

ISSN 2534-8434

ЕТИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Брой 2, кн. 2, 2017



www.jesbg.com

П р а з н а с т р а н и ц а

Списание „Етически изследвания“

Година II, брой 2, кн. 2, декември 2017 г.

Редакционна колегия

Главен редактор:

Доц. д-р Емилия Маринова

Отговорен редактор:

Гл. ас. д-р Иван Миков

Редактори:

Гл. ас. д-р Стоян Ставру (България)

Ас. д-р Христо Христов (България)

Акад. Евангелос Муцопулос (Гърция)

Чл.кор. дфн Васил Проданов (България)

Проф. д-р Валетина Драмалиева (България)

Проф. д-р Даниела Сотирова (България)

Проф. дсн Максим Мизов (България)

Проф. Герхард Хофбауер (Австрия)

Проф. Мая Ангеловска-Панова (Македония)

Проф. дсн Лев Семашко (Русия)

Проф. дфн Дмитрий Смирнов (Русия)

Доц. д-р Николай Михайлов (България)

Доц. д-р Божидар Ивков (България)

Доц. д-р Хенриета Шербан (Румъния)

Д-р Вилхелм Аугустат (Германия/Австрия)

Д-р Юри Стоянов (Великобритания)

Редакционен асистент:

Д-р Любослава Костова (България)

Списание "Етически изследвания" е достъпно онлайн:

<http://jesbg.com>

Редакционна политика

В списание „Етически изследвания“ се публикуват единствено предварително неиздавани на друго място текстове. Не се изискват такси за публикациите. Не се изплащат хонорари за материалите, публикувани в списанието. Пълните условия за подаване и публикуване на статии са поместени на официалната страница на сп. „Етически изследвания“ – www.jesbg.com.

Авторски права

Публикуваните материали са лицензирани под Криейтив комънс лиценз – позоваване, без производни, без комерсиална употреба. Авторите могат да използват повторно своите текстове след публикуване. Пълен текст на лиценза:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/bg/>

© Секция "Етически изследвания", ИИОЗ-БАН, 2017, ако не е посочено друго.

ISSN: 2534-8434

СЪДЪРЖАНИЕ

IN MEMORIAM

Стопадгия в галактиката на Гутенберг

Христо Христов

1–7

МЕЖДУ ЕТИКАТА И ПРАВОТО

Сандра, животните и бъдещето на правата

Стоян Ставру

8–53

Етиката като основен регулатор на развитието на
науката и технологиите в политиката на Европейския съюз

Людмила Иванчева

54–72

ПРИЛОЖНАТА ЕТИКА ДНЕС

Съвременните етически казуси и тяхната връзка с
дилемите на Л. Колберг

Емилия В. Маринова

73–90

Организационна етика и етика на споделянето:
културата на стартър фирмите

Даниела Сотирова

91–116

МОРАЛ, ПОЛИТИКА, ВЛАСТ

Морални щрихи от портрета на политическия вандализъм

Максим Мизов

117–142

Релацията слово власт и нейния етически прочит:

между властта на словото и словото на властта

Силвия Минева

143–159

Хармоничната личност, естетическото възпитание:

концептуални съответствия и идеологическа ефективност

Ива Куюмджиева

160–175

ЕТИКА, ПРИРОДА И УСТОЙЧИВО РАЗВИТИЕ

On the Ethical Implications of Weak and Strong Sustainability Scenarios:

Towards A Sustainable Society with A New Ethics

Silviya Serafimova

176–196

Ноосферная гуманистика: проблематизация планетарного разума

Григорий Смирнов

197–214

Глобалният етос совершенного человека:

Filo-дискурс основного морального отношения

Мерине Меликян, Дмитрий Смирнов

215–230

ОТЗИВИ, РЕЦЕНЗИИ, НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ

Международно лятно училище “Биоетиката в контекст” IV

Маргарита Габровска

231–233

Тринадесета национална конференция по етика

“Морал и етика на равенството и неравенството в
съвременното българско общество”

Христо Христов

233–237

Продължение на библиографските указатели на етически рубрики
в българската философска периодика

Редакционна колегия

238

Библиографски указатели на етически рубрики
в българската философска периодика II

Добрин Тодоров

239–262

ЕТИЧЕСКА ЛАБОРАТОРИЯ

Етиката и естетиката на противоречивото.

Кратък очерк върху геймърската култура

Христо Христов

263–270

Живот с хронична болка (Опит за социологическо есе)

Божидар Ивков

271–277

CONTENTS

IN MEMORIAM

Hitch-Hiker in the Gutenberg Galaxy

Hristo Hristov

1–7

BETWEEN ETHICS AND LAW

Sandra, Animals and the Future of Rights

Stoyan Stavru

8–53

Ethics As A Main Regulator of The Development of
Science and Technologies in the Policy of the European Union

Ludmila Ivancheva

54–72

APPLIED ETHICS TODAY

Contemporary Ethics Cases and Their Relation
to the Kohlberg's Moral Dilemmas

Emilia V. Marinova

73–90

Organizational Ethics and Ethics of Sharing:
Startup Corporate Culture

Daniela Sotirova

91–116

MORALITY, POLITICS, POWER

Moral Outlines of the Portrait of the Political Vandalism

Maxim Mizov

117–142

The Relation Speech Power and Its Ethical Discourses
between Power of Speech and Speech of Power

Silviya Mineva

143–159

Harmonical Identity, Aesthetical Education:
Conceptual Congruence and Ideological Effectiveness

Iva Kuyumdzhieva

160–175

ETHICS, NATURE AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT

On the Ethical Implications of Weak and Strong Sustainability Scenarios:
Towards A Sustainable Society with A New Ethics

Silviya Serafimova

176–196

Noospheric Humanistics:
Problematization of the Planetary Mind

Grigoriy Smirnov

197–214

Global Ethos of A Perfect Person:
Filo-Discourse of the Basic Moral Reference

Merine A. Melikyan, Dmitry G. Smirnov

215–230

REPORTS, REVIEWS AND SCIENTIFIC ANNOUNCEMENTS

International Summer School

Bioethics in Context IV

Margarita Gabrovska

231–233

Thirteenth National Conference on Ethics

„Morality And Ethics of Equality and Inequality in
the Contemporary Bulgarian Society“

Hristo Hristov

234–237

Continuation of the Bibliography Index of Ethics Rubrics
in the Bulgarian Philosophical Periodicals

Editorial Board

238

Bibliography Index of Ethics Rubrics
in the Bulgarian Philosophical Periodicals II

Dobrin Todorov

239–262

ETHICS LABORATORY

Ethics and Aesthetics of Contradiction.

Essay on The Culture of Gaming

Hristo Hristov

263–270

Life with Chronic Pain (An Attempt for Sociological Essay)

Bozhidar Ivkov

271–277

СТОПАДЖИЯ В ГАЛАКТИКАТА НА ГУТЕНБЕРГ

ХРИСТО ХРИСТОВ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

hristo2907@abv.bg

HITCH-HIKER IN THE GUTENBERG GALAXY

HRISTO HRISTOV

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

This paper is dedicated to the memory of Professor Erika Lazarova. She really is indelible in our own remembrance. That paper also contains several other main aims. Firstly, it must shed a light on the role and importance today of the intellectual heritage of Canadian professor Marshall McLuhan. Secondly, it aims at understanding of the perplexing questions about historical development and prospects for the future of our cultural media. Thirdly, it aims to the conceiving of the fact that we, the humans, could be a boundary between nature and culture in an amazing way. It may be our own destiny. And, lastly, this paper concerns the work of the moral philosopher in relation to the premises mentioned above and sees the same work as his/her role of mediator in the realm of the values of moral goodness and beauty.

Keywords: Erika Lazarova, Gutenberg Galaxy, Cultural Media, Role of Moral Philosopher

Статията се посвещава в памет на проф. Ерика Лазарова.

Йоханес Генсфлайш цур Ладен цум Гутенберг, по-известен като Йохан Гутенберг, (на немски: Johannes Gensfleisch zur Laden zum Gutenberg) е германски златар и печатар, основоположник на съвременното книгопечатане. Изобретеният от него машинен печат с подвижен набор поставя началото на революция в печатането и често е определяно като едно от най-важните събития на Новото време. Изобретението му оказва силно влияние върху развитието на Ренесанса, Реформацията и Научната революция и поставя материалните основи на

съвременната икономика на знанието и демократизация на образованието. [Уикипедия, 2017]

През 60-те години на миналото столетие известния канадски философ Маршал Маклуън задава един твърде интересен въпрос: Има ли възможност за нова свобода в естетическия отклик спрямо моделите на възприятие, които са получили своето овъншностяване, извадени от сферата на съзнанието ни и превърнати в нашата съвременна технология? [McLuhan, 1997: 22] Наистина, Маклуън с право изтъква, че трудно бихме избягнали промените в нашата сетивност, ако разглеждаме своите технологични форми като предмети на изкуството, а не като утилитарни модели. [McLuhan, 1997: 22] Това е така, както отбелязва и философът, защото всяка екстернализация на нас самите се превръща в интернализиране, съпроводено с промяна в сетивните съотношения. Всяка културна форма като религия, метафизика, индустрия, финанси, наука, техника, изкуство, езици, математика, астрофизика и т.н. може да се разглежда именно като такъв естетически и епистемологичен казус, доколкото културното развитие на отделните общества по необходимост е една екстернализация на съзнанието на хората посредством културни медиуми. Тези културни медиуми обаче имат свой собствен живот, който влияе именно в обратен ред отвън навътре върху нашия сетивен и съзнателен живот. Класически пример за такъв културен процес е откритието и разпространението на писмеността в класическия гръко-римски свят, а Платон антиципира сякаш в известен смисъл идеите на Маклуън хилядолетия преди появата на „Изследване на медиите” в диалога си „Федър”, като прави сравнение между писмеността и живописата. Платон счита, че двете си приличат по това, че се показват пред взора със своя живот на подражания на знанието, което се изписва в самата душа на знаещия, а онзи, който иска да ги разпита за техния смисъл, получава винаги едно и също представено значение. Написаното слово не знае самото кому е редно да съобщи това значение, а последното може да бъде разбрано погрешно или оклеветено от невежи или несправедливи хора, ползващи за свои цели написаното. Писаното слово се изправя само, без своя създател, безпомощно в ръцете на всички, при които достига с голяма бързина еднакво. Поради това то е непълноценно отражение на словото, което се произнася и чува, словото на ораторите и тяхната публика, защото изговореното слово живее заедно със своя баща и неговата грижа то да не е обърквано или клеветено

от онези, при които достига. [Platon, 1994: 84-85] Широкото разпространение на писмеността е представлявало за старогръцката култура от IV в. пр. Хр. нов културен медиум за екстернализиране на менталността, чийто краен резултат е създаването на библиотеката като резервоар на знанието и средство за неговото увеличаване. Платон е първият мислител, който предлага теоретичен анализ относно тази културна трансформация. Тук е редно да отбележим, че именно през IV в. пр. Хр. Възниква институцията на библиотеката като средище на приближени до управляващия елит интелектуалци, които имат за цел да изследват историята на поезията и на много други дисциплини, които се включват в образователния цикъл на онзи, който в предходната класическа епоха в Атина се назовава благороден свободен гражданин. Елинизмът обаче не просто създава библиотеките като места, където се събират и съхраняват книги. Елинистическата библиотека е мястото, където за първи път възниква идеята за научното изследване, провеждано на базата на записаната история на постигнатите знания от предходните векове. Тази записана история е дискутирана, критикувана, приемана или отхвърляна. Писмеността се превръща посредством институцията на библиотеката в база за усъвършенстване и развитие на знанието като разширено, екстернализирано знание, което свободно преодолява граници, за да бъде предавано и трансформирано в рамките на четящата общност, общността на писаното слово. [Bulloch et al., 1993: 130-152] Тази общност на писаното слово през елинистическата епоха не може да бъде пълноценно представена, ако не споменем и за философската школа като институция, свързана с писмеността. Изследователите отбелязват, че Академията още при Платон очевидно се опира на корпус от релевантни спрямо отделни проблеми текстове. Школата на Аристотел и неговия наследник Теофраст ни завещава огромна библиотека, която ще има своята драматична история през вековете, за да бъде преоткрита от учените на средновековния свят на изток и запад. [Bulloch et al., 1993: 130-152]

Нека сега си припомним основната теза на Маклуън за писмеността. Писмеността според канадския философ определя в исторически план водеща роля на зрителната сетивност в сферите на изкуството, езика и организацията на политическия и социалния живот. [McLuhan, 1967: 55] Маклуън е убедителен, като твърди, че след налагането на писмената култура в западния свят с наблюдава един постоянен стремеж

към разделение не сетивата, функциите, дейностите, емоционалните състояния и политическите дела. [McLuhan, 1967: 55] Западният свят се подчинява на принципа на фрагментация, която кулминира през XIX в. под формата на това, което Дюркем определя като аномия. Според Маклуън подобна аномия се обяснява с една естествена последица, възникнала от пространството на писмената култура, индивид-шизофреник. [McLuhan, 1967: 28-30] Това е индивидът, който е напуснал уютните простори на колективната племенна култура, за да раздвои своето съзнание в ограденото пространство на писания текст, който текст винаги съдържа възможния ефект да реорганизира мисълта и обществото ни посредством серия от инструкции, формирани в процеса на четене, т.е. в процеса на комуникация между читателя и текста. [Iser, 1987: IX] Писаното слово не е просто един заварен предмет в нашия жизнен свят. То нахълтва в последния, задава начини, по които да достигнем до преосмислянето на основни мисловни системи и социални институции, като ни провокира с репертоар, който се възприема различно от различните генерации. Читателят и текстът са събеседници в съзнанието на читателя, съзнание, в което чуждата мисъл за читателя се актуализира цялостно като част от неговото съзнание и неговия мисловен опит. [Iser, 1987: 152-59] Тук е уместно да си припомним за тезата на американския антрополог Едуард Хол, че писаното слово всъщност е символизация на символизацията, доколкото то символизира говоримия език, който на свой ред символизира нещо, което се е случило, би могло да се случи или се случва в момента. [Hall, 1979: 28] Писмеността всъщност напомня за опита на Джеймс Джойс да се направи картина на вербалните процеси, които възникват в нашия мозък. [Hall, 1979: 28] Писаното слово е екстернализация на процесите на визуализация, присъщи за функционирането на нашата централна нервна система. Проф. Ерика Лазарова допълва изказаното от Маклуън и Хол, като предлага своята концепция за четящия човек като вслушващ се в смисъла на написаното, търсещ не толкова зрим образ, а по-скоро послание от една нова виртуална реалност, в която той живее най-вече. [Лазарова, 2005: 309] В този смисъл писаното слово е вселената на представения свят, който като представен разчита на афективните реакции на читателя, за да може посредством тези именно реакции невъзможното, нереалното, да придобие осезаеми контури в процеса на четенето. От друга страна, възможността читателят да прилага своите афективни

способности, свободното заиграване между разсъдъка и въображението, ако вярваме на Кант, е възможност, която получава насоки за реализиране от страна на изображения свят като затворена реалност в рамките на писан текст. [Iser, 1993: 16]

Тук безспорно трябва да се съгласим с Маклуън относно някои основни характеристики на вселената на писаното слово и четенето. Вселената на писаното слово, силно модифицирана посредством модерното книгопечатане, създава културата на лесно преносимата книга, която допринася за възникването на индивидуалистичния дух на западния човек. [McLuhan, 1967: 251-53] От друга страна, модерното книгопечатане наистина развива идеите за еднообразност и повторемост в науката и политиката като главни сили в света на човека, а това е причина книгопечатането да създаде основите на политическа теория и етика, подчинени на утилитарното калкулиране на причини и следствия, водещи до максимум удоволствие и минимум страдание. [McLuhan, 1967: 253-57] Книгопечатането освобождава силите, които спомагат за възникването на модерната национална държава, разполагаща с централизирана бюрокрация, пазарна икономика, търсеща равновесие между отделните интереси, и унифицирана национална езикова норма, която претопява в себе си затворените форми на езика на обикновените хора. [McLuhan, 1967: 241] Тук наблюдаваме противопоставяне между възникващите стихии на униформеност и централизъм в рамките на държавното управление и индивидуализъм, който се изразява в идеята за отчуждения човек, чийто съзнателен живот неприлично се оголва в рамките на една феноменология на писаното слово, която е гарант той да получи същността си на нещо цялостно именно в качеството си на субект, който прилага и намира насоки да прилага своите афективни и когнитивни способности. По този начин западната култура изобретява концепцията си за несъзнателното като жизнена част от познаващия субект, който не може да бъде цялостен без елемента на ирационалност, базирана на сферата на афективността и интуицията, които са доминанти в неговия живот на четящ човек, създаващ реалността на своите жизнени ценности. [McLuhan, 1967: 297] В крайна сметка модерното книгопечатане е инструмент, изказ, история на създаването на модерното буржоазно общество на индивидуализъм, бюрокрация и масов консуматорски дух, стихии, които се съчетават, но и се противопоставят една на друга. Книгопечатането е израз на генеалогията на модерността. В този смисъл то не

може лесно да бъде изместено от една електронна култура, която се базира на звуци и допир, защото човечеството в началото на днешния век все още не е обърнало гръб именно на тези стихии. Можем да открием доказателство за това по най-неочакван начин, като проследим предизборните дебати във водещите все още днес западни демокрации. Например, Еманюел Макрон, макар и рожба на нетрадиционно политическо движение, е и рожба на галактиката на Гутенберг, галактика, в която стихии на централизъм и индивидуализъм при овладяването на културната реалност на днешния ден дават насоки за продуктивното въображение на всеки, който е дръзнал да пътува на стоп от една дестинация към друга в името на това, да намери своя свят като свят на въплътени ценности. [1]

Във връзка с това и като заключение ще добавя единствено следното, а именно това, че мислители като Роман Ингарден и Ерика Лазарова по един или друг начин си представяха човешката култура, реализирана като една галактика на писмеността и книгопечатането, именно като свят на въплътени ценности, който най-ясно дава информация за природата на човека, който винаги ще си остане граница между природното и духовното [2]. [Ingarden, 1983: 25-31] Етикът тук има една важна роля. Той дава и личен пример как човекът постига хоризонтите на духовното като въплътени в живота ценности за доброто и красивото посредством полагането на изключителни усилия, които често отнемат възможността да се радваме на така наречените земни радости, но ни правят емисари на една по-висша реалност. Галактиката на писмеността през вековете е приютявала тези емисари, за да може те на свой ред да ни завещаят още по-безпределни простори на реалното като фиктивно, но твърде осезаемо заговаряне на литературата, която е история на човешкото “самопознание и самосъзнание”.

