на смисъла по отношение на пропозицията, както на изречения ред по отношение на онзи, който иска да го схване. Трети фрагмент показва в две преплетени женски фигури едничката линия на Събитие, което е винаги в неравновесие и представя едно от лицата си като смисъл на пропозициите, а другото като атрибут на нещата в състояние. Най-сетне, последният фрагмент показва случайната точка, която се мести по линията, точката на *Igitur* или на *Хвърления зар*⁹, двойно посочена чрез умрял от глад старец и дете, родено от словото – „защото умрял от глад му дава правото да започне отначало...“.

⁹ *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* (Едно хвърляне на зара никога няма да унищожи случайността) е графична поема на символиста Стефан Маларме от 1897 г., която още при появата си е определяна като „херменевтична“, „мистична“, трудна за интерпретация. Самият Маларме пише, че „всяка мисъл хвърля зара“. От философска гледна точка е интересно да се потърси отзвукът от фрагмент В 52 (ДК) на Хераклит: „Веът (Айон) е играещо дете, скачащо на дама. Царската власт принадлежи на дете“ (по: Панчовски, И., *Хераклитови фрагменти*. София: Лик, 2000, с. 10). Друго съответствие: ако Хераклит е бил наречен „тъмният философ“, Маларме е бил наричан „тъмният поет“. – Б. пр.

Д-Р КРЪСТЕВ И БЪЛГАРСКИТЕ ИНТЕЛЕКТУАЛЦИ (ФИЛОСОФИ) ДНЕС

ЕСЕ

Мона Генева

DR. KRASTEVA AND THE BULGARIAN INTELLECTUALS (PHILOSOPHERS) TODAY

AN ESSAY

Mona Geneva

В началото на XX в. българският културен живот е повлиян от присъствието на д-р Кръстев и неговото разбиране за ролята на българската интелигенция. Убеден е, че интелектуалците имат мисията на духовни водачи с обществени идеали и културни стремежи. Основават кръга „Мисъл“ с Яворов, Пенчо Славейков и Петко Тодоров и поставят началото на българския модернизъм. Стремехът на творците е да създадат индивидуалистично изкуство, в което наред с националните да се наложат и универсалните общочовешки ценности, а народът да се въвлече в естетически размисли и преживявания. Въпреки че с дейността и творчеството си успяват да наложат ново разбиране за изкуството, да създадат не подражателни творби, а оригинални и съизмерими с европейските образци, да отворят хоризонт за нови литературни течения като символизма и авангардизма, първоначалният ентузиазъм на д-р Кръстев постепенно се заменя с неудовлетвореност от постигнатото и с песимизъм в края на живота му.

Как д-р Кръстев би разбрал и би се вписал в българската интелигенция, ако попадне в съвременна България? Смятам, че представите, ентузиазмът и разочарованието му не биха били по-различни от това, което е изпитвал в неговото време и не защото нищо не се е променило в българското духовно пространство или защото българската интелигенция не е в ролята си на духовен водач, а защото има закономерности, от които се повлияват и хората с най-светлите умове, или пък точно те. Мисля, че в основата на песимизма на д-р Кръстев стои скоростта, с която започват промените, и която след първоначалния плам се забавя до мисълта, че нищо не се случва, но и ясно осъзнатото усещане за мисия, което може да въодушевява, но и да разочарова.

Как може да въодушевява скоростта на промените в обществото, но и да разочарова? Д-р Кръстев се ражда в навечерието на бурен подем за българския народ. След вековно робство, в което няма българска държава, съхраненият български дух „избухва“ от летаргията, за да зая-