БЕЛЕЖКИ

1. Вж. подробности относно програмата на настоящия вече президент на Франция относно културата, която определя това, което сме посредством националната традиция на френската книжовност на: <https://en-marche.fr/emmanuel-macron/le-programme/culture>.
2. Относно идеите на проф. Ерика Лазарова вж. Лазарова, Е. 2005.

ЛИТЕРАТУРА

Лазарова, Е. 2005. *Литературата като историческо самопознание и самосъзнание*. София, АрхимедПП.

Уикипедия, 2017. *Йоханес Гутенберг*. Редактори на Уикипедия, Свободната енциклопедия. Последна редакция на 30 септември 2017, от <https://bg.wikipedia.org>.

Bulloch, A. (ed.) 1993. *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*. Ed. Anthony Bulloch et al. Berkeley, University of California Press.

Hall, E. T. 1979. *Beyond Culture*. New York: Anchor Books.

Ingarden, R. 1983. *Man and Value*. München and Wien, Philosophia Verlag.

Iser, W. 1987. *The Act of Reading*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Iser, W. 1993. *The Fictive and Imaginary*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.

McLuhan, M. 1967. *La Galaxie Gutenberg*. Paris, Mame.

McLuhan, M. 1997. *Media Research. Technology, Art, Communication*. Amsterdam, OPA.

Platon, 1994. *Oeuvres Completes*. Paris, Les Belles Lettres, 1994. Tome IV – 3e Partie.

САНДРА, ЖИВОТНИТЕ И БЪДЕЩЕТО НА ПРАВАТА

СТОЯН СТАВРУ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

stoyan.stavru@gmail.com

SANDRA, ANIMALS AND THE FUTURE OF RIGHTS

STOYAN STAVRU

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The article looks at the different approaches to the issue of animal rights in the context of the Sandra case. By the end of 2014, most of the world's media reported an unprecedented lawsuit in Argentina. This is the 29-year-old orangutan Sandra, born in 1986 in Germany and living in the Buenos Aires Zoo in 1994. In the judgment, Sandra was recognized by the Argentine Court as a representative of so-called "non-human subjects ". The article considers different varieties of somatic and cognitive arguments in favor of animal rights, regulatory and abolitionist approaches, the possibility of justifying so called shared rights between humans and animals, as well as the idea of animal rights as "membership rights".

Keywords: law, animals, animal rights, Sandra, non-human beings/persons

„Живите същества, от които някои чрез зачатие се издигат до стъпалото на по-големи животни, могат да се наречат сперматични.

Онези между тях, които останат в своя вид, а това е мнозинството, ще се раждат, ще се размножават и умират като големите животни.

Само малък брой избрани преминават на по-голяма сцена“

Лайбниц, Монадология, пар. 75

Въпросът по-долу е кое точно умение (способност) дава възможност на част от „големите животни“ да преминат на „по-голямата сцена“, като „не останат в своя вид“?

В края на 2014-та година, повечето световни медии[1] отразиха един безпрецедентен съдебен процес в Аржентина. Става въпрос за 29-годишния орангутан Сандра, родена през 1986 г. в Германия и живееща в зоопарка на Буенос Айрес от 1994 г. Делото е образувано по искане на Асоциацията на длъжностните лица и адвокатите за права на животните (Association of Officials and Lawyers for Animal Rights (AFADA)), които настояват, че Сандра притежава когнитивни способности, аналогични на тези при човека и поради това заслужава и аналогично юридическо отношение – признаването ѝ за правен субект. В съдебното решение Сандра („орангутан“ на малайски и индонезийски език означавал „горски човек“) е призната от аржентинския съд за представител на т. нар. „субекти, които не са хора“ („*sujetos no humanos*“), което в повечето англоезични статии, отразили делото „Сандра“, е преведено като „нечовешко същество/личност“ („*non-human beings/person*“). Съдиите Alejandro W. Slokar и Angela E. Ledesma обосновават този свой извод чрез необходимостта от динамично, а не статично интерпретиране на правото, което изисква разпознаване на животните като субекти на права. Едно от последствията от това е, че Сандра има правото да бъде освободена от клетката, в която е държана в зоопарка, и да бъде преместена в убежище за примати, където ще живее при условията на частична свобода. Липсата на подробни мотиви в съдебното решение на аржентинския съд постави въпросът относно основанието на претенцията и признаването на права в полза на животните. Светът се изправи пред съдебно решение, което претендира да бъде юридически прецедент в признаването на права на същество, което не е човек. В същото време това съдебно решение се изчерпва с декларацията за съществуване на „субекти, които не са хора“, без да развива подробно стоящата зад него аргументация (препращайки към учебник по наказателно право - обща част и книга за маймуната и човека). Така съдебния акт за признаване на „правата на животните“ се превръща и в питане относно основанието.

Така възниква въпросът: Какви са възможните пътища за обосноваване и признаване на „правото да имат права“ в полза на човекоподобните маймуни, споделящи над 96 % от генома на човека? Към него ще добавя и въпроса: Какво е бъдещето на правата?

1. Правата на хората и техните лица

Доктрината за правата на човека е една от водещите днес. През правата на човека се обосновава не само съществуването на държавата – правният ред следва да осигури права на своите граждани, но и предназначението на международното право – хуманитарните интервенции[2] могат да включват военни действия с оглед защитата на правата на човека. Признаването на правата е станало толкова ключово (и критично), че те са се превърнали в част от дефиницията за човек – човек е този, който притежава „правата на човека“. Това е предизвикало редица автори да посочват **двойния ефект на правата**:

- от една страна, е тяхната *еманципативна функция* (позитивното лице на правата): чрез правата се овъзможнява определена субектна активност. Те отварят пространства за възможно поведение, очертават нови хоризонти и предоставят основание за оспорване на легитимността на всяка власт, която се опитва да ограничи или затвори тези пространства-хоризонти;

- от друга страна, е тяхната *покоряваща функция* (негативното лице на правата): чрез правата се въвеждат режими на управляемост[3]. Те формират, преподреждат и опитомяват субекта на правото така че той да стане по-лесно управляем (предвидим – в претенциите си) и употребим (желаещ – още права) за целите на властта. В този смисъл се посочва, че всяка норма едновременно субективира, но и подчинява, тя овластява, но и ограничава.

Обикновено се акцентира върху овъзможняващия ефект на правата (правата като достижение), без да се посочва тяхното обратно лице. „Страничните ефекти“ на правата се посочват от критиците на правата на човека, които различават две групи „**потърпевши**“ от правата:

- *тези, които отпадат от кръга на субектите на правата*: признаването на права на едни води по необходимост до *изключване* на други (част от човешките същества, животните, вещите и останалите обекти на права) от субектите на правата. В това се изразява т. нар. дезюнктивен характер на правата – в момента, в който бъдат утвърдени, те вече изключват някого или нещо от своя обхват и приложение. Правата създават асиметрии, разделят света на: неща с права и неща без права. Те произвеждат „нечовеци“. Борбата за правата на човека е била винаги борба за тяхното разширяване и

универсализиране: първо в рамките на човешката общност, а след това и извън нея – към животните, които са най-близо до хората;

- *тези, които биват признавани за субекти на правата*: признаването на права води до *заклучване* на субектите на правата (тези, в чиято полза са признати правата на човека) в нормативната структура на правосубектността. С конституирането на човека като субект на права, с „включването“ му в кръга на субектите, правото го „заклучва“ в определени от него режими на управление и принуда. Субектът купува своите права със свободата си. Отказва се от спонтанността на желанията и мотивите си, за да може да разчита на реда на правата. Правата създават порядъци, в които всеки се квалифицира и вписва, индексира се въз основа на своята принадлежност към притежателите на права. Правата (на човека) произвеждат субекти („човеци“).

Животните традиционно и последователно са изключвани от групата на носителите на права: те не са хора, не са субекти на права[4]. Въпреки това редица правозащитни организации се опитват да извоюват поне частична или ограничена правоспособност („права“) в полза на животните.[5] Тези техни усилия намират известна подкрепа в процеса на фаворизиране на правата като концепция за свобода и признаване. „Правата на животните“ са част от процеса на *универсализация на правата*. Стремещът към универсализация на правата води до тяхната експанзия в няколко посоки:

- *права отвъд държавата*: правата се признават не само на човеците-граждани на определена държава, а на всяко човешко същество, дори и когато е без гражданско. Правата вече не зависят от защитата на конкретен суверен (държава), на който лицето е подчинено като субект (гражданин). Достатъчно е то да е човек, да принадлежи към биологичния вид Хомо Сапиенс[6];

- *права отвъд индивида*: правата се претендират (раздават) не само от (в полза на) отделните индивиди, но и от (в полза на) общности и колективи. Правата вече не са свързани само с определен индивидуализиран начин на живот, който следва да бъде защитен от посегателствата на власт, опитваща се да заличи неговата уникалност, подреждайки го в правен ред. Такива нови, колективни права се претендират в името на народа като суверен, както и от името на определени етнически общности и малцинства;

- *права отвъд човека*: правата се търсят (и признават) не само в полза на човешките същества, но и в полза на други живи същества, които са близки до телесната структура и поведенческите навици на хората. Така правата търсят своята реализация и в царството на животните, претендирайки че последните не следва да бъдат изключвани само поради факта, че сами не могат да защитят (а може би и съзнателно да разпознаят) интересите си. Решението „Сандра“ е подобен съдебен дебют на правата в царството на животните.

Именно третата линия на **еманципиране на правата** – еманципирането им от техния субект „Човека“, е част от идеологията на правата на животните. Признаването на един орангутан за „нечовешка личност“ („субект, който не е човек“) означава включването (заклучването) му в нови режими на управление и употреба.

2. Правата на животните и техните соматично-когнитивни аргументации

Интерес представляват **различните начини на обосноваване** на тезата, че животните са субекти на права, разгледани през характерната за съвременното мислене дихотомия „тяло-мозък“ („емоция-разум“). Струва ми се, че могат да бъдат открити две изразени линии на аргументация, които нека условно наречем соматична (телесна) и когнитивна (церебрална) аргументация. Няколко думи за всяка една от тях.

Таблица 1

Соматични и когнитивни аргументации на правосубектността

	Соматични аргументации	Когнитивни аргументации
Аргументи	Аргумент (тест) на болката	Аргумент (тест) на интелекта
	Аргумент от маргиналните случаи	Аргумент на агентството
	Безусловна правосубектност	Условна правосубектност
Последици	Хомогенна (недиференцирана) правосубектност	Хетерогенна (диференцирана) правосубектност
	„Соматизация“ на правосубектността (правана живи/въплътени същества)	„Когнитивизация“ на правосубектността (права на мислещи същества и права без субекти)

Соматичната линия за обосноваване на правосубектността на животните се свързва основно с аргумента за болката – ако се докаже, че животните изпитват болка, каквато изпитваме и ние хората, то тогава в тяхна полза трябва да се признае и гарантира право да не бъдат подлагани на въздействия, които им причиняват болка, освен в малко на брой, предвидени като изключение, случаи[7]. Определяща при прилагането на „теста за болка“ е телесната конструкция на животното. Колкото по-близо до нас е соматичността (телесната морфология и структура) на едно животно, толкова по-сигурно можем да заявим, че след като то притежава тяло „като нашето“, най-вероятно то изпитва и болка „като нашата“.[8] В подкрепа на този извод е собственият ни телесен опит, нашата соматична интуиция, която приложена към хората наричаме „емпатия“[9]. Всеки собственик на домашно куче, знае през, благодарение и чрез тялото си кога неговият любимец изпитва болка. Съпреживяването на болката на нашия домашен любимец е факт, който се случва на соматично ниво и е свързан с аналогичната въплътеност (телесност) на човека и на животното. Колкото повече морфологията и телесността на животното се отличават от тези на човека, толкова по-тихо и безответно остава човешкото тяло към „болката“ на животното. Неговата реакция на се разпознава като „болка“. Ето защо аргументът за болката е най-интензивен в рамките на животинските видове с близка до тази на човека конструкция на тялото, но убедителността (приложимостта) му отслабва с отдалечаване на морфологията на животните от тази на хората. Въпреки че е многократно използван, този аргумент до настоящия момент не е успял да обоснове съдебен прецедент, признаващ субектността на животните.

Соматичната аргументация на правосубектността на животните се подкрепя и от т. нар. „аргумент от маргиналните случаи“ („the argument from marginal cases“ - AMC) [10], настояващ, че след като правата се признават в полза на новородените, хората с психически увреждания или с деменция, въпреки че те не притежават онези когнитивни способности, които се смятат за изключително човешки, то права следва да бъдат признати и в полза на животни, които притежават аналогични когнитивни способности.

Когнитивната линия за обосноваване на правосубектността на животните се основава на аргумента за интелекта – ако се докаже, че животните имат когнитивни способности, каквито притежаваме и ние хората, то тогава в тяхна полза трябва да се

признае и гарантира правото да бъдат уважавани и защитавани от действия, които омаловажават или унижават техните интелектуални способности.[11] Определяща при прилагането на „теста за интелигентност“ са когнитивните способности на животното. [12] Именно представители на човекоподобните маймуни – шимпанзетата, са животните, които са успели да научат и използват за комуникация с хората и помежду си жестов език[13]. Способността им да боравят със символи и да ги съчетават в социално значим процес на комуникация се посочва като едно от най-силните доказателства за тяхната интелигентност. При този подход, в кръга на субектите се допускат само онези видове животни, които притежават способността да формират и да изразяват разпознаваеми и значими за човека изявления относно техните потребности и намерения.[14] Субектността тук се свързва със структурата на мозъка и с желанието за откриване на „някакво“ (само)съзнание. Колкото по-ясно са изразени когнитивните способности на едно (конкретно) животно, толкова по-големи са шансовете му да премине границата на правата и да се причисли към маргиналите в човешките общности. Макар и на ръба на юридическата общност, той ще се подреди сред „борещите се“ за права субекти и ще поеме по пътя на „борба за права“, по който са вървели и вървят жените, чернокожите, хората с хомосексуална ориентация, бежанците, чужденците. Именно аргументът за когнитивните способности се свързва с исканията на адвокатите на Сандра, представени пред аржентинския съд. Сандра следва да бъде освободена от клетката, в която е държана, тъй като притежава достатъчно когнитивни способности, които я превръщат в личност. За маргиналният характер на така „произведения“ от съда субект сочи и обстоятелството, че ако решението на аржентинския съд бъде изпълнено, Сандра ще бъде настанена в „приют“, който по своите режими на управление се доближава до тези в „бежанските лагери“, „домовете за помощ“ и други подобни затворени и строго управлявани пространства.

Когнитивният подход към животните може да акцентира върху различни способности, наличието на които се посочват като ключови за признаването на животните като носители на права. Такива могат да бъдат: способността на животните да осъзнават преживяванията си (включително на изпитваната от тях болка); способността на животните да използват символи за изразяване на своите желания и за комуникация с хората (иначе как бихме могли да разпознаем техните „права“);

способността на животните да превъзможват спонтанността на желанията си и да отлагат тяхното задоволяване във времето (иначе как бихме могли да ги държим отговорни за изпълнението на определени „задължения“ и въобще как бихме изисквали от тях поведение, отговарящо на това, което би трябвало да имат адресатите на правните норми).

Ако соматичната линия на обосноваване е „пътят на сърцето“ – ние признаваме животните за субекти, защото им съчувстваме (интуитивно разпознаваме и признаваме тяхната болка), то когнитивната линия на обосноваване е „пътят на мозъка“ – ние признаваме животните за субекти, защото ги разбираме (донякъде) и те (донякъде) ни разбират (разполагаме с доказателства за техните когнитивни способности). Извеждането на преден план на „когнитивния тест“ пред „теста за болка“ от адвокатите на „Сандра“ може да бъде знак за *бъдещето* на начините за обосноваване на правата на животните. Макар и повечето защитници на животните да залагат на чувствата на своите последователи, като отхвърлят причиняването на всякаква болка на същества, които „очевидно“ страдат като нас, това може да се окаже неуспешна стратегия пред съда, тъй като хората продължават да убиват милиарди животни за най-различни цели (най-вече за храна и козметика), при което правото им отказва режим на субектност.[15]

3. Опити за когнитивизация и десоматизация на правосубектността

Може да се окаже, че именно съществуването на когнитивни способности във всеки конкретен случай (преценката се извършва за всяко конкретно животно), а не като потенциал (преценката се извършва за животинския вид като цяло), би могло да убеди юристите (съдиите) в съществуването на субект, макар и „нечовешки“. Прецизно измерените и надлежно доказани когнитивни разлики биха могли да обосноват степенуване на субектността и „раздаването“ на различни обеми от права в полза на различни по вид субекти, в зависимост от когнитивните им способности. Този процес бихме могли да обозначим като *когнитивизация на правосубектността* – превръщането на когнитивните способности, независимо от техния носител (човешко, животинско, механично тяло), в същностно условие и основание за признаване и регулиране (на различни обеми) на правосубектност. Когнитивно обосноваването

правосубектност би могла да излезе извън пределите на човешкия вид (макар че именно човекът ще остане носител на пълната правосубектност), като в царството на животните тя ще става зависима от доказването във всеки конкретен съдебен процес, че ищецът, претендиращ да бъде субект, притежава определени когнитивни способности. Така въпросът за правосубектността на животните ще бъде въпрос за покриване на определен когнитивен праг.

Разбира се, това разрешение среща (поне за сега) множество възражения, свързани с това, че когнитивните способности винаги са били от *значение* в правото с оглед на *дееспособността* (способността да се упражняват лично правата и задълженията си) и *деликтоспособността* (способността да се носи юридическа отговорност), а не на *правоспособността* (способността на лицето да бъде носител на права и задължения). Правоспособността и дееспособността при човешките същества се представят като елементи в съдържанието на *правосубектността* (правосубектност = правоспособност + дееспособност). Отсъствието на определени когнитивни способности, и по действащото българско законодателство, е основание за поставянето на едно лице под запрещение, т. е. основание за ограничаване или отнемане на неговата дееспособност, но не и на неговата правоспособност. Друг е въпросът, че днес разделянето на правоспособността и дееспособността като две различни способности, които подлежат на различен правен режим, се критикува (с оглед правата на лицата с увреждания), тъй като качеството „правен субект“ е едно и отнемането на дееспособността реално отнема и правоспособността на лицето: за какви притежавани от него права може да става въпрос, след като някой друг ги упражнява (критиката е основно при поставянето под пълно запрещение, което отнема изцяло дееспособността на субекта: поставянето под пълно запрещение на практика суспендира свободното упражняване на правата на субекта, реално десубективира, подчинява и дехуманизира). Разграничението между правоспособността и дееспособността може да бъде използвано и при обосноваването на правосубектността на животните. Те могат да бъдат разглеждани, именно поради своите намалени, но съществуващи, когнитивни способности като правоспособни (способни да бъдат носители на права), без да са дееспособни (способни лично да упражняват правата си), което би наложило назначаването на техни настойници. В този случай животните ще са правни субекти, но

техните настояници, които са хора, ще упражняват правата им. Разбира се, при признаването на подобни права на (недееспособните) животни, те ще се упражняват от тяхно име и в тяхна полза. Ако всички представители на Хомо Сапиенс, само поради факта на принадлежността си към човешкия род, се смятат за правоспособни (макар и когнитивните им неспособности да водят до юридическа недееспособност), то представителите на останалите животински видове ще трябва да доказват във всеки конкретен случай когнитивни способности, които да им позволят да преминат в сферата на правоспособността, макар и да остават по правило юридически недееспособни. Ако при хората когнитивните неспособности могат да доведат до ограничаване или отнемане на дееспособността при запазване на правоспособността, то при животните, ако се възприеме **идеята за недееспособните животни**, когнитивните способности са тези, които биха могли да обосноват правоспособност, макар и при режим на недееспособност.

Друго възражение срещу признаването на животните за субекти на права, в контекста на казуса „Сандра“, е свързано с *механизма на тяхното участие в съдебните процедури, защитаващи техните права*. Как Сандра е упълномощила адвокатите, пледирани от нейно име за нейните права? Възможно ли е изобщо Сандра да възложи подобна задача на адвокатите от AFADA? Това възражение не е непреодолимо.[16] Възможно е представителната власт на адвокатите да възниква не въз основа на валидно волеизявление на представляваните (животни), а по силата на съдебен или административен акт. Освен доброволно, правото познава и *законово представителство* – представителство, което възниква по силата на закона при наличието на определени предпоставки, които не включват съгласието на представлявания. Така възниква представителната власт на настояниците на лицата, поставени под пълно запрещение. Интересна аналогия може да бъде направена с една нова правна регулация в Алабама, САЩ, където с акт HB 494 е прието назначаване на служебен адвокат (платен от създаден за целта публичен фонд), който да представлява фетуса (нероденото дете) в производството, в което непълнолетната бременна жена пледира да ѝ бъде разрешено извършването на аборт.[17] Според законодателството на Алабама всяка непълнолетна бременна жена може да пристъпи към легалното извършване на аборт, ако е получила съгласието на своите родители. Ако обаче тя не

желае да уведомява родителите си за бременността или не може да разчита на тяхното съгласие, тя разполага със специфичната възможност да се яви пред съда и да докаже своята способност да взема самостоятелно и съзнателно решение за прекъсване на бременността (производството се обозначава като „judicial bypass“). Именно в това производство се назначава въпросният „адвокат на фетуса“, който разполага с процесуални права да извършва всякакви процесуални действия по защита на своя „довереник“, като призовава свидетели (например приятеля на непълнолетната бременна жена) и извършва всичко необходимо за защитата на интереса на нероденото дете да се роди. Въпреки че фетусът не представлява субект на права, неговият интерес да стане такъв в Алабама следва да бъде защитен от служебно назначен от съда адвокат. Подобен подход би могъл да бъде използван и при определянето на процесуален представител на животно („*subjecto po humano*“), от чието име се пледира то да бъде признато за носител на права.[18]

Паралелно с процеса на когнитивизация на правосубектността, с развитието на технологиите и опитите за създаване на изкуствен (механичен) интелект, най-вероятно ще се правят опити за обосноваване и на една нова технологична правосубектност в полза на „интелигентни вещи и програми“[19]. Този процес може да бъде обозначен като **десоматизация на правосубектността**. Като носители на права биха могли да бъдат обосновани и компютърни програми и други форми на рационално организирани реакции, лишени от соматичност. Десоматизацията на правосубектността е пряко свързана с нейната когнитивизация. Ако определящото за признаването на правосубектност е способността за осъществяване на определени когнитивни функции, то откриването им – било то в други биологични тела (животните), или в други механични тела (интелигентните агенти), би следвало да води до разпознаване на правен субект. Така носителите на правните субекти – материалния носител, в който се стартира програмата с когнитивни функции, няма да бъдат носители на права, а само среда за такива носители на права. Десоматизацията на правосубектността би била и форма на дематериализация на носителя на права. Това извеждане на абстрактния субект на права извън и отвъд неговата въплътеност и физикалност, към настоящия момент е радикална идея, защитавана от много малко на брой „манифестиращи“ мислители.[20] Нейната изключителност обаче не я компрометира като възможна

алтернатива за мислене за субекта на правата. Както когнитивизацията, така и десоматизацията на правосубектността, са форма еманципация на правата, начин за обосноваване на тяхното откъсване от човека като въплътено същество и до *произвеждането на нови субекти* – „интелигентните животни“ и „интелигентните машини“.

Най-крайната последица, до която могат да доведат когнитивизацията и десоматизацията на правата, е развъплъщаването на правата – тяхното десубективизиране, признаването на **права без субект**. [21] Идеята за „правата без субекти“ би могла да отговори на въпросите: Възможно ли е субектът да се удържи в своята човешка сингуларност? Може ли, въпреки натиска за „дехуманизиране“ на правата, хората да останат единствените субекти на права? Постигането на подобен резултат би било мислимо, ако правата се еманципират не просто от човеците, но и въобще от своя субект, като това би довело до „смъртта“ на „Правата на човека“ и до замяната им с просто „Правата“: „Правата на човека са мъртви! Да живеят Правата!“.

„Правата на животните“ няма да поставят въпроса за субектността, ако се приеме, че могат да съществуват права без субект – ако правата на животните са напълно еманципирани от субекта си, а са свързани единствено с определени когнитивни способности, то признаването им не зависи от въпроса за техния носител. Подобни права на животните ще са права, които съществуват, без да са „носени“. Субектността ще девалвира, а присъщата ѝ юридическа стойност ще бъде „изнесена“ под формата на „чисти“ права. Това е може би най-крайната мислима форма на господство на правата, които при животните ще трябва да бъдат упражнявани (съблюдавани, поддържани и реализирани) с помощта на различни механизми и процедури, без да имат реално съществуващи и формално признати носители (субекти). Правата ще „живеят“ като пускови механизми за стартирането на определени алгоритми, прилагащи предварително зададени значения и защиты. В подобен свят на права без субекти, правото се е превърнало в набор от техники – за разпознаване и за зачитане на когнитивни активности. Подобни „права без субекти“ биха се различавали от правата на юридическите лица (например търговските дружества, фондациите, сдруженията и пр.), тъй като носителите на последните, макар и да не са реално съществуващи, са формално признати (фингирани) от правото като субекти. За правата на юридическите

лица правото е създадо (измислило) особен вид субекти, за да удържи правата в границите на идеята за субективността. Създаването на фингирани субекти е възможно решение и при животните (и сега за отглеждането и грижите за едно животно може да бъде учредена фондация или сдружение в частна полза), но среща възражения тъй като животните са нечовешки, макар и живи (биологични, въплътени) същества, които ни служат за храна (юридическите лица не са живи същества и най-често са „пълни“ с хора). Тези възражения срещу транседентирането и трансферирането на правата към други живи същества, които не са хора или не са създадени от хора, откриват възможността за десубективизиране на правата на животните. Запазването на статуквото на правосубектността като човешка привилегия и натискът за експанзия на правата в посока на животните могат да обосноват раждането на права без субекти. Подобни „права без субекти“ дават заявка да бъдат идеологически „износени“ при борбата за правния статус на животните, макар и терминологизирани (замаскирани) като „права на“ животните.

Претенциите за права на животните имат изключително опасен за теорията на правосубектността потенциал. Уважаването им, нещо което е направено от аржентинския съд по делото „Сандра“, може да доведе до необходимостта от революционни промени в правото или до поредица от последващи реакции, които да се опитат да омаловажат значението на „*sujetos no humanos*“. Сандра хвърля сериозно предизвикателство пред теоретиките на правото, без да се „замисля“ за трудностите, които очакват юристите, опитващи се да интегрират „правата на Сандра“ в концепциите за „правата на човека“. Поради това моят анализ на казусът „Сандра“ би завършил не с последователно аргументирани отговори, а с поредица от въпроси. При признаването на едно животно за субект, то би получило „персона“ („маска“), която видоизменя гласа му и го превръща в социален актьор[22] с определена роля. Доколко обаче един орангутан, а и което и да е животно, може да „изиграе“ самостоятелно режимите на субектността, без да се превърне в „кукла на конците“, използвана за нечия чужда употреба? Доколко един орангутан може да бъде защитаван като субект на права без посредничеството на хората? Имат ли „правата на животните“ действителен субект?

4. Регулационизъм и аболиционизъм**Таблица 2**

„Теории за правата на животните“ в осите „обекти-субекти“ (дали и в каква степен животните се признават за обекти или за субекти) и „права-задължения“ (дали и в каква степен правният статус на животните се свързва с предвиждането на задължения за хората или с признаването на права на животните)

Права**(за животните)**

Теория за различните
животни

(степен на осъзнатост,
степен на включване в
човешката общност)

Теория за правата на
животните без
освобождаването им

Разширена теория за
човешките права;

Теория за споделените права

Теория за освобождаване на
животните:

- право на собственост върху
тялото си;

- право да не бъдат третирани
като собственост.

Обекти

Неидеална теория за
справедливост за
животните

Теория за човековостта;

Теория за животните-с-
лица

Задължения

(за хората)

Субекти

Теория за доверителното
управление (тръст)

Теория за недееспособността
(настоящичество)

Юридическото третиране на животните може да бъде теоретизирано и без концепцията за „правата на животните“. Настоящия момент правото

разглежда животните като обекти на специална защита – такъв е и подходът, възприет от българския Закон за защита на животните. Макар и животните да представляват обекти на правото, те не се подчиняват на общия режим на вещите.[23] Спрямо тях е въведен *специален императивен режим*, представляващ част от административното право и явяващ се задължителен за хората, независимо от това дали те са собственици или не на съответното животно. Този режим по никакъв начин не превръща животните в правни субекти (субекти на права), а запазва статуса им на обекти, но особени – защитени от закона обекти. Така вместо „права на животните“ законът „раздава“ „задължения за хората“. Този подход има дълга философска традиция. Декарт обявява животните за „автомати“, „движещи се машини“, в които Бог не е инвестирал душа (както е направил при хората), поради което те не се различават от останалите неанимирани предмети в материалния свят. Кант признава животните за съзнателни същества, които могат да страдат, но отказва да признае съществуването на морални задължения за хората спрямо животните, тъй като последните не са нито рационални, нито самоосъзнати. За него животните са „човешки инструменти“, чието предназначение е да бъдат използвани (от човека) и които нямат вътрешна (собствена) стойност. Ако дължим определено поведение във връзка с животните, ние не го дължим към тях, а към останалите хора (например към този, който го притежава, или към този, който наблюдава животното, докато то бива измъчвано). Така защитата на животните е „заради хората“ (за да не причиняваме вреди на другите хора) или „поради хората“ (тъй като хората, водени от своите етични съображения, сме избрали да защитим животните).[24] Измъчването на животни е посегателство срещу човечеството, срещу човековостта, изразена чрез всеки от нас.

В този смисъл в полза на животните се посочва т. нар. право на *достойно третиране* („right to dignified treatment“)[25], което съобразява съществуващата система от значения, в която принадлежността (членството) към определен биологичен вид, само по себе си, има морално значение. Така, всеки човек притежава т. нар. „животинско достойнство на тялото“ („animal“ dignity of the body)[26], което изисква да се осигурява защита и грижи за тялото дори и на най-тежко увредения от Алцхаймер пациент: „достойнството на неговото тяло“ изисква той да бъде облечен в чисти дрехи, косата му да е сресана, лицето и носът му да бъдат избърсани и т. н. Тези изисквания са

само частично свързани с чистотата и здравето на лицето. Те имат най-вече значение с оглед необходимостта тялото на човека да бъде приведено към изискванията на човешкото общество – хората трябва да живеят с други хора, но не биха могли да направят това, ако тези други не могат да се отнасят към тях като към хора. Ако болният от Алцхаймер не получи тази фундаментална грижа за „достойнството на неговото тяло“, всеки би обвинил хората около него, че го третират като „животно“. Именно спецификата на отношенията между хората изисква човешкото тяло да бъде достойно третирано. По същия начин „достойното третиране“ на животното е заради хората – то има значение в отношението на хората към животните, но не и между самите животни. Забраната да се рисуват графити върху кожата на едно куче е по-важна за хората, които взаимодействат с това куче, отколкото за самото куче. Интересът на животното от признаването на достойнство в негова полза е интерес, свързан с начина по който това животно се вписва (интегрира) в обществото на хората. И тъй като и при („животинското“) достойнство на човека, и при достойнството на животните става въпрос за осигуряването на подходящо отношение в едно човешко общество, достойнството на човека винаги ще е с по-висок статус от това на животните – дори и по отношение на чертите, които човек споделя с животните (каквото е биологичното му тяло). Моралният статус и „правата на животните“ имат значение само дотолкова, доколкото разглеждаме животните в контекста на човешкото общество – поради това убиването на едно животно от друго, което е хищник, не засяга никакви „правата“ на убитото животно и не съставлява „морално зло“. Участието на хората и на животните в човешкото общество определя техния морален и правен статус. И тъй като част от животните могат да живеят мирно с хората (домашните животни), а други – не (хищните диви животни, насекомите и др.), техният статус („права“) не може да бъде еднакъв, а ще се определя от начина, по който тези животни са интегрирани като част от общността (обществата) на хората.