ви жизнеността си и да отвоюва свободата си. Пътят към свободата минава както през възстановяването на българската държава, така и през съизмерването и достигането до духовните постижения на европейските мислители. Натрупаната духовна мощ прави възможно много бързо да се развиват идеите в областта на политика, наука, изкуство, образование, философия. Динамиката, с която се случват промените, е в синхрон с нетърпението на младия образован и обществено отговорен човек с ясни цели, какъвто е д-р Кръстев. Но тя е характерна за всяко ново начало. Бурният подем след всяка промяна е последван от постепенното кротко приспособяване за сметка на революционните идеи. Цялата човешка история е съпътствана от върхове и спадове. Дейците са създавали и забързвали промените, но колкото и далеч в своите желаниа и действия да са стигали, след първоначалното опиянение следва забавяне или смяна на идеалите с нови. Колкото по-значими са били промените, толкова по-силно е разочарованието и усещането за безвремие, когато всичко утихне и процесите се забавят или отмрат. В статията си „Българската интелигенция“ д-р Кръстев пише: „След реализирането на великата освободителна идея, която бе раздвижила и разбудила всичко способно за живот в България, настъпи една колкото естествена, толкова и неизбежна реакция... никаква велика мисъл не възвишаваше душите“¹.

Как усещането за мисия въодушевява, но и разочарова?

В малкото му запазени лекции по философия д-р Кръстев дава разбирането си за понятието „философ“. Влага два смисъла, като под теоретически философ д-р Кръстев разбира тези хора, които упражняват разума си във философски размисли, но могат да останат тесногръди и злобни „в своите действия и отношения към хората“. Вторият смисъл, който придава на думата „философ“, е практическият и покрива представата ми за интелектуалец – образован човек с „философско отношение към нещата“, което включва „склонността да подлагаме на критики всичко, що ни окръжава... оная дълбока и проникателна мисъл, която не се спира на повърхността на нещата, а се стреми да проникне в тяхната по-дълбока природа ... широкият поглед, способен да обгърне по-обширни области...“². Със способността си да вижда и разбира, да не е тесногръд, а ширококроен е свързана и мисията на българския интелектуалец да води народа в неговите интелектуални стремежи.

В статията си „Българската интелигенция“ д-р Кръстев посочва две черти на интелигенцията ни – безидейност и антисоциалност. В страната ни работят учители, професори и литератори, но те не вдъхват културни идеали на народа, нямат „съзнание за дълг“ и не желаят да поемат мисията на водачи в света на духовното. От своя страна образованите хора след Освобождението са се превърнали в чиновници, а новото поколение, наследило „самоотвержената“ и „революционна“ „доосвободителна“ интелигенция, образовано в наши и чужди университети, е жадно за „кариера, за блясък, за богатства“ и се е посветило на материалните облаги. Затвореността на образованите хора и съсредоточването върху материалното не позволяват да се създават жизнени идеи.

В „Българската интелигенция“ д-р Кръстев рисува мрачна картина на държава, „създадена ... от българската интелигенция“. Песимизмът му стига до своя най-тъмен предел: „никоя друга държава не е в основата си тъй гнила – тъй развратена, тъй хищническа, тъй антисоциална“. В края на живота си идеалистът естет е обзет от песимизъм. Той страда, че родното пространство, което толкова много обича, не се е променило така, както му се е искало. След надеждите, че е възможно бързо да достигнем духа на европейците, стига българският интелектуалец да поеме своята обществена роля, д-р Кръстев е обхванат от гняв и болка, че нищо не се е случило.

¹ Кръстев, К. (2002) Българската интелигенция. *LiterNet*. Достъпен на: <https://litenet.bg/publish5/d-rkkrystev/inteligencia.htm>.

² Кръстев, К. (1903) *Въведение във философията, ръкопис*, АБАН, ф.47к, арх.ед.12.

Мисля, че съм усещала частичка от неговата горчилка. В статията си „Българската интелигенция“ той пише: „Най-елементарната форма, в която се проявяват социалните чувства на една интелигенция, са народните бедствия“. Когато в началото на последната пандемия обществото ни беше сковано от страх, едни от първите, които абдикираха от ролята си, бяха българските учители. Точно така беше написано от родител в писмо до министъра на образованието. Беше горчиво, но имаше много истина. Учителите се уплашиха да виждат своите ученици и се скриха зад екраните. Толкова дълго и удобно прекараха времето си зад оправданията, че се заеха да убеждават и обществото колко е смислено това, което се случва.