Регулационизмът като „неидеална теория за справедливост за животните“ се противопоставя на представяните като утопични[27] теории за правата на животните. [28] Аргументира се с т. нар. позиция на по-съвършената осъзнатост („enhanced sentience position“)[29], в която се намират хората и която прави техните интереси приоритетни пред интересите на животните да не им бъде причинявана болка. Този

интерес на животните се признава, но без да му се дава морален и/или юридически статус на „право“, поради което той може да бъде нарушен с оглед интересите на хората (като по-висши същества, като собственици и като потребители). Обратното е нереалистично, тъй като хората не биха могли да се откажат от животните като ресурс (източник на огромно количество хранителни, козметични и какви ли още не продукти), който е важна част от възприетия от човечеството начин на живот.[30] Това отношение към животните се обозначава и като протекционизъм[31]. Именно защото регулационизмът (протекционизмът), в сравнение с теорията за правата на животните, е „*по-продуктивният подход*“[32], той се е наложил и като този, възприет от законодателствата на националните държави.

Във връзка с разглеждането на животните като обекти, във връзка с които възникват определени юридически задължения, бих искал да посоча едно, направено в българската философска литература, разграничение между „субект“ и „лице“[33]. При това разграничение, субектността е дефинирана като „някакво себеотнасяне, осъзнаването ни не само като изпълнители, но и като автори на действията и познанията си, претенцията, че можем и трябва да сме автономни“ – тя е „е усилието да бъдеш истинският подлог на собствените си действия, но често пъти резултатът е такъв, че се оказваш просто подлога на случващото се“. (Правното) лице, от друга страна, е „възможността да задължаваш другите, да ги принуждаваш външно“ – лицето е „само в множествено число“, тъй като предполага наличието на друг, в чието отношение възниква „лицето“. Посочва се, че „ако субектът е свързан с възможност за самоконтрол и авторство на действията изобщо, лицето е възможност за управление на задълженията – чрез самозадължаване и чрез задължаване на другите.“ Възникването на специфични юридически задължения при третирането на животните би могло да бъде обяснено със съществуването на „лице“ (което ни задължава), без „субект“ (който се самоуправлява). Животните могат да бъдат разглеждани като „лица“ („олицетворени“ обекти; лица, „прикачени“ към обекти), пораждащи задължения у хората, без да бъдат признавани за „субекти“, способни да управляват (контролират) поведението си и да бъдат негови автори. Така ние можем да разпознаем „лица“ в животните-обекти, без да е необходимо да ги правим „субекти“ – „животните-с-лица“ остават обекти на правото и обекти на правните отношения. Налице е обръщане на

последователността: обикновено „субектът“ бива „разпознат“ в правните отношения като „лице“ (както е при човешките същества). Възможно е обаче да се подходи в обратния ред: да създаде „лице“ на един обект – там, където не може (не трябва) да се открие „субект“. Това би признало животните за специфични **обекти, които ни задължават**, без да е необходимо да бъдат „снабдени“ с правосубектност, каквата е нашата. В този смисъл се аргументира и „теория за правата на животните без освобождаването им“ („theory of animal rights without liberation“), според която животните, без да бъдат „освободени“ от статуса си на обекти на притежание, могат да „създават“ задължения за хората.[34] Възприемането на посочената терминология (противопоставяне „обект-с-лице“ на „субект“), обаче, би създадо объркване, тъй като в правото „лицата“ (физически и юридически) винаги са „субекти“ (субекти са само лицата – разпознаването на „лице“ е раждането на правния субект).

Друг възможен подход при определяне на правния статус на животните е минималистично прилагане на идеята за правата – признаването им за **субекти на едно единствено право: правото да не бъдат третираны като собственост на хората**[35]. Необходимостта от признаване на това право се аргументира с идеята за балансиране на интересите на човека от това да се възползва от предоставените му в природата блага и интереса на животните да не изпитват болка. Тези два интереса не биха могли да постигнат истински баланс, докато животните са собственост на хората. Интересите на човека-собственик винаги ще надделяват над интересите на притежаваната от него вещ.[36] Изборът между интересите на човека и интересите на животното е предопределен от вещноправния статус на животните – собствеността, като един от най-интензивните юридически режими, по правило надделява над забраната за ненужно насилие, като стопанската цел на насилието ще го прави икономически оправдано и „нужно“ упражняване на правото на собственост. Интересите на животните са защитени дотолкова, доколкото това служи за рационалната им употреба като вещи с определено стопанско предназначение и стойност. Насилието спрямо отглежданите за храна животни се оправдава с „възприета институционална употреба на животните“ („accepted institutionalized use of animals“). Като алтернатива на подхода, противопоставящ животните като вещи на хората като собственици, Франчионе предлага да се приложи правилото за еднакво третиране на едни и същи случаи. Той

посочва, че хората и животните си приличат по едно нещо, което ги различава от всичко останало във вселената – по способността си да изпитват болка. Принципът за еднакво третиране изисква хората и животните да бъдат защитени в правото си да не изпитват болка по един и същ начин. Освобождаването на животните от качеството на притежавани вещи (ресурс на разположение на човека) ще ги извади от юридически режим, при който те се третират изключително като средство за задоволяване на нуждите на друг. Признаването на правото да не бъдат третирани като собственост на животните не изисква по необходимост признаването и на други права в тяхна полза. Става въпрос за основно право, което изключва (забранява) робството (притежанието) на същества, които имат способността да изпитват болка. Със забраната за притежаване на животните Франчионе свързва три конкретни последици: да се спре експлоатацията на животните, да се спре отглеждането на домашни животни и да се спре убийството на диви животни и разрушаването на техните хабитати[37].

В литературата, посветена на правата на животните, е направено и предложение в полза на всяко животно да се признае право на собственост върху неговото тяло (self-ownership): всяко животно, подобно на хората, трябва да се „сомопритежава“, да бъде самопритежаващо се („self-owned“) същество.[38] За разлика от камъка и останалите вещи, животните имат „себе си“ и собствени интереси, което дава основание в тяхна полза да се признае посоченото „самопритежание“. Авторът предлага т. нар. теория за тръста („доверителното управление“) в полза на животните („concept of equitable title for animals“), при която собствеността („legal title“) е притежание на един (човека), но тя се използва („equitable title“) за задоволяване на интересите на друг (животното, в чиято полза е създаден тръстът). Така собствеността върху едно животно има за свой титуляр човека който го притежава, но тя следва да се упражнява в полза на самото животно („equitable self-ownership“). При доверителната собственост съществуват два собственика формален титуляр („legal owner“, в негова полза е „legal title“), който извършва всички действия на управление и разпореждане, и действителен титуляр („equitable owner“, в негова полза е „equitable title“), който се ползва от тези действия. Волята, която се изразява при упражняването на собствеността, е на първия (човекът), но интересът, който се удовлетворява, е на втория (животното). Забраната за проявяване на жестоко отношение, както и забраната за

изоставяне на животните, е част от задълженията на човека като формален собственик спрямо животното като бенефициер на правото на собственост върху собственото му тяло. Възприемането на подобен законодателен подход би довело до възникването на „хибриден вещноправен статус“ („hybrid property status“) на животните, който би позволил признаването на нови юридически права в полза на животните. Възможни са два начина за прехвърляне на ползата от правото на собственост върху животните от неговия титуляр (който остава притежател на „legal title“) към самото животно като бенефициер (което става титуляр на „equitable title“): извършването на едностранен акт от собственика, с която „плодоползването“ на правото на собственост върху животното се прехвърля в полза на последното, или общо законодателно обявяване на трансфера на плодоползването от правото на собственост върху животното, настъпващо независимо от волята на собственика на последното. И двата акта са аналогични на исторически познатите актове на освобождаване на човек-роб, с разликата, че при „освобождаването на животното“ формално собствеността се запазва за човека, който го притежава, но тя вече следва да бъде упражнявана в полза на животното. Първият е приложим спрямо всички видове животни, тъй като зависи от волята на техния собственик (актът на освобождаване е част от правомощията на собствеността), докато вторият е мислим като общо подход към човекоподобните маймуни и приматите, които проявяват ниво на осъзнатост и когнитивни способности, най-близки до тези на хората[39] (актът на освобождаване е политически и юридически акт на признаване на нов правен субект със собствени интереси и права). Концепцията за тръста („отговорна собственост“) се предлага като „преходна“ към една регулация, при която хората (притежателите на „legal title“, наричани „trustee“) стават настойници („guardians“) на животните, които от бенефициери на собствеността (носители на „equitable title“) се признават за правни субекти (настойниците ще се грижат не само за собствеността върху тялото на животните, но и за определено качеството на техния живот). Това ще доближи отношенията между човекът и животното до съдържанието на отношението „родител-дете“. Това би довело до добавяне на нови права към правата на животните, включително правото да притежават банкова сметка и други имуществени активи, управлявани от техния настойник (като следва да бъде уредено и наследяването на тези

имущества след смъртта на животното, тъй като последното не би могло да направи завещание)[40].

„Правото да не бъдеш третиран като собственост“ (необектността) може да бъде противопоставено на „правото да имаш права“ (правосубектността). Първото е негативно, а второто – позитивно право. Първото изисква въздържане, като изключва животните от обхвата на определена правна категория, а второто – съдействие, като включва хората в границите на друга правна категория. Това противопоставяне обаче е определено от Франчионе като привидно и неефективно. Евентуалното въвеждане на „правото на животните да не бъдат третирани като собственост (вещи/обекти)“ следва да съобрази дихотомичния модел в правото, според който всяко нещо за правния мир е или обект, или субект на правото. Франчионе настоява, че признаването на правото на животните да не бъдат собственост на човека, не трябва да включва животните в една нова, непозната до този момент правна категория, която уж изисква изобретяването на нови режими на регулация, но всъщност се придържа към стари такива (каквито са робството и собствеността). Животните не биха могли да заемат междинна или неутрална позиция между обектите и субектите на правото, тъй като това би ги причислило на практика към категорията на вещите – те пак биха били използвани като ресурси за хората. „Способността им да изпитват болка“ ще ги извади от категорията „обекти на правото“, но няма да ги направи част от „субектите на правото“. Животните не следва да бъдат разпознавани като „квазилица“ или „неща-плюс“[41], притежавани в собственост. Това не би променило подчинения им статус спрямо хората. Какво тогава следва да бъде разрешението? Животните следва да се признаят за лица (persons) в правото, но вече не като „олицетворени“ обекти (в смисъла, посочен по-горе), а като субекти (каквито са и хората). Само тогава техните интереси ще могат да бъдат отчетени и реално балансирани с (срещу) интересите на хората. Животните-лица-субекти (persons) ще се различават от хората (human persons) по обема на признатите им права. Те ще имат едно основно право, което ще споделят с хората – правото да не бъдат третирани като собственост. Това ще прави както хората, така и животните част от една и съща правна категория – тази на субектите на правото. Това обаче няма да означава, че животните и хората имат еднакви права (извън правото им да не бъдат третирани като собственост) и еднакъв обем правоспособност.

Разширяването на правата (правоспособността) на животните-лица-субекти би могло да бъде поставено *под условие* за притежаването на допълнителни способности, сред които: самосъзнание, способност за контрол и управление на желанията, способност за използване на инструменти, наличието епизодична памет[42], способност за вземане на решения и за получаване на прозрения (insight)[43], способността да се мами и пр., които могат да бъдат търсени и наблюдавани само при някои от животните.[44]

Различното ниво на когнитивните способности на животните би могло да бъде основание за признаване на различни (ограничени и непълни, степенувани и диференцирани) *режими на правосубектност*, която във всички случаи биха се различавали от пълната и комплексна правосубектност на хората. С оглед на дължимата защита, Гари Варнър различава две категории животни: такива, които са „просто чувстващите“ („merely sentient“), и такива, които са „близо до човека“ („near-persons“).[45] Наличието на известна степен на осъзнатост дава възможност на животните и от двете групи да изпитват не само физическа болка (като телесен феномен, свързан с увреждането или опасността от увреждане на някаква биологична тъкан), но и психо-физическо страдание (като емоция, резултат от не само биологични, но и психологични процеси). Това, което отличава хората („persons“), е тяхната автобиографичност, основаваща се на автобиографичната памет – човекът е „разказвач на истории“ („storyteller“)[46], само той притежава „живот-като-цяло“ („live-as-a-whole“)[47]. Животните, близки до човека („near-persons“), са тези, които притежават проспективно и ретроспективно съзнание, аналогично на чувството за автобиографичен аз при хората („type of forward- and backward-looking consciousness that is relevantly similar to normal humans’ biographical sense of self“).[48] Това съзнание се обозначава като „автоноетично съзнание“ („autonoetic consciousness“) и се дефинира като (грубо) осъзнаване на собственото минало, настояще и бъдеще. То включва три компонента: епизодична памет (компонент за миналото), разпознаване на себе си в огледалото (компонент за настояще) и възможност за предвиждане и планиране (компонент за бъдеще). Като „животни, близки до човека“ са посочени човекоподобните маймуни, слоновете, делфините и няколко вида птици: гарвани, врани, свраки, сойки и лешникотрошачки.[49] „Просто чувстващите“ животни („merely sentient“) са

животните, които могат да изпитват (чувстват) болка и страдание. „Просто чувстващи“ животни са всички останали гръбначни животни, които не са „животни, близки до човека“. Варнър предлага различно морално (а следователно и правно) отношение към „просто чувстващите“ животни („merely sentient“) и към животните, които са близки до човека („near-persons“), макар и то да не е свързано с раздаването на различни права (по-скоро предлага различни режими на регулация и се причислява към регулационистите[50]). Той се противопоставя на тезите на Ницше и Витгенщайн за аисторичността на животните и за тяхната неспособност да живеят в бъдещето – що се касае до животните, близки до човека („near-persons“), които макар и да нямат съзнание за автобиографичен аз (каквото имат хората), имат автоноетично съзнание (каквото нямат „просто чувстващите“ животни).[51] Така отношението към времето става определящо за моралния статус: животните, които могат да „пътуват“ във времето имат по-голяма морална стойност от тези, които живеят „изцяло в настоящето“. Човекът заслужава най-интензивна морална и правна защита, тъй като способността му да разказва (антиципира) своята история (автобиография), му дава възможност да формира специфичен вид комплексно желание (The Argument from More Inclusive Desires) да стане „човек от определен вид“. Засягането на осъществимостта на това желание би могло да се защити чрез признаването на пълна правосубектност. Автоноетичното съзнание е основание за по-специален морален статус и юридическа защита на животните, които го притежават (The Argument from Conscious Memory and Conscious Anticipation). Морална (юридическа) защита заслужават и „просто чувстващите“ животни, които макар и да живеят изцяло в настоящето, притежават „имплицитна памет“, както и т. нар. „мълчаливото очакване“ („implicit anticipation“), с което се обозначава тревожността, която „просто чувстващите“ животни преживяват, когато са поставени на място, където преди това им е била причинена болка (The Argument from Implicit Anticipation). Варнър смята, че хората и близките до тях животни следва да бъдат незаменими („not replaceable“) сами по себе си, докато просто чувстващите животни са заменими „сами по себе си“, дори и в случаите когато са незаменими „като вещи“ (например домашните любимци са незаменими за техните собственици, но не и от утилитаристична гледна точка). Именно незаменимостта е основание за предоставяне на определени права.

И двата подхода – разглеждането на животните като обект (или „лице“), спрямо който (което) имаме определени задължения, и признаването на едно единствено право в полза на животните: правото да не бъдат третираны като собственост, имат едно важно *предимство*: избягват необходимостта от предоставяне в полза на животните на правосубектност като комплекс от неделими права, каквито се признават на всички човешки същества. Това ги противопоставя на дебата за правата на животните, който като че ли не прави разлика между различните степени (обеми) от права, които биха могли да се претендират и признаят в полза на животните като субекти на правото.

5. Въплътеността и споделените права

Базисните права на човека поставят два важни *въпроса*. Коя е тази уникална черта у човешките същества, която изисква еднакво (равно) разпределяне на правосубектност – предоставяне на „права на човека“ в полза само на човешките същества, но на всички човешки същества? Следва ли осигуряваната от посочените забрани защита да бъде предоставена единствено на човешките същества или тя трябва да бъде призната в полза на всички въплътени (изложени и уязвими) същества, каквито са не само хората, но и животните?

Дали правата на човека трябва да бъдат *признати в полза* само, но за всички „лица“ (persons); само, но за всички на „човешки същества“ (human beings), или само, но за всички „човешки лица“ (human persons). При признаването на първото може да се окаже, че някои животни също имат човешки права, а при възприемането на последното, може да се окаже, че права на човека не притежават човешките фетуси и възрастни със сериозни проблеми в умственото си развитие.[52] Най-широко възприето като юридическо разрешение е второто предложение. То обаче е и сериозно атакувано.