Д-р Кръстев е останал неразбран от много от своите съвременници, но дали той би разбрал днешния интелектуалец? Дали би разпознал съвременната интелигенция като духовен водач, който създава идеи и води в света на духовните ценности? В своите лекции той казва, че интелектуалецът, или философът с „широк поглед“, ако не е способен или не чувства необходимост да води, не бива да допуска да се изгуби в „дреболиите“, да не „допуска във и около себе си да тържествува мъртвата рутина, а да превръща в житейска сила своя ум, своите знания, своите идеи“. Когато си мислех, че сме допуснали „мъртвата рутина“ и че душевната леност е обхванала хората, които трябва да вдъхновяват, да отворят очи и да дават криле, двама директори решиха да понесат отговорността от действията си, но да върнат децата в училище. Стъпка, която беше наречена „опасен социален експеримент“ и която две министерства опитаха да възпрат, но която беше важна, за да се върнат до няколко дни всички деца там, където ще получават качествено образование и възпитание.

Д-р Кръстев отбелязва, че има единици, които поемат „социално или интелектуално действие“, но те не правели едно цяло. Така е, по-скоро са единици, но в кое общество водачите не са единици? Важно е тези единици да са силни, да са социално отговорни и да увлекат останалите, ако ситуацията го налага.

Когато потърсих мнения, които да ми помогнат да си изясня как се схваща ролята на интелектуалеца, бях изненадана колко много статии на тема „Българската интелигенция“ са създадени през годините – писатели, публицисти, философи, които обясняват ролята на интелигенцията през различни периоди от българската история. По-често звучат песимистично, но всички отбелязват заслугата на интелигенцията ни, когато се налага. В сп. „Култура“ от 1999 г. намерих статията „Възход и падение на българската интелигенция“³, подписана от Георги. Бях много впечатлена още от първите редове: „Историческата кулминация в този процес бяха годините 1989-та и 1990-та. Тогава интелигенцията играеше водеща роля в обществото. Днес тя е маргинализирана“.

Ако българската интелигенция е способна да поведе обществото, когато се налага, дали тя наистина не произвежда нищо ценно през останалото време, и ако това е така, къде са корените на нейните сили и духовност? Отговорът на този въпрос са намерили д-р Кръстев и кръгът „Мисъл“. Всяка нация има собствен дух и той е свързан с езика и фолклора. Затова писателите индивидуалисти търсят ценностите и самобитността на народа във фолклорното наследство. А заслуга на всяко поколение интелектуалци е приемствеността. Всяка нова идея и действие са стъпка към следващия критичен момент, когато интелигенцията ще е по-живена и социално отговорна.

³ Тодоров, Г. (1999) Възход и падение на българската интелигенция. *Култура*, бр. 45. Достъпен на: <https://newspaper.kultura.bg/bg/article/view/3254>

МАЛКИ РАЗМИСЛИ ВЪРХУ
ФИЛОСОФИЯТА НА НЕЖНОСТТА
ЗА КНИГАТА НА ЛИДИЯ ДЕНКОВА „ЕЛЕНА И
ФИЛОСОФИТЕ. ЕСКИЗИ КЪМ ЕДНА ФИЛОСОФИЯ
НА НЕЖНОСТТА – I“

Веселина Василева

BRIEF THOUGHTS ON
THE PHILOSOPHY OF TENDERNESS
ON “HELEN AND THE PHILOSOPHERS. SKETCHES FOR A
PHILOSOPHY OF TENDERNESS – I” BY LIDIA DENKOVA

Veselina Vasileva

1.

Девет години след издаването си книгата на Лидия Денкова „Елена и философите. Ескизи към една Философия на нежността – I“ (НБУ) не престава да бъде жива картина. Все едно самата тя се е вслушала във всички изисквания на Леонардо да Винчи от „Трактат за живописиста“ – съвсем образно да разгърне не просто образ, а цялата танцуваща през времената парадигма на нежността, и всъщност не само една парадигма – а няколко, които, докато си припомняш, улавяш, че са безброй – красивото и доброто, справедливото и светлината, любовта, тялото, душата, преливащи парадигми – картина в движение. Енциклопедичният ѝ поглед върху цялата история на философията представя толкова задълбочено познание, че изглежда непосилно всичко това да е било извършено от едни човешки ръце. Случила се е, защото не е отстъпила от методологията си – да направи синтеза така, както „обичащият преобразува своята обич по границата“, да следи за ръбчетата, за всяко място, на което едното се слива с другото, за да се роди цяло. Образът на Елена и разговорите на Платон създават пространството в тази книга така, че философите от различни времена да се заговарят – и философ може да бъде само този, който също се заговори с тях.