Така например, Паула Кавалиери смята, че признаването на правосубектност не може да бъде аргументирано просто с факта на принадлежност към биологичния вид *Homo Sapiens*, тъй като подобно „членство“ е морално ирелевантно[53]. Според нея, трябва да съществуват някакви *основни блага*, необходимостта от които споделят всички човешки същества. Именно защото необходимостта от тези блага се споделя от всички човешки същества, осигуряването им изисква еднаква за всички хора правна защита. При посочването на тези основни блага Кавалиери се позовава на Грегъри

Властос (*благото да не се изпитва физическа болка*) и Ричард Васерстром (*благото на свободата и благото на добруването*). Това, което винаги е общо между две човешки същества, независимо от множеството разлики в начина и стила им на живот, е желанието им да облекчат острата болка, която изпитват. Даването на такова облекчение на всеки един от страдащите има еднаква стойност, независимо от факта, че единият е талантлив и успешен човек, а другият е „просто никой“ [54]. Това, което дава еднаква стойност на всички човешки същества, са двата пруденциални елемента на човешкия опит: свободата (freedom) и добруването (welfare). Свободата и добруването трябва да бъдат признати като фундаментални права, защото отричането им би предотвратило всякаква възможност да развиваме способности си и да живеем носещи удовлетворение живот [55]. Осигуряването на защита срещу причиняването на физическа болка е предпоставка за всяка друга активност, тъй като без такава защита човек може да направи много малко неща.

Обосноваването на основни блага се извършва и през *идеята за агентството*. Агентът е преднамерено (съзнателно и целенасочено) същество („intentional (that is, a conscious and purposive) being”), което притежава две способности:

- *способността да си поставя цели*, зависеща от наличието на минимални умствени и физически способности, и

- *способността да преследва цели*, изискваща, от една страна, липсата на насилие (свобода, freedom), а от друга страна, качество на живот, което позволява известна степен на сигурност и възможности (добруване, welfare). [56]

Всеки агент, ангажиран с определено действие, следва да бъде гарантиран в своята свобода и добруване, които трябва да му бъдат признати като права. Правото на свобода и правото на добруване са „генерични права“ – те не са морални права, но се проявяват във формата на нормативни претенции в пруденциален смисъл. Благоразумието изисква да признаем тези права на всеки агент, ако желаем той да остане такъв. Тук свободата и добруването, обаче, са поставени в един различен контекст – те не са свързани със самата въплътеност, а със способността на човека да бъде агент.

Стъпвайки върху тезата за универсалността основните блага, изискващи еднаква защита, и концепцията за агентството, обуславящо признаването на „генерични права“,

Кавалиери приема, че това, което е определящо за признаването на пълен морален статус (full moral status) не са рационалността и когнитивните качества, които традиционно се смятат за „висши“ способности, а способността да се „наслаждаваме“ (enjoy) на свободата и на добруването, както и на живота, който е предпоставка за тях. Правото на свобода и правото на добруване са еднакви за всички техни носители, защото стойността на благата, които защитават, е винаги равна. Тяхното съдържание при различните субекти е хомогенно, а не стратифицирано. В този контекст, Кавалиери поставя въпроса: „Може ли теорията за правата на човека да бъде предложена като *подходящо предварително решение* („plausible preliminary solution“) за проблемите на една общност, която е по-широка от тази на хората?“ Тя отговаря положително. Правото на свобода и правото на добруване, според нея, следва да бъдат признати на широк кръг от „нечовешки животни“ („nonhuman animals“) – на бозайниците и на птиците, та дори и на всички гръбначни животни. Тази своя теория Кавалиери обозначава като *„разширена теория на човешките права“* („expanded theory of human rights“).

Струва ми се, че разширената теория на човешките права може да бъде предложена като разрешение на въпроса за правния статус на животните, ако: първо, бъдат конкретизирани правата, които биха могли да защитят посочените основни блага (свобода и добруване, които са с твърде широко съдържание, за да бъдат обявени, сами по себе си, за права), и второ, възпътността като основание за правосубектност бъде свързана с определена форма на осъзнатост (само тогава благото ще може бъде отнето от „някой“, от негов „притежател“, и това ще налага то да бъде защитено). Извършването на тези две действия разкрива една концепция, която може да бъде обозначена като *теория за споделените права* – признаване за общи за хората и за част от животните на онези права, чрез които се защитават блага, явяващи се фундаментални, както за хората, така и за животните, предвид факта на тяхната аналогична възпътност и перцептивни способности. Това което отличава животното от камъка е обстоятелството, че първото е (биологично) живо тяло – като нас, хората. [57]

В основата на концепцията за правата на човека може да бъде открита *нашата уязвимост* като възпътени същества и *нейната осъзнатост*. Нашата изложеност в

отношенията ни с другите, които биха могли да ни отнемат живота, да ни ограничат свободата на предвижване в пространството, да засегнат телесния ни интегритет. Част от основните негативни права (граждански свободи) са насочени именно към запазване на нашата цялост като телесни същества:

- *забраната за отнемане на живота,*
- *забраната за ограничаване на свободата на предвижване в пространството и*
- *забраната за нарушаване на телесния интегритет.*

Без човешките тела посочените три права били безсмислени и ирелевантни. Подобна уязвимост/изложеност откриваме и при животните, които също са въплътени същества. В този смисъл Адорно посочва, че тялото ни реагира на болката на едно животно по начин, аналогичен на този, когато видим как някой друг човек изпитва болка. Тази реакция не подлежи на ирационализация и не може да бъде превъзможната и елиминирана, дори и с „убедителното“ твърдение: „Това е просто животно!“.[58] Именно споделената телесна уязвимост (факта, че изпитваме болка) може да се обоснове признаването на базисни негативни права не само в полза на всички човешки същества, но и в полза на животните. Тази аргументация на негативните права като юридическа интерпретация на *негативната нормативност на болката като феномен на тялото* е неприложима при компютърни програми и дематериализирани интелигентни агенти. Само същества, чиято въплътеност ги прави уязвими и способни („способност“, която те не могат да преодолеят) да изпитват болка, могат да усетят ужас от измъчването на друго телесно същество и водени от този ужас да изпитат съчувствие, а в юридически контекст – и да признаят права. Въплътеността прави непреодолим негативната реакция на всяка болка, изпитвана от друго телесно същество, който обусловя е едно от основните морални правила: *neminem ledere* („невреди другиму“). Болката е първата и най-тясно свързана с тялото („биологична“) „вреда“ - „майка“ на всички останали („последващи“) вреди, голяма част от които изискват и определен социален (общностен) контекст. След като тялото ни реагира предрационално (предрефлексивно) на болката на всяко друго въплътено същество, общността, която създаваме, следва ясно да отрича причиняването на страдание. Ако такова продължава да съществува, въпреки съпротивата на нашите тела, то отговорността за това е на цялата ни общност и тя, като цяло, следва да бъде

променена, за да се справим с възникващия морален проблем.[59] А тъй като едно от основните средства за промяна на „общността като цяло“ е правната регулация, признаването на права е възможно нормативна реакция както на страданието на хората, така и на страданието на животните. Базата на моралното поведение, началото на моралните забрани е свързано с една телесна и ирационална реакция (ужаса от възприеманата чужда болка, свързан с преживяването на собствената болка), която задвижва социалните взаимодействия, като влага в тях една изначална негативна нормативност („Не вреди!“). В този смисъл Шопенхауер заявява, че „има аналогия между това, което е морално, и това, което е физиологично“.[60]

Посочената негативност на болката като телесен феномен демонстрира сечението от правосубектността, което би могла да бъде разширена към животните. Единствено правата, което защитава телесната уязвимост (с нея е свързана както болката, така и благоденствието), могат да бъдат мислени като права на животните. Този, бихме могли да го наречем „*соматичен пръстен от основни права*“, може да бъде признат в полза на всички живи същества, които споделят биологичната уязвимост на въплътеността. Подобен трансвидов егалитаризъм по отношение на конкретни права, може да бъде свързан[61] с подхода, при които правата оформят т. нар. „тесен“ (минимален) морал (narrow morality) или морал, базиран на права (right-based [62]), насочен към осигуряването на базова защита на индивидите. Тъй като защитната функция на правата е определяща, негативните права (правата, които изискват носителят им да не бъде третиран по определен начин) винаги ще надделяват по своята значимост, приоритет и предимство над позитивните права (правата, които изискват носителят им да бъде третиран по определен начин). Сред самите негативни права могат да бъдат отграничени *три фундаментални забрани* (ще ги повторим още веднъж): забраната за отнемане на живот, забраната да се ограничава свободата на придвижване и забраната да се нарушава телесния интегритет. И трите забрани (признати като негативни права) са свързани с въплътеността на човека – с неговото съществуване като пространствено и темпорално определен биологичен организъм. Това което налага въвеждането и съблюдаването на трите забрани, включително като форма на ограничаване на държавната власт и изискване на институционална й

подкрепа за тяхното спазване, е изложеността и уязвимостта на човека като въплътено същество.

Въплътеността следва да бъде добавена като нулевата компонента на така наречения „сандвич на сходството“ („similarity sandwich“) на Клайв Уин.[63] Според Уин хората и останалите животински видове се различават, но и си приличат. Той съпоставя човешките същества с останалите видове животни чрез т. нар. от него „not like us - like us - not like us sandwich“. Първото (базисното) ниво е нивото на сетивността. То е различно за различните животни, тъй като всяко същество живее в своя собствен сензорен свят. Така например, ехолокацията при прилепите, способността за виждане на ултравиолетови лъчи при някои птици и магнетичните полета при някои риба се различават съществено по начина, по който хората възприемат света. Второто (средно) ниво е нивото на базисни психологични процеси, като ученето и някои видове памет. То е сходно за широк кръг от животни, включително и човека. Така например, повечето животни могат да различават релевантните за съществуването им обекти на фона на обкръжаващата ги среда. Третото (най-високо) ниво е нивото на езика. То е специфично само за човека, тъй като никое друго животно не е развило език като човешкия. Като оставя настрана използвания от автора когнитивен подход при сравняването и оразличаването на хората от животните, следва да бъде отбелязано, че сандвичът на Уин пропуска едно фундаментално сходство между хората и животните, което следва да се появи преди посоченото от него като първо (базисно) ниво на различие. Така сандвичът на сходствата и различията следва да включва четири пласта: „like us - not like us - like us - not like us sandwich“. Това базисно ниво, което прави възможно по-нататъшното сравнение (изграждането на сандвича), е начинът, по който съществуват всички животни – те съществуват като въплътени същества, като същества, които присъстват като тела в определена среда. Това е толкова фундаментална тяхна характеристика, че често остава незабелязана. Едва след нея се появяват различията в сетивата на различните тела (форми на въплътеност), които водят до първото ниво на различия между хората и животните.

Като изхожда от въплътеността като фундаментално сходство между животните и хората, теорията на споделените права, изисква, на първо място, **да бъдат**

конкретизирани правата, които са неразривно свързани с въплътеността. Свободата и добруването притежават както аспекти, свързани с телесното съществуване на човека (ниво на сходство), така и такива, касаещи неговата духовна същност (ниво на различие). Наличието на аналогична въплътеност между човека и част от животните (гръбначните животни) би могло да постави въпроса за осигуряване на онези основни блага, които касаят именно общия факт на въплътеността. Така в полза на животните могат да бъдат аргументирани права, защитаващи ги от причиняване на болка или смърт (*добруване*), и права, защитаващи ги от ограничаване на възможността им да се предвиждат свободно в пространството (*свобода*). Ако при хората, по правило акцентът се поставя върху свободата (предвид когнитивните способности на човека-агент, които може да си поставя и преследва цели, разширяващи значително хоризонтите на неговата свобода), то при животните основно значение има добруването (предвид съществуването им като въплътени същества, независимо от липсата на висши когнитивни способности).

„Правата на животните“ са негативни, а не позитивни права. Негативните права на човека са част от правосубектността, макар и фундаментална, тъй като те по правило осигуряват възможността за разгръщане на активната страна на всяко човешко същество. За да можем да участваме активно в икономическите и политически измерения на общността (политически и социални права), ние следва да бъдем сигурни във физическата си неприкосновеност (лични права). Защитата, която дават негативните права, осигурява възможност за разгръщане на потенциала на всеки човек: разгръщане, което се осъществява чрез признаването и упражняването на друга категория – позитивни права. Дори и ако се приеме, че животните нямат свой собствен потенциал за разгръщане, а водят изцяло механичен (инстинктивен) живот (което се оспорва все по-често при определени животински видове), това не заличава нашето знание, веднъж, за биологичната уязвимост на животните, която е аналогична на нашата, и втори път, за тяхната самоосъзнатост, която макар и минимална, в сравнение с човешката, е налична. Това знание ни задължава да признаем някои конкретни негативни права на човека и в полза на част от животните, след като чрез тези права можем да осигурим условия за добруване на животните, *дори и да не познаваме или поне да не можем да рационализираме естеството на това добруване*. Като „права на

животните“ биха могли да бъдат признати онези негативните права на човека, които защитават факта на неговата въплътеност. Това са, както вече беше посочено, правата, които са извикани на живот от постоянната изложеност и уязвимост на човека като телесно същество. Добруването на животното би могло да бъде защитено чрез разширяването на забраната за причиняване на болка и смърт (жестоко отнасяне), както и на забраната за ограничаване на възможността за свободно придвижване в пространството, и прилагането и им не само за хората, но и за част от животните – животните, които споделят аналогична въплътеност като човешката и притежават минимална осъзнатост за себе си като различимо от средата тяло. Именно, за да се предостави подобно защита, Франчионе предлага в полза на животните да се признае правото да не бъдат третираны като собственост на хората[64].

Второто условие на теорията на споделените права е свързано с *наличието на „някой“*, който да притежава благото, за да има основание отнемането на това благо да се разглежда като нарушение на притежаване от този „някой“ право.[65] Смята се, че при животните с развита сетивност е налице *„продължително ментално съществуване“* („continuous mental existence“), който обосновава необходимостта от защита на тяхното благосъстояние и въплътеност. Предположението е, че след като възприемат сетивно действията на своето тяло, такива животни най-вероятно осъзнават и кой извършва тези действия. Логиката е следната: тъй като животните притежават тяло и развито сетивно възприятие, тяхното тяло по необходимост попада в перцептивното им поле и с течение на времето те осъзнават, че това тяло са те самите. [66] Така тялото на животните се явява фундаментът за развиване на самоосъзнатост – след като това тяло съм аз, то аз съществувам най-малкото като това тяло. Само ако животното има достатъчно развити сетивни органи, които му позволяват да осъзнае съществуването на неговото тяло, това би дало основание теорията за споделените права да се приложи в негова полза. Кога едно животно има „достатъчно развити сетивни органи“ е труден и изключително спорен въпрос. Основната причина за това е, че съзнанието като феномен не може да бъде наблюдавано директно[67]. Ние не можем да преживеем съзнанието на другите. Поради това приемаме, че те изпитват същото като нас, по силата на т. нар. „аргумент на аналогията“ - след като сме продукт на една обща еволюция и разполагаме с човешки тела, то тази аналогия ни дава основание да

предположим, че и другите човешки същества имат преживявания, аналогични на нашите. Нашата убеденост в това се потвърждава основно чрез помощта на езика. Тъй като животните (с някои малки изключения, продукт на специално обучение) не използват език, за да изразяват своите преживявания, аргументът на аналогията при тях не може да бъде подкрепен със средствата на комуникацията. Приема се[68], че това второ условие, свързано със сетивността, превръщаща се в съзнателност, е налице при всички гръбначни животни.[69]

6. Правата на животните като „членствени права“

Като краен извод, бих искал да обобщя, че обсъждането на опитите за обосноваване на права на животните би било ползотворно, ако те посочват ясно границите на своите претенции. Това, което споделяме с животните и което би могло да бъде основание за признаване на общи (споделени) за хората и животните права, е биологичната основа на нашия живот, нашата аналогична въплътеност (изложеност и уязвимост) и нейната перцептивна осъзнатост (минимална форма на самоосъзнатост). Именно в нея трябва да се търси обемът на евентуалната правосубектност на животните, ако някога правото реши да признае такава. Тя е необходима с оглед включването на животните (или поне на част от животните) в една споделена общност на въплътени същества. Признаването в полза на животните на „*правото на членство*“ в подобна общност на въплътените същества не изисква изравняването на правния им статус с този на хората, нито пък признаването на хомогенна правосубектност в полза на всички животни, независимо от отношението им към човека. Конкретният вид и обем на правата, както и кръга на техните носители ще се определят от възможността за съществуване на подобна *общност от въплътени същества*, центрирана около човека и човековостта.

Поставянето на човека в центъра на една общност от въплътени същества не представлява нито форма на експлоатиращ животните антропоцентризъм, нито проява на видовизъм, а за признаване на безусловно *водещата роля на човека в отношенията* между живите същества на планетата Земя.[70] Тази водеща роля не би могла да бъде отхвърлена или омаловажена от идеологията за правата на животните, а напротив – следва да бъде поставена в основата на тази идеология. Хетерогенната властова

структура на общността от въплътени същества следва да противостои на опитите за радикализация[71] на „правата на животните“, които не допускат никакво различие.