2.

Предизвикателни са книгите, които съдържат цялостно в себе си и някой текст, писан от друг. Така в края на „Елена и философите“ са включени „Началото“ на Хорхе Луис Борхес и „Изгнанието на Елена“ на Албер Камю. Изглежда сякаш книгата не иска да се раздели с другия текст – до степен, че му оставя място отвъд интерпретацията, и в същото време текстът е там, за да бъде като ейдос, като светлинна матрица, през която да се мисли, без да се докосва текстът, а само усещането, което той събужда. Ролан Барт нарича застъпването на текста с други текстове – „удоволствие“, а в този случай на присъствие на другия текст целта е да се покаже удоволствието само по себе си. Доколкото всички след Платон могат да допуснат, или да повярват, че ейдосите могат да бъдат видими. Така двата текста в края на книгата добиват ранга да не бъдат текстове, а да спомогнат да се сформира представата за това, за което книгата пише – отношението, което най-често представяме като тяло и душа, но което се разколебава ценностно от едно нещо – от ситуацията на случването сега, в която се намира този, който чете, а и този, който пише. Мястото, на което обичта се преобразува, е именно тази ситуация – и тя може да бъде разпозната по смяната на жанра, който не е просто теоретична постановка, а се бележи от практиката, от това, което се случва и прави. За разлика от обикновените теоретични книги – в книгите на парадигмите се наблюдава нежеланието другото да се превърне в цитат, защото то стои равностойно на собствената ситуация.

3.

Последната част на книгата – своеобразен диалог между диалозите – събира парадигмите, които до видимост построява в текста преди това. Озаглавена „Кой е философ? Първата естетика и Петата книга на „Държавата“, тя не търси понятие за това какво е философията и кой е философът, а представя възможните степени, в които човек може да принадлежи на философията – кой колко МОЖЕ философията – не само в скалата, белязана от „любителите на мнение“ и „любителите на мъдростта“, и дори не само в диапазона, който се бележи от божественото до възможността съществуващото да се раздели на реалност и сън. „Любителите на мнение са тия, които обичат истински съществуващото“ – казва Платон, но „в този фин лабиринт... някой ще сънува“ – допълва Борхес. Фантазията, въображението, сънуването, мечтанието – всички тези дейности, които хората наричат с тези думи, тук не могат да назоват нивото на това, което авторът, Лидия Денкова, улавя – едно сънуване между истината и мъдростта, което не е сън, което се случва в истината и което е присъщо на мъдростта – но не може да се нарече по по-добър начин от този, по който хората го назовават.

4.

Първоначално движението в книгата създава усещане за ретроспекция, докато се забележи движението напред към общите начала, достигащи до собствената ситуация. При Платон, както се казва в началото на книгата – „Няма нужда от метафори, които да хващат общи ситуации и да приканват философствания да си „измисля“, да допълва във въображението“, защото те са „дестилиран личен опит“. Затова и парадигмите се плетат от такива форми на изразяване на желанието като – „нагласата за цялостно възприемане не е нищо повече от желание“, „фантазията е желание със сила“, „хората са винаги по-щастливи в състояние на желание, отколкото в състояние на притежание“, и форми на изразяване на нежността като – „нежността трябва да е внимание без намерение“, „нежността е винаги преживяване“, „нежността вътре в езика е дума“. Самите малки „определения“, фрагментарни и силни в изказа си, създават усещането за допир – точно като при Ролан Барт, който пита „дали пръстите имат в края си думи“. От своя страна бележките под линия във всеки един текст създават успоредно мислене, успореден свят, ново разклонение, подобно на множеството Аз-