Включването на различни участници в една споделяща въплътеността общност предполага различни роли и изключва признаването единствено и само на „пълнокръвна правосубектност“ („full-pledged persons[72]“). Животните биха могли да получат *различни и съобразени обеми от права*, които отговарят на тяхното **специфично място и участие** в общността. Така например способността на различните видове животни да бъдат част, заедно с хората, от една общност на въплътени същества, следва да бъде съобразена за тяхното „право на членство“ в тази общност. Ето защо животните няма и не могат да имат права „помежду си“ (а само в отношенията си с хората и „през хората“), а тези от тях, които по природата си вредят на хората (агресивни и неподлежащи на опитомяване животни, вредители, патогенни организми и пр.), не биха могли да бъдат „възнаградени“ с права в една общност, в която на практика не участват и не могат да участват. Интересен факт, в този контекст, е, че еволюцията на животните, живеещи при доминацията на човека в природата, е довела до фоваризирането и развитието на такива качества у тях, които ги правят по способни да съжителстват с хората – те са станали по-кротки, по-приятелски настроени и по-зависими от човека[73] (процесът може да се означае като „еволюционно опитомяване“ на животните – оцелели са тези, които могат да съжителстват с хората).

Животните не биха могли да имат и политически права (Аристотел е посочил уникалността на човека в сравнение с останалите животни, като го е нарекъл „политическо животни“ - „zoon politikon“), но те биха могли да окажат влияние върху политическите решения, засягащи общността, която споделят с човека, чрез взаимодействията си с хората.[74] Самата съпротива на животните срещу налагания им от хората ред (за управление) в някои случаи може да представлява акт с политическо значение и последици. Животните (особено домашните, например една котка) могат да манипулират хората по начина, по който това го правят децата: животните „примамяват“, „ласкаят“, „придумват“, „съблазняват“ хората, а когато „исканията“ им бъдат уважени – животните проявяват изключително силна „лоялност“. Марк Бекоф определя тази „манипулация“ като форма на упражняване на определена власт от страна на животните по отношение на хората – власт, разбирана в смисъла на Мишел

Фуко, като възможност да въздействаш върху действията на другите. Така животните влизат във „властови отношения“ с хората, в които именно те „упражняват власт“ [75], и стават част от силите, обуславящи *политическия живот на общността*, без да е необходимо да притежават „политически права“ (каквито може би не са им необходими, тъй като не отговарят на начина, по който животните взаимодействат с и влияят върху хората).

Въпросът за „правата на животните“ следва да бъде поставян като въпрос за негативните права на животните, *формулирани като конкретни забрани* и защитаващи ги от посегателства, насочени срещу тяхната въплътеност като биологични (соматични) същества. Сред посегателствата срещу въплътеността следва да бъдат включени такива въздействия върху телата на животните, които не се допускат спрямо хората, дори и когато те са дали съгласието си за тяхното извършване. Тук попадат, както отнемането на живота и увреждането (осакатяването, причиняването на телесна повреда), включително ампутирание на части от тялото (опашка, човка, гласни струни [76], полови органи [77] и други) с цел удобство за хората при ползването (употребата) на животното, така и някои други практики на промяна на телата на животните, като например: селективен разплод [78], генетични модификации, клониране, участие в медицински опити и експерименти, имплантиране на чипове за проследяване. [79] Дори и „правата на животните“ да не са провъзгласени за юридически права на животните (като субекти), а да са формулирани единствено като административноправни забрани за определени форми на третиране на животните (като обекти) [80], това не отнема силата на въпроса за съществуване им като морални права, признати в полза на въплътени и в минимална степен самоосъзнати същества (субекти), с които ние хората споделяме една общност.

БЕЛЕЖКИ:

1. Вж. например **Lough R.** Captive orangutan has human right to freedom, Argentine court rules (21 декември 2014) – <http://www.reuters.com/article/2014/12/21/us-argentina-orangutan-idUSKBN0JZ0Q620141221>, **Giménez, E.** Argentine orangutan granted unprecedented legal rights (4 януари 2015) – <http://edition.cnn.com/2014/12/23/world/americas/feat-orangutan-rights-ruling/index.html>. Вж. също <http://www.bbc.com/news/world-latin-america-30571577>. За поставяне под

съмнение на прецедентния характер на решението вж. **Cronin, M.** The Truth About The Zoo Orangutan Who Was Granted „Freedom“ (26 декември 2014) - <https://www.thedodo.com/orangutan-freed-sandra-legal-898779275.html>

2. За критика на правата в този контекст вж. **Жижек, Сл.** Против правата на човека. Част първа. (прев. Емил Коен), публикувана на 10 юни 2009 г. в интернет на следния адрес: <http://www.bghelsinki.org/bg/publikacii/digest/slavoi-zhizhek/2009-06/protiv-pravata-na-choveka-prva-chast/>

3. В този смисъл Дузинас посочва като основна задача на правата „да удържат юридическия субект в позицията на желаещ, с други думи – да спомогнат за поддържането му като субект“. Правата винаги подтикват към повече права: „[п]равата се превръщат във фантазмена добавка, която възбужда, но никога не задоволява желанието на субекта“. Вж. **Дузинас, К.** Идентичност, желание, права. - В: Критически погледи към човешките права. Съст. Георги Медаров. 2014, с. 47.

4. Именно защото животните не са субекти на правото те не могат да бъдат и автори на създадени от тях произведения. Този извод беше в основата на възникналия през 2011 г. правен спор между Уикимедия, като собственик на Уикипедия, и фотографа Дейвид Слейтър относно възможността за свободно ползване на селфи (самофотопортрет), направено от макак, откраднал фотоапарата на Слейтър и направил няколко стотин снимки, повечето от които са извън фокус. Няколко от снимките обаче са на фокус и бързи придобиват огромна популярност в интернет и в социалните медии. Слейтър твърди, че притежава авторски права върху направената от макака снимка, тъй като е собственик на фотоапарата и именно той е направил необходимите настройки за снимане. Уикимедия възразява, че камерата е взета, без разрешението и намерението на Слейтър, и последният не е участвал с никакво творческо усилие при създаването на снимката. Ако някой е проявил „творчество“, то това е макакът, но тъй като той не е субект на правото, а следователно и не може да бъде автор, направеното „селфи“ е по-скоро случаен „акт на природата“. Тъй като не е човешко произведение, снимката е достояние за общо ползване за всички хора. Вж. например **Sparkes, M.** Wikipedia refuses to delete photo as 'monkey owns it' (6.08.2014), публикувана на следния интернет адрес: <http://www.telegraph.co.uk/technology/news/11015672/Wikipedia-refuses-to-delete-photo-as-monkey-owns-it.html>, както и **Lehman, S.** Controversial Monkey Selfie Case Settles; No One Can Claim Copyright Of The Image (23.08.2014), публикувана на следния интернет адрес: <http://www.hngn.com/articles/40070/20140823/controversial-monkey-selfie-case-settles-no-one-can-claim-copyrights-of-the-image.htm>. В полза на Слейтър са възможни и още два аргумента: третиране на макака като асистент (но между тях няма договор/възлагане) и аналогия с компютърно генерираните произведения на изкуството (но Слейтър не е създал условията за възникването на снимката, а тя се е получила след

като фотоапаратът му е бил „откраднат“ от макака). Вж. **McLean, S., C. Whitney** Inside views: Analysis: Monkey In The Middle Of Selfie Copyright Dispute (20.08.2014), публикувана на следния интернет адрес: <http://www.ip-watch.org/2014/08/20/analysis-monkey-in-the-middle-of-selfie-copyright-dispute/>.

5. В теорията се противопоставят искането за признаване на права на животните („animal rights“), известно още като „аболиционизъм“ („abolitionism“) - въвеждането на забрана за използване на животните като ресурс за хората, спрямо който последните нямат никакви морални задължения, и възражението за запазване на животните като обекти на правото („welfarist position“), чията употреба следва да бъде прецизно регулирана („regulation of animal exploitation“) - въвеждането на специален режим при ползването на животните от хората. За директния сблъсък между двете позиции вж. **Francione, G., R. Garner** Animal Rights Debate. Abolition or Regulation? NY, 2010. Българското законодателство е възприело втората позиция, която е доминиращият юридически подход днес.

6. Това често се оказва илюзия, тъй като подобни „човеци“, които не са „граждани“, обикновено остават без правна защита – на практика нямат и се превръщат в типичен пример за „оголен живот“. Вж. **Агамбен, Дж.** Homo Sacer. Суверенната власт и оголеният живот. С., 2004, с. 147.

7. Този аргумент може да бъде открит в представителите на утилитаризма, които имат за своя цел осигуряването на максимално количество удоволствие (щастие) за максимално количество живи същества (хора и животни, способни да изпитват такова удоволствие). Същата цел, може да бъде формулирана негативно: минимално количество болка (страдание) за минимално количество живи същества (хора и животни, способни да изпитват такова болка). Вж. **Bentham, J.** An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ch. XVII, para. 4, p. 282-283, където се посочва, че определящо при зачитането на интересите на животните е не това, дали могат да мислят, нито това дали могат да говорят, а това дали могат да изпитват болка. Именно това изисква забрана на всяка жестокост и ненужно насилие над животни, независимо от това дали се притежават от някого или са безстопанствени. Насилието е „ненужно“, когато нашият интерес от извършването на действието, с което е свързано насилието, не следва да надделее над интереса на животното и не оправдава причиняването на това животно на болка със съответната интензивност. В **Хаусър, М.** Животински улове. - В: Новите хуманисти. Наука на ръба. С., 2006, с. 92, се посочва, че учените вече знаят, че животните изпитват тъга, но е трудно да се каже дали изпитват радост. Ето защо тезите на утилитаризма намират приложение спрямо животните през своята негативна (призивът за по-малко болка), отколкото позитивна (призивът за повече удоволствие) формулировка.

8. Това се потвърждава и от т. нар. „еволюционно интуиция“. Вж. **Hauser, M.** Wild minds. What animals really think? NY, 2000, p. 27.
9. Приложена към представителите на другите животински видове, тя може да бъде обозначена като „трансвидова“ емпатия.
10. Вж. **Dombrowski, D.** Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases. Urbana, 1997, p. 31.
11. Именно този подход (традиция, придобила особено влияние след Просвещението), акцентиращ върху рационалната природа на човека, която му дава основание да претендира за („естествени“) права, дисквалифицира животните от кръга на моралните субекти. Вж. **Midgley, M.** Animals and why they matter. Athens, 1983, p. 12. Едва след наблюдаващото се във втората половина на 20 век „поотслабване“ на рационализма, може да се говори за „завръщането на животните“.
12. А не интуицията ни за техните преживявания. За критика на „интуитивния“ (аз бих го нарекъл соматичен) подход при обосноваването на правата на животните вж. **Хаусър, М.** Животински умове. - В: Новите хуманисти. Наука на ръба. С., 2006, с. 99-100. Авторът приема, че разнообразието - „триумфът на биологията“, обхваща и „различните видове мислене“, което е резултат от естествения подбор, „изваял“ различни умове. Обосноваването на уникалността на животните и на тяхната претенция за признаване минава през техния ум и свързания с него начин на мислене.
13. Вж. **Gardner R., B. Gardner** Teaching Sign Language to a Chimpanzee. A standardized system of gestures provides a means of two-way communication with a chimpanzee. - Science, New Series, Vol. 165, No. 3894 (15.08.1969), p. 664-672, достъпна на следния интернет адрес: <http://www.cog.brown.edu/courses/cg2000/papers/Chimp69ScienceGardner.pdf>, която представя първия по рода си експеримент, целящ научаване на шимпанзе да използва човешки жестомимичен език (шимпанзето от женски пол Washoe е било научено да използва спонтанно и подходящо 30 знака от американския жестомимичен език в края на 22-ия месец от изследователския проект, включително като ги включва в измислени от него комбинации). За тезата, че хората и шимпанзетата използват система за комуникация, за да изпращат съобщения до друг индивид, вж. **Hobaiter, C., R. Byrne** The Meanings of Chimpanzee Gestures. - Current Biology, Volume 24, Issue 14, p. 1596–1600 (21 July 2014). Вж. също **Roberts, A., S-J. Vick, H. Buchanan-Smith** Usage and comprehension of manual gestures in wild chimpanzees. - Animal Behaviour, 2012, № 84, p. 459-470, **Troxler, N.** Theory of Mind in Chimpanzees - An Overview of the Recent Debate. - Publications of the Institute of Cognitive Science, 2011, № 4, p. 15-38, както и **Call, J. M. Tomasello** Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later. - Trends in Cognitive

Sciences, 2008, № 5 (12), p. 187-191. Именно възможността за символно изразяване и комуникация може да представлява едновременно израз и доказателство за когнитивните способности на представител на друг животински вид (за да бъде признат той за „*suíeto po humano*“). За случаи, при които кучета, делфини и други животни са се научавали да използват набор от няколко стотин символа за комуникация с хората, вж. **Morell, V.** *Minds on their own.* - In: *Inside animal minds.* NY, 2012. Подробно за различните опити животни да бъдат научени да използват език вж. също **Varner, G.** *Personhood, Ethics, and Animal Cognition situating animals in hare's two-level utilitarianism.* Oxford, 2012, p. 149-159.

14. Като едно от най-силните доказателства за съществуването на субективност (съзнание) при животните се посочва способността им да създават „приятелства“ с хората. Вж. **Bekoff, M.** *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare.* Santa Barbara, 2010, p. 46. Като едно от най-ярките доказателства за приятелството между животните-домашни любимци и хората, се посочва обстоятелството, че техните стопани не ги изхвърлят, а погребват останките им. След като веднъж са им дали имена и са ги допуснали в своя живот, те ги зачитат като част от съществата, спрямо чиито тела ние дължим определено уважение. Вж. **Gaita, R.** *The philosopher's dog.* NY. 2005, p. 87.

15. За обозначаването на юридическото третиране на животните като „морална шизофрения“ вж. **Francione, G.** *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation.* NY, 2008, p. 25-28, където авторът посочва, че в САЩ се убиват над 260 животни в секунда за храна.

16. За различни съдебни процеси, но срещу животните – основно за причинени от тях вреди, при които им е бил назначаван служебен защитник (адвокат), вж. **Cheney, D., R. Seyfarth** *How Monkeys See The World: Inside the Mind of Another Species.* Chicago, 1990, p. 1 (където авторите се опитват именно чрез способността за комуникация с помощта на жестови символи да възразят на песимизма на Нейджъл и Витгенщайн относно възможността за междувидово разбиране). Тази практика не е непозната и в България. Едно от най-известните дела срещу животни в България е било непосредствено след Освобождението и съдия по него е бил Иван Вазов (съдия на Окръжен съд Берковица). Той осъжда на смърт куче, отнело 21 живота (на други домашни животни). Решението е подписано на 12 април 1880 година: „Кучето на Михал Първанов да се убие съгласно с духа на чл. 170 от Отоманский наказателен законник и овчарят Георги пчелинджията от с. Слатина да плати възнаграждение на Еленко Атанасов 180 гроша“. Вж. **Тахов, Р.** Вазов осъди куче на смърт. - публикувана на следния интернет адрес: <http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=1336257>.

17. Вж. **Gandy, I.** The Absurdity of Alabama's 'Lawyers for Fetuses' Law. - публикувано на следния интернет адрес <http://rhrealitycheck.org/ablc/2015/01/16/jessica-williams-exposes-absurdity-alabama-lawyers-fetuses-law/> (16.01.2015)
18. Съществува и предложение защитата на животните да бъде предоставена на всеки, който желае да я осъществи – чрез предвиждане на право всеки човек да поиска от съда защита на интересите (правата) на животните. Вж. **Sunstein, C.** Can Animals Sue? - In: Animal Rights: Current Debates and New Directions, Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum eds, Oxford, 2006, p. 252.
19. Вж. по-подробно **Ставру, Ст.** Видения в кутията на Пандора. Биоправо. Юридическа митология на човешкото тяло. Флуктуации на правосубектността. Книга първа. С., 2014, с. 402-412.
20. Вж. например **Haraway, D.** A cyborg manifesto. Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. - In: Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature. NY, 1991, p. 149-181, достъпно и на следния интернет адрес: <http://www.egs.edu/faculty/donna-haraway/articles/donna-haraway-a-cyborg-manifesto/>.
21. За силата на правата като абстрактна идея, лишена от „носител“ (въплътеност) свидетелства и твърдението, според което „[ч]овешките права станаха действителният субект на правата на човека“, което в контекста на „правата на животните“ би премахнало определението „човешките“ пред права: „правата станаха действителния субект на правата на човека“. Вж. **Рансиер, Ж.** Кой е субектът на правата на човека? - В: Критически погледи към човешките права. Съст. Георги Медаров. 2014, с. 252. Рансиер посочва също: „Не съществува *Човек на правата на човека*, но не е и нужно“ (с. 261).
22. За „лицето“ като „персонаж“, „действащо лице“, „характер“ вж. **Йотов, Ст.** Какво значи да си лице в морала и правото. Доклад от конференцията „Етиката в българската правна система“, София, 29-30 ноември 2012 г., УНСС. Публикувано в: Драмалиева, В., Маринова, Е. (съст.), Етиката в българската правна система, ИК УНСС, София 2013, 248-259.
23. В Германския граждански законник (ГГЗ) е посочено, че животните не са вещ, макар и по отношение на тях да намира приложение правния режим на вещите, освен ако е налице особена правна уредба – чл. 90а ГГЗ: „Животните не са вещи. Те са защитени със специални наредби. Те се регулират от разпоредбите, които се отнасят до вещите, приложени съответно – с необходимите промени, освен доколкото не е предвидено друго.“
24. Вж. също **Diamond, C.** The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind (Representation and Mind). 2001, p. 319-334, където се приема, че добродетелният човек

отказва да яде животни не защото с това се нарушават правата на животните, нито защото с това се причинява повече страдание отколкото удоволствие, а защото когато яде животни или ги използва по друг увреждащ ги начин, той не показва онези черти на характера, които любезните, чувствителните, състрадателните, зрелите и мислещите членове на моралната общност трябва да показват.