ове в един човек, и като палинодия. В горния и долния свят на книгата се смесват различни философски възгледи, които се отклоняват към митологията, приказката, литературата, изкуството – отгоре са Платон и Фичино, Аристотел и Кузански, Русо, Ницше, Плотин, отдолу са Шарл Перо, Андерсен, Юрсенар, Чапек, Улф – като по този начин се внушава и друго – това, че „хората, виждайки външната привлекателност, очакват някакво нейно вътрешно съответствие“, или казано по друг начин в книгата „душата достига навсякъде, логосът пронизва цялото, включително и материалния свят“.

5.

Макар че последната част в книгата е посветена изцяло на Платон – неговите диалози се разпростират и из цялата книга, текстът се държи върху тези основни неща – диалога, който изисква присъствието на двама, разбира се, те може да са и повече, – но молитвата и магията се забравят, когато разговарящите са двама – и второто – красотата в нежността – т.е. една специална форма на красотата, в която се съчетават различни добродетели, подобна на доброто, за което Платон в „Държавата“ казва, че разбирането не е нищо друго, освен разбиране на доброто. Тези две величини – на разговарянето и на красотата в нежността, през цялата книга се осветяват в различни светлосенки, от различни пролуки, погледи и ъгли на съзнанието, през различни времена – включително от погледа между автора и читателя, които също участват в живата картина, която се представя в текста – и заради които може би тя може да се каже със сигурност, че е жива. Авторът и читателят, също като Диотима на Платон, са „смелите фигури“ на книгата, на които Лидия Денкова дава правото да участват – прави тяхната стая в текста. Така, както в цялата книга се прави „женската стая“ – като предмет, тяло, стена – и метафора на откъснатото, която по-късно при Вирджиния Улф се превръща в „собствена стая“, мястото, от което нещо се пише, но което може и да не е собствено място, но със сигурност е собствено писане – както казва Албена Стамболова в книгата си „Драки и къпини“ – и преживяване.

6.

Омировата Елена е конкретният човек – главното платно, върху което книгата се пише – началото на парадигмата на красивото. Елена е среда, прозрачност, която свързва нещата помежду им и „отваря чрез нея вратата на сетивното възприятие и разбирането“. Погледнато от страна на жанра, в книгата имаме прозрачната йерархия на епоса и диалога. Не е случайно това, че често пъти в Платоновите диалози епосът е обект на интерпретация и пример – той е вид житейски опит, който диалогът обговаря, и в същото време неговият хекзаметър е вид пророчество-правене на бъдещето. До Елена се наслаждат Пандора, Медуза, Ехо, Диотима... От тези образи се взимат сетивата, защото те са тела. Когато човек сравнява красотата сама по себе си с видимите неща, има опасност да започне да ражда „призраци на добродетелта“ – казва Диотима. Възприятието е винаги настояще, а въображението не е според Аристотел в „За душата“. Или както казвал Шопенхауер: „Отдалечеността, която умалява предметите в очите ни, ги увеличава в мислите“. Философията на сетивата достига връх в интерпретацията, която Лидия Денкова прави върху „Песен на песните“ – когато нещо е отдалечено, зеницата се свива и очите се затварят, за да се премине към „вътрешна усетливост“. Тази вътрешна усетливост, която може да тръгне като тяло по нощните улици, думите могат да предадат и външно:

... а от ръцете ми капеше смирна,
от пръстите ми смирна потече
по скобата на резето.

7.

Заедно в книгата се срещат светлината, сенките, грацията, гънките, прозрачността, изтънчеността, загадката, нежността, отчаянието, началата, идеите, насладата, хармонията, болката, преживяването, сиянието на лицето и на думите – достигането до споделената истина като до споделена любов. Омировата Елена е избрана за шифър, по наричане от Ясперс – екзистенциална структурираща фигура на смисъла – казва авторката в предговора на книгата, Елена – поради идеалната красота, но и поради функционалната цялост на епоса, върху който интерпретациите продължават парадигмите. Красотата и нежността са доближени така, че разбирането да не принадлежи на определена теория, а винаги да е гранично. Книгата работи за изграждането на култура на чувствата, за емоционалната интелигентност, за понятиен коридор, в който усетът да прониква свободно в принципите, а не стеснени като остриите усещания. Ако трябва да се формулира методологията на тази книга, то тя е „погранично познание“, затова и в книгата няма противоположности, а само приливи: „Обичащият трябва да преобразува своята обич тъкмо по границата“. Внимава се за опозициите, защото в пространството между тях се раждат боговете, осигурява се „тайното привличане между понятията“, знае се, че само конкретната любов дава естествената воля за живот, защото самата любов към живота е абстрактна.

8.

Но все пак – кои са философите? Ясперс казвал: „Всеки един от нас става философ в степената, в която е разбрал Платон“. За авторката на книгата философите са тези, които знаят, че въпросът „Кои са философите?“ е синонимен с въпроса „Кое е красивото?“ – че философията започва като „влюбена в живота естетика“, философите са тези, които могат да отговорят и правилно да задават въпроси, и знаят, че философията е диалог – разговор, който трепти. Сократ и Парменид, Хераклит и Парменид имат свой живот в текста – да беседват, да се срещат и да пораждат диалог така, че финалът на книгата и на живота да не се състои – да се излиза направо, да се повтаря и продължава, затова „никога няма да узнаем имената им“. Образите имат тази способност, когато са без имена – да могат да бъдат възможни за които и да било имена, за да може да са „главното събитие в Историята“. „Философското издирване приема, че нещо е непостижимо – и въпреки това се протяга, продължава, установявайки единствено междината, отстоянието (*diástema*) между човешкото битие и Битието“ – пише Лидия Денкова и превежда на „философски език“ общите неща, които можем да използваме и за нас, защото „Отчаянието или щастието са само преобладаващите отговори на различните философски епохи или по-тънко преливащите цветове на един и същ Аз в различни ситуации“.

9.

Всъщност цялата книга прави именно това, което се случва в двата текста накрая – този на Борхес и този на Камю. Единият – ейдос на способността да разговаряме с някого така, че да забравяме за „молитвата и магията“, а другият – ейдос на способността, когато се докоснем до отчаянието, то винаги да е през красотата. Техните сентенции стоят готови за непрестанно ритуално повтаряне на върха на езика, в кожата, в ума. Удоволствието от цялата книга е, че тя показва как се правят нещата, от които изпитваме удоволствие – как са направени и как ги правим ние – точно затова има текстове, с които не можем да се разделим и за които отделяме място в собствените си страници и същности. Камю пише: „Средиземноморието има своя слънчева трагичност, която не е трагичността на мъглите. Някои вечери, в подножието на планините нощта пада върху съвършената извивка на малък залив и тогава из смълчаните води на морето се надига тревожна пълнота. На тези места може да се разбере, че ако гърците са се докосвали до отчаянието, винаги е било през красотата и това, с което тя натежава. В това позлатено нещастие трагедията достига своя връх. Нашето време, обратно, подхрани своето отчаяние в грозотата и гърчовете... Ние сме

прокудили Елена, гърците са грабвали оръжията за нея“. Книгата „Елена и философите“ е пътуваща книга – и в буквалния, и в преносния смисъл, – защото тя се случва именно на това място, за което пише Камю, и на това място, на което всеки един от читателите на тази книга си представя – в собствения текст, сред полилога за красотата, който се случва на всяка една нейна страница, сред способността да се направят парадигмите видими – и заедно с тях и световната душа, така, както Платон твърдял, че я има. Книгата затихва в захлас и приравнява дишането си до незнанието на Сократ. Казва „не знам“, преди да заговори отново, преди да се роди новият диалог, който няма да е за това, че „от мизерните ни трагедии се носи мирис на кабинет, а леещата се от тях кръв има цвета на гъсто мастило“. Ако е диалог – то той е за двама – и затова Лидия Денкова – в крайна сметка в „Елена и философите“ – въздига именно добродетелта на приятелството.