25. Вж. **Anderson, E.** Animal Rights And The Values Of Nonhuman Life. - In: Animal Rights: Current Debates and New Directions, Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum eds, Oxford, 2006, p. 282-283.

26. Вж. **Nussbaum, M.** The Future of Feminist Liberalism. - Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 2000, № 74, p. 47-79.

27. За обобщение на множеството физически, икономически, политически, религиозни, исторически, юридически и психологически пречки за признаване на права в полза на животните, вж. **Wise, S.** Drawing the Line: Science and the Case for Animal Rights. Cambridge, 2002, p. 9-22. Въпреки тях, обаче, авторът изразява своята надежда, че „правата на животните“ могат да бъдат защитени „крачка по крачка“, като в подкрепа на това представя факта на преодоляване на робството в човешката история.

28. За утопичния характер на идеята за „освобождаване“ на всички животни вж. **Favre, D.** A New Property Status For Animals Equitable Self-Ownership. - In: Animal Rights: Current Debates and New Directions, Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum eds, Oxford, 2006, p. 234-236. Хората-ловци винаги са убивали животни, за да се хранят с тях и да живеят. Развитието на човешката цивилизация е зависела от масовата експлоатация на животните за храна, дрехи, транспорт и енергия. Вж. **Diamond, J.** Guns, Germs and Steel. NY, 1997. „Морализацията“ на отношенията ни с животните е станала възможна в един по-късен момент, когато технологиите осигуряват достатъчно ресурси за хората.

29. Вж. **Garner, R.** A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World. NY, 2013, p. 3.

30. За практическата неспособност на идеята за правата на животните да „преобърне“ хранещите се с месо в вегетарианци, вж. **Regan, T.** Empty cages: Facing the challenge of animal rights. Lanham, 2004, p. 181-196.

31. Вж. **Garner, R.** A Defense of a Broad Animal Protectionism. - In: Francione, G., R. Garner Animal Rights Debate. Abolition or Regulation? NY, 2010, p. 104.

32. Вж. **Garner, R.** A Defense of a Broad Animal Protectionism. - In: Francione, G., R. Garner Animal Rights Debate. Abolition or Regulation? NY, 2010, p. 127.

33. Вж. **Йотов, Ст.** Какво значи да си лице в морала и правото. Доклад от конференцията „Етиката в българската правна система“, София, 29-30 ноември 2012 г.,

УНСС. Публикувано в: Драмалиева, В., Маринова, Е. (съст.), Етиката в българската правна система, ИК УНСС, София 2013, 248-259.

34. Вж. **Cochrane, A.** Animal Rights Without Liberation: Applied Ethics and Human Obligations (Critical Perspectives on Animals: Theory, Culture, Science and Law). NY, 2012, p. 2.

35. Вж. **Francione, G.** Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation. NY, 2008, p. 25, 28-30. Съществуват и автори, които смятат, че животните следва да се третират като „четвърта категория” собственост, която се подчинява на различен правен статут, включително може да бъде носител на определени права. Вж. **Favre, D.** Living Property: A new status for animals within the legal system. – Marquette Law Review, 2010, № 93, p. 1043.

36. В противен смисъл е вече посочената „теория за правата на животните без освобождаването им“ („theory of animal rights without liberation“), според която такъв баланс на интересите на хората и на животните е постижим. Вж. **Cochrane, A.** Animal Rights Without Liberation: Applied Ethics and Human Obligations (Critical Perspectives on Animals: Theory, Culture, Science and Law). NY, 2012, p. 2.

37. Вж. **Francione, G.** The Abolition of Animal Exploitation. - In: Francione, G., R. Garner Animal Rights Debate. Abolition or Regulation? NY, 2010, p. 1.

38. Вж. **Favre, D.** A New Property Status For Animals Equitable Self-Ownership. - In: Animal Rights: Current Debates and New Directions, Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum eds, Oxford, 2006, p. 237, 238.

39. За когнитивните способности на приматите вж. **Tomasello, M., J. Call** Primate Cognition. NY, 1997, p. 367-400.

40. Вж. **Favre, D.** A New Property Status For Animals Equitable Self-Ownership. - In: Animal Rights: Current Debates and New Directions, Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum eds, Oxford, 2006, p. 243-244.

41. Вж. **Francione, G.** Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation. NY, 2008, p. 61. За обозначаването на животните като „повече от вещи, но по-малко от хора“ („more than things, less than people“), вж. **Mackinnon, C.** Of Mice And Men A Feminist Fragment On Animal Rights. - In: Animal Rights: Current Debates and New Directions, Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum eds, Oxford, 2006, p. 263, където животните и жените са включени в една обща маргинална група: „Жените са животните на човешкото царство, мишката на мъжкия свят“ (p. 265).

42. За констатирането на подобна памет (но обозначена като “episodic-like memory”) при някои видове сойки (scrub jays), вж. **Clayton, N., A. Dickinson** Episodic-like memory

during cache recovery by scrub jays. - *Nature*, № 395 (17 September 1998), p. 272-274. Те знаели къде са заровили всеки специфичен вид храна, която са уловили, и успявали да я намерят и изядат преди да се развали. Тъй като за развалянето на различните видове храна е необходимо изтичането на различен период от време, способността на сойките да откриват и изядат заровената от тях храна на време, свидетелства за наличието на памет не само за самото заравяне на храната, но и за нейния вид и трайност. Така те са причислени към „животните, които могат ментално да пътуват назад във времето“.

43. Вж. **Shettleworth, S.** Do Animals Have Insight, and What Is Insight Anyway? - In: *Canadian Journal of Experimental Psychology*, 2012, № 4 (66).

44. Вж. **Morell, V.** Minds on their own. - In: *Inside animal minds*. NY, 2012. Ако правосубектността е когнитивно обусловена, възниква въпросът дали тя може да бъде предоставена в полза на съвкупности от животни, които поотделно не са интелигентни, но заедно демонстрират висока степен на рационално организирано поведение. Такива са например пчелите и мравките. Вж. **Miller, P.** The Genius of Swarms. - In: *Inside animal minds*. NY, 2012. Подходът на признаване на подобни животни в тяхната социална цялост е познат и на действащото българско законодателство, но те са признати за единен обект, а не субект, на права. Такива специфични обекти на права са пчелното семейство (е цялата биологична и производствена единица (колония), състояща се от пчелна майка, определено количество пчели-работнички и търтеи (сезонно), настанени в кошери с необходимото количество восъчни пити) и пчелният рояк (част от пчелното семейство, състоящ се от една пчелна майка, пчели-работнички и търтеи). Вж. параграф 1, т. 6 и 5 от ДР на Закона за пчеларството.

45. Вж. **Varner, G.** Personhood, Ethics, and Animal Cognition situating animals in hare's two-level utilitarianism. Oxford, 2012, p. 106, 134.

46. Вж. също **Schechtman, M.** The Constitution of Selves. NY, 1996, p. 93-135.

47. Вж. **Varner, G.** Personhood, Ethics, and Animal Cognition situating animals in hare's two-level utilitarianism. Oxford, 2012, p. 171.

48. Чувството за бъдеще, включително за „собствено бъдеще“, се посочва като предпоставка за признаването на право на живот в полза на животните и от **Regan, T.** The case for animal rights. London. 1984, p. 243. Именно когнитивните способности правят животното „субект-на-живот“ (“subjects-of-a-life”).

49. Човекоподобните маймуни и горилите се обозначават като „гранични лица“ („borderline persons“). Вж. **DeGrazia, D.** On the Question of Personhood Beyond Homo sapiens. - In *Defense of Animals: The Second Wave*. Peter Singer, ed., Malden, 2006, p. 46. Вж. също **DeGrazia, D.** Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood. - In: *Southern Journal of Philosophy*, 1997, № 35, p. 301–320

50. Направеното от него разграничение, обаче, би могло да бъде използвано с оглед обосноваването на различни по вид ограничени правосубектности в полза на двете очертани от него категории животни.

51. Вж. **Varner, G.** Personhood, Ethics, and Animal Cognition situating animals in hare's two-level utilitarianism. Oxford, 2012, p. 136-139.

52. Вж. **Bedau, H.** International Human Rights. - In: And Justice for All, ed. T. Regan and D. VanDeVeer, 1983, p. 298. Авторът приема, че идеята за човешките права не е пригодена нито за „нечовешки лица“ („non-human persons“), каквито са животните, нито за „инфрачовешки същества“ („infra-human beings“), каквито са фетусите.

53. Вж. **Cavalieri, P.** The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights? Oxford, 2001, с. 139.

54. Вж. **Vlastos, G.** Justice and Equality. - In: Social Justice, ed. Richard B. Brandt, N.J., 1962, p. 58.

55. Вж. **Wasserstrom, R.** Rights, Human Rights, and Racial Discrimination. - In: Moral Problems, ed. J. Rachels, New York, 1979, p. 17.

56. Вж. **Gewirth, A.** Reason and Morality. Chicago, 1978, p. 71.

57. Човешкият живот има „животинска основа“ („animal basis“) – „емоционалната структура, върху която изграждаме онова, което е отличително човешко“. Вж. **Midgley, M.** Animals and why they matter. Athens, 1983, p. 14.

58. Вж. **Adorno, T.** Minima Moralia: Reflections from Damaged Life. London, 1974, p. 105. Хората и животните са страдащи същества. Според Адорно животните ни учат на смирение, като ни карат да разберем себе си, като не толкова фундаментално и категорично различни от тях. Вж. **Peters, M.** Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering A Comparative Analysis London, 2014, p. 155. Нашата прилика с животните ни кара да подхождаме критично към способността ни да рационализираме и ни забранява да празнуваме тази способност като „чиста способност“, извисяваща ни изцяло над природата („completely out of nature“). Само при осъзнаването на това разумността на човека няма да води до „плитък рационализъм“ („ratio does not lead to shallow rationalism“). Вж. **Améry, J.** At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities. Indianapolis, 1980, p. xi. Рационалността не следва нито да бъде поставяна на пиедестал, нито отричана изцяло. Това, което трябва да направим е да подчертаем нейните граници. Разумността следва да бъде използвана като метод за самокритичност, а не като основание за доминация.

59. За анализ на тезите на Адорно в този смисъл вж. **Freyenhagen, F.** Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly. Cambridge, 2013, p. 95–100.

60. Вж. **Schopenhauer, A.** On the Basis of Morality, Indianapolis, 1995, p. 150.
61. Вж. **Cavalieri, P.** The Animal Question. Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights? Oxford, 2001, с. 125-126.
62. Вж. **Raz, J.** Right-based Moralities. In: Theories of Rights, ed. Jeremy Waldron. Oxford, 1984, p. 198.
63. Вж. **Wynne, C.** Do Animals Think? NJ, 2004, p. 5-6.
64. Както бе посочено по-горе, съществуването на подобно право би предотвратило възникването на някаква междинна категория „псевдосубекти“ (които на практика са третираны като ресурси за човешка употреба) и би довело до признаването на нов вид субект със специфична и ограничена правосубектност (чието съдържание включва посочените по-горе негативни права-забрани, свързани с добруването на животните като въплътени същества).
65. Липсата на „някой“, от който се отнема, би могла да бъде аргумент срещу тезата, според която право на собственост следва да бъде признато в полза не само на хората, но и на животните, по отношение на вещите, които техните тела са „извоювали“ от природата. Като примери за подобни „завоевания“ при животните се посочват бентовете на бобрите и куполите на термитите. Макар и те безспорно да са продукти от действията на животните, възникването на собственост в полза на последните може да бъде оспорено през липсата на (осъзнат) някой, чийто труд да е довел до създаването на съответната вещ, и от притежанието на който да бъде „отнета“ собствеността. Примерите и идеята за обосноваване на право на собственост, с аргументите на Джон Лок, в полза на животните са дадени от проф. Силиян Йотов в изнесени от него лекции през 2015 г.
66. Вж. **Griffin, D.** Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness. Chicago, 2001, p. 274.
67. Вж. **Varner, G.** Personhood, Ethics, and Animal Cognition situating animals in hare's two-level utilitarianism. Oxford, 2012, p. 109, 131. Авторът дефинира съзнателността („sentience“) като способност за феноменологично съзнателно страдание/удоволствие („capacity for phenomenally conscious suffering and/or enjoyment“).
68. Вж. **Varner, G.** Personhood, Ethics, and Animal Cognition situating animals in hare's two-level utilitarianism. Oxford, 2012, p. 105.
69. В този смисъл е и престъпният състав на чл. 325б, ал. 1 (нов - ДВ, бр. 33 от 2011 г., в сила от 27.07.2011 г.) от българския Наказателен кодекс. Съгласно последния, който, като прояви жестокост към гръбначно животно, му причини противозаконно смърт, тежко или трайно увреждане, се наказва с лишаване от свобода до три години и с глоба

от хиляда до пет хиляди лева. Съставът е квалифицирани наказанието е от една до три години и глоба от две хиляди до пет хиляди лева, когато деянието е извършено от лице, което осъществява дейност или професия, свързана с отглеждане на животни или полагане на грижи за тях; по начин или със средства, опасни за живота на хора или животни, по особено мъчителен начин за животното или с особена жестокост; на публично място или в присъствието на малолетно или непълнолетно лице; повторно.

70. Именно социалната значимост на отношенията между хората и животните е предмет на изучаване от т. нар. „проучвания човек-животни“ („human-animal studies“ - HAS), обозначавани още като антрозоология. Вж. **Demello, M.** *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. NY, 2012, p. 4. Посочените проучвания изследват „мястото, което животните заемат в човешките културни и социални светове и взаимодействията, които хората имат с тях“. Основният акцент е върху това как животът на животните „кръстосва“ („intersect“) човешките общества и какво е действителното присъствие на животните в човешките общества и култури.

71. За критика към тези опити за радикализация на правата на животните (стратегия „всичко или нищо“) вж. също **Garner, R.** *Animals, politics and morality*. Manchester, 1993, p. 245.

72. Вж. **Pluhar, E.** *Beyond prejudice: The moral significance of human and nonhuman animals*. Durham, 1995, p. 2.

73. Вж. **DeMello, M.** *Encyclopedia of body adornment: A cultural history*. Westport, 2007, p. 13-14, където сред чертите, които са се развили у животните са посочени любопитството, липсата на страх, желанието да се изпробват нови неща, „просенето на храна“ (food begging), но и покорството („submissiveness“). Все по-ясно изразени са младежките физически черти при животните: по-малки лица, по-малко излишни мазнини, по-малки зъби, но и по-малки мозъци. Животните стават по-малки, по-кръгли и по-цветни.

74. В този смисъл и за направеното сравнение относно начина, по който малолетните деца (лишени от политически право) оказват влияние върху политическите решения, засягащи общността, в която живеят, вж. **Bekoff, M.** *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Santa Barbara, 2010, p. 420-421.

75. В този смисъл може да се прочете и казаното, че човек може да управлява „по един последователен начин“ („coherently“) единствено това, на което може да се подчинява „по един последователен начин“. Вж. **Hearne, V.** *Adam's Task: Calling Animals by Name*. NY, 2007, p. xv-xvi. Интерес представлява обстоятелството, че книгата съчетава гледната точка на философа и гледната точка на треньора на кучета – тъй като и двете качества се притежават от нейната авторка. Нейната теза е, че към всяко животно човек

следва да се обръща индивидуално, „по име“, за да съобрази неговите специфики и особености и да го признае именно с тях.

76. Премахване на гласните струни („de-barked dogs“) се практикува от собствениците, които не искат кучетата им да лаят. Друга практика е ампутирането на предната част на лапите на котките („declawed cats“), за да не могат въобще да им растат нокти, с които да драскат мебелите на собствениците си. Вж. **DeMello, M.** *Encyclopedia of body adornment: A cultural history*. Westport, 2007, p. 15-16. Татуирането също може да се прибави към листа от недопустими увреждания, тъй като освен, че причинява болка, татуировката ще изразява индивидуалността на собственика на животното, а не тази на самото животно. вж. **Bekoff, M.** *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Santa Barbara, 2010, p. 21. Същите съображения могат да бъдат посочени срещу боядисването на животните („рисуването“ по кожата/козината им), както и срещу постригването им в някаква „специална“ прическа. Вж. **Silver, B., H. Busch** *Why Paint Cats: The Ethics of Feline Aesthetics*. Berkeley, 2002, където рисуването на котките се обозначава с термини като „неототемизъм“, „палиативен символизъм“, „трансехибиционизъм“, „екоинтеграционизъм“ и пр. Посочени са и културно обусловени практики (например в Индия и Япония) на боядисване на котки, както и представянето на рисуването на котките като изкуство, чийто автори биха искали да представят „сериозни послания“, замъглени и дори заличени от комерсиализирането на техния труд.

77. Днес извършването на кастрация на животните се обосновава със здрава превенция – намаляване на риска от рак при кучетата и животните, с превенция на агресията, както и за да се „произвежда повече месо“ - при прасетата. Вж. **DeMello, M.** *Encyclopedia of body adornment: A cultural history*. Westport, 2007, p. 14.

78. Селективното отглеждане на животни е довело до „изобретяването“ и съществуването на видове (например кучета от порода Чихуахуа), които физически не са способни да оцелеят без хората. Друг пример за генетична утилизация на телата на животните е „създаването“ („посвяването“) на пилета, чието тегло не им позволява да се движат (и без това са обездвижени във индустриалните птицеферми), но ги прави изключително ефективен хранителен продукт – след период на угояване тези пилета могат да бъдат „обрани“ като определено количество месо за хранителната индустрия.

79. Една добра систематизация на действията на човека спрямо животните, групирани в два големи раздела: „убиване“ („killing“) и „ползване“ „using“, вж. **Zamir, T.** *Ethics & the beast: A speciesist argument for animal liberation*. NJ, 2008.

80. Каквато е и действащата законодателна уредба в България.

**ЕТИКАТА КАТО ОСНОВЕН РЕГУЛАТОР НА РАЗВИТИЕТО НА
НАУКАТА И ТЕХНОЛОГИИТЕ В ПОЛИТИКАТА НА
ЕВРОПЕЙСКИЯ СЪЮЗ**

ЛЮДМИЛА ИВАНЧЕВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

ludmila.ivancheva@gmail.com

**ETHICS AS A MAIN REGULATOR OF THE DEVELOPMENT OF
SCIENCE AND TECHNOLOGIES IN THE POLICY OF THE
EUROPEAN UNION**

LUDMILA IVANCHEVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The paper introduces the recent trends in development of science and modern technologies, emphasizing the role of arising risks and threats and the respective call for more responsibility and relevance to the social needs and expectations, that requires stronger embedment of applied ethics in the EU research and innovation policy. The first chapter presents the general vision of European Commission on the role of ethical principles and standards in science and technology enterprise, tracing the milestones in the evolution of this vision, expressed in the relevant EC reports, statements, recommendations, and regulations. Next, the so-called precautionary principal in the EU R&D policy is considered. The role of ethics in some important sectoral policies is also presented (genomics and social health, information and communication technologies, nanotechnologies). The conclusion is made that science and technology should be guided by strict ethical principles and norms, respecting both research and public interest. This becomes a conscious policy of the European Union and is embedded in its vision of scientific, social and technological development, making ethics a major regulator and an essential prerequisite for ensuring fairness, respect of human rights, public welfare and prosperity.

Keywords: applied ethics, ethics of science & technology, EU policy, responsible R&D

1. Въведение

В близкото минало научните изследвания, индустриалното приложение на научните достижения и политиката бяха възприемани като напълно разделени и автономни сфери на дейност. В днешно време обаче тези граници са тотално размити, а трите сфери са в тесни преплетени взаимоотношения. *„Доколкото границите между отделните дисциплини, институции и сектори се заличават, науката и иновациите се превръщат в ‘открито начинание’ – с все по-малко и по-малко затворени общности и все по-ангажирани със света”* [DBIS, 2014, р. 12]. От друга страна, обществеността във все по-значителна степен бива въввлечена към проблемите на науката, по-малко вярва безрезервно на учените и им задава много повече въпроси – например във връзка с генно-модифицираните храни, нанотехнологиите или изследванията на стволови клетки. *„Доколкото се придвижваме към общество на знанието, което разчита на иновациите за форсиране на икономическия растеж, науката и технологиите вероятно ще се превърнат в обект на все по-оспорвани обществени дебати”* [Wilsdon & Willis, 2004: 16]. Основен момент в тези дебати е оценката на вероятните рискове и потенциални заплахи, както и методите за тяхното минимизиране.

Причина за това е широкото навлизане на науката и технологиите в съвременното общество с две противоположни според последиците си измерения: от една страна, обещание за по-лесен живот, по-голямо благоденствие, повече възможности и по-големи индивидуални и социални свободи, а от друга – заплахи от увреждане на околната среда, рискове за здравето, опасности от по-голяма социална дискриминация и множество етически дилеми [Joss, 1999]. В отражение на тези процеси, Улрих Бек въвежда в съвременния социален дискурс понятието **„рисково общество”** [Beck, 1998], описващо последната фаза на модернизация, която е рефлексивна, тъй като е съпътствана от все повече рискове, произхождащи от човека като вторичен продукт на икономическото развитие. Фотев [2015] пише по този повод: *„Рисковото общество се определя от нов тип рискове. Това са действия, които почиват на решения и могат да имат тежки негативни резултати, които не могат да бъдат компенсирани по никакъв начин, които не могат да бъдат локализирани и не признават локални и национални граници. ... Такива са рисковете със замърсяването на околната среда и образуването на озоновите дупки, случаите с аварии на*

Чернобилската ядрена централа, тази във Фукушима, климатичните последици от безразборната сеч на големи горски масиви, употребата на химически вещества в земеделието и животновъдството, ГМО, намеса в наследствеността и др.” [с. 31-32].

Разбирането и честното оповестяване на подобни рискове и несигурни последиствия са от неимоверно значение както за науката, така и за обществото. Появата на научни направления като генното инженерство наред с полезните възможности като борба с наследствените заболявания предизвикват и опасения във връзка например с производството на генно-модифицирани храни. Друг подобен пример са пестицидите – те увеличават добивите на храни, но пък замърсяват околната среда. Ожесточени спорове предизвиква и ядрената енергетика с нейните големи потенциални рискове и реално случили се опасни инциденти с мащабни последици, както и новите научни постижения и базираните на тях технологични решения в посока на промяна на физическия, психически и ментален статус на човека. Редица нови технологии правят възможна по-голямата производствена автоматизация, но в същото време увеличават безработицата и допринасят за генериране на бедност.

Според Шийла Джасановф [Jasanoff, 2007], за повечето сложни проблеми търсенето на перфектното знание е с асимптотичен характер (т.е. можем само да се приближаваме към него, без никога да го достигнем напълно), като винаги съществува елемент на несигурност, игнориране или подценяване. Всичко това имплицира нарастване на опасенията от развитието на науката и технологиите, както и изискване за по-голяма обществена отговорност и съблюдаване на строги етически принципи и норми в тази сфера, което следва да намери адекватно отражение в съответните политики и регулаторни рамки.

2. Обща визия на Европейския съюз за ролята на етиката в науката и технологиите

В началото на нашия век схващанията за тясна зависимост между новото научно знание и перспективите за прогрес на общественото развитие получават пълно признание и биват заложили като основа на приетата от Европейския съвет в Лисабон през март 2000 г. стратегия за развитие на Европейския съюз, която очертава нова роля

в света за разширения ЕС през XXI век. Поставена е задачата да се създаде икономика, която да има постоянен потенциал за икономически растеж и за създаване на по-добри условия на живот на своите граждани, за да бъде постигната новата стратегическа цел на Европейския съюз – превръщането му в най-конкурентоспособната и динамична икономика на знанието в света, способна на устойчив икономически растеж, с повече и по-добри работни места и по-добра социална интеграция. Основен приоритет на стратегията са конкретизацията и регламентацията на механизмите на икономиката на знанието с прогресивно изграждане на европейско научноизследователско пространство.

Европейската комисия идентифицира като ключов фактор за изпълнението на Лисабонската стратегия позиционирането на специална програма "Наука и общество" в VI Рамкова програма за изследвания и иновации. Нейна главна цел е изграждането на динамично взаимодействие между науката и обществото. Този по-ранен дискурс за "Наука И общество" предполага ясно разграничение между тези две категории, както и усилия за преодоляване на дистанцията между тях.

Програмата си поставя следните основни цели:

- Да се подпомогне изграждането на единно европейско научноизследователско пространство;
- Да се изгради демократично общество, основано на знания;
- Да се стимулира по-ефективен диалог между изследователската сфера и широката общественост, като се наблегне на **етическите проблеми на науката и нейните приложения**;
- Да се спомогне за това обществото да бъде по-добре информирано и по-конструктивно във влиянието си върху бъдещото развитие и управление на науката, технологиите и иновациите [The Council of the EU, 2002].

Тези постановки на Европейската комисия придобиват ново концептуално измерение в програмата "Наука В обществото", включена в VII РП. Тук са подсилени социалният и политическият контекст на научните изследвания. Като цяло концептът за "Наука В обществото" предвижда активиране на обществената ангажираност с цел осъществяване на по-ефективно посредничество и постигане на кохерентност между социалните нагласи, позициите на заинтересованите лица и чисто научните интереси.

Визия 2020 [The Council of the EU, 2009] предвижда европейското научноизследователско пространство да стане достатъчно отзивчиво спрямо нуждите и възжеланията на европейските граждани, изграждайки атмосфера на доверие между обществеността и науката.

В синхрон с тази политика през 2010 г. на среща на европейските министри, отговорни за научните изследвания, е приета Декларация за развитието на **"отзивчива и отговорна наука"** [CORDIS, 2010], която има способността да дава решения на обществено значими въпроси в кратки срокове и ще допринесе за изграждането на устойчива икономика, основана на знания. Набляга се на постановката, че науката трябва да бъде **отговорна**. Това може да се интерпретира в смисъл, че тя трябва да е в състояние навреме да идентифицира, или по-скоро изпреварващо да предвижда особено значими проблеми и да предлага решения на тях, като глобално затопляне, криза за питейна вода, изчерпване на конвенционалните енергийни ресурси, рискове от сблъсък с космически тела, нови типове болести и заплахи за човешкото здраве, продоволствени проблеми, вредно влияние на някои технологии и пр.; да бъде наука, спазваща **етичните принципи** и следваща **добри изследователски практики**; наука, бързо трансформираща резултатите от изследванията в иновативни продукти, технологии и услуги, повишаващи качеството на живот и водещи до икономически растеж, благосъстояние и обществен просперитет.

Според ЕК европейското научноизследователско пространство би могло да се разглежда като специфична локация за реконтекстуализацията на съвременната наука [European Commission, 2009a]. Забелязват се индикации, че търсенето на адекватно място на науката в обществото на Европа довежда до някои специфични европейски подходи, които позволяват да се говори вече за европейски модел на наука в обществото. В редица документи на ЕК, особено тези, отнасящи се до нанотехнологиите, се лансира понятието **отговорна иновация** [European Commission, 2008a]. Налага се становището, че следва да бъде създадена обща култура на отговорност по отношение на предизвикателствата и възможностите, които биха възникнали в бъдеще и които не биха могли да бъдат предвидени предварително. Тези схващания се включват в понятието **етизация на технонауката**, където проблемите на управлението и развитието на техническите науки са строго рамкирани в дискурса

на етиката и морала [Strassnig, 2008; Gottweis, 2008]. В същото време етиката се превръща в политически инструмент за гарантиране безопасността и обществената целесъобразност на научните постижения, технологиите и иновациите.

Всички тези постановки имплицират засилване на ролята на етическите принципи в науката и технологиите. Налага се все по-стриктен контрол на тяхното спазване, както чрез саморегулация на изследователската дейност посредством етически кодекси и комисии по етика към самите научни институции, така и чрез широки обществени обсъждания. Постепенно етиката бива все повече институционализирана и в контекста на научната и технологична политика, превръщайки се в политически инструмент за гарантиране безопасността и обществената целесъобразност на научните открития и иновациите. Въвеждат се съответни регулации, норми и практики, които варират в отделните европейски страни, особено по отношение на структурата, функциите и ролята на обществеността в етическите комитети и комисии [Gornev, Petkova & Boyadjieva, 2006].

Важността на проблема отдавна е осъзнат от Европейската комисия, която още през 1991 г. създава Група съветници по етичните последици от биотехнологиите, представляваща фактически един от първите етически комитети в световната практика. По-късно тя е преименувана на **Европейската група по етика в науката и новите технологии [EGE]** към Европейската комисия и започва да играе водеща роля в етическите дебати на европейско равнище по отношение на науката и нейните приложения, като изготвя регулярни доклади [European Communities, 2005]. Нейните функции са свързани с осигуряването на достатъчно надеждни гаранции, че приложението на новите научни резултати и технологии в съвременното общество на знанието ще бъде насочено към реализация единствено на техния позитивен потенциал. EGE е независим, плуралистичен и мултидисциплинарен орган, призван да съветва Европейската комисия по въпроси на етиката в изследванията и новите технологии във връзка със законодателството и политиките на Общността [1]. Членовете на EGE служат като съветници в персоналното си качество на висококвалифицирани експерти от всички региони на ЕС. За подготовката на всяко мнение на Групата се провежда кръгла маса, в която вземат участие представители на различните институции на Европейския съюз, учени и експерти от съответната област, представители на различни

неправителствени организации и на пациентски и потребителски организации, както и заинтересовани лица от сферата на индустрията. Широката представителност на тези кръгли маси гарантира постигането на консенсусни мнения, съгласувани с интересите на всички засегнати страни.

Като цяло, от края на 90-те години насам Европейският съюз прави редица стъпки в посока на по-активно привличане на науката в процеса на вземане на политически решения чрез създаване на независими научни комитети и независими агенции за оценка на риска, например Научен комитет по потребителските продукти, Научен комитет по рискове за здравето и околната среда и Научен комитет по възникващи и идентифицирани нови здравни рискове. Областите на компетентност на научните комитети са определени така, че да не засягат компетентността, предоставена от законодателството на ЕС на други органи, които извършват оценка на риска, като например Европейската служба за безопасност на храните и Европейската агенция за оценка на лекарствени средства.

През 2009 г. Европейската комисия публикува ключов документ, озаглавен *„Глобално управление на науката“* [European Commission, 2009]. Според него науката се управлява отвътре от самите членове на научната общност и отвън – чрез взаимодействие с обществеността, като изключително важна роля в този процес имат *„моралните идеали и етическите рефлексии“* [European Commission, 2009: 5].

„Доколкото силата на науката нараства и все повече наука намира място на все повече места по цялата планета, овладяването на нейните ползи и иновативни приложения с едновременно смекчаване на съответните предизвикателства се превръща в ключов въпрос на устойчивата глобализация. Това отново изисква внимание към етиката като аспект на управлението и провокира ангажирането с морални проблеми в различни социални контексти. ... Глобалното управление на науката подсилва аргумента за по-голямо местно участие в научните дейности и научната политика, особено що се отнася до въпросите на етиката“ [European Commission, 2009: 6].

След основополагащия документ на Европейската комисия от 2009 г., през 2012 г. е публикуван следващ доклад по темата, наречен ***„Етически и регулаторни предизвикателства пред науката и изследователската политика на глобално***

ниво“ [European Commission, 2012a]. В него се посочва, че комбинацията от етическа приемливост, управление на риска и действие в полза на обществото съставлява идеалът за „**отговорна наука и иновации**“. Докладът е посветен по-специално на два важни проблема, които разглежда в детайли – защитата на личните данни и правото на частен живот и споделянето на блага, към които съвременната наука и технологии безспорно имат значимо отношение.

“Точно това чувство за нашата обща човешка отговорност е да допринесем за развитието на подходящ човешки свят, който води до усилията да се съчетаят темите на етическата приемливост, управлението на риска и ползата за хората, за да се формулира идеалът за отговорна научноизследователска дейност и иновации” [European Commission, 2012a: 51].

Еволюцията в постановките на Европейската комисия относно развитието на научните изследвания в полза на обществото достига нов етап с въвеждането на концепта „**Наука със и за обществото**“ [Европейски съвет, 2013], открояващ ясно основните аспекти на взаимодействието между двата домейна: от една страна, процес на ко-продуциране на научни знания в контекста на „гражданска наука“ [Socientize Consortium, 2013], както и широко участие на обществеността в дебатирането на изследователските приоритети и етическите проблеми на науката, което налага съобразяване на изследванията с ценностните нагласи на обществото и с неговите опасения от евентуални рискове и заплахи. От друга страна – провеждане на изследвания в съответствие със социалните потребности и интереси, в полза на обществото, с цел постигане на благоденствие, социален интегритет и културен подем. Като цяло, целта е изграждане на ефективно сътрудничество между науката и обществото, насърчаване набирането на нови таланти за целите на науката и съчетаване на високите научни постижения със **социално съзнание, етика и отговорност**.

В този контекст, един от неотдавнашните политически документи на Европейския съвет предвижда *“подобряване на управлението с цел постигане на напредък на отговорните изследвания и иновации от страна на всички заинтересовани страни (изследователи, публични органи, промишленост и организации на гражданското общество), които да отчитат обществените потребности и искания; насърчаване на етическа рамка за научните изследвания и*

иновациите” [Европейски съвет 2013, ПРИЛОЖЕНИЕ I: 187], както и вземане на надлежни и съразмерни предпазни мерки при научноизследователските и иновационните дейности, като се предвиждат и оценяват потенциалните последици за околната среда, здравето и безопасността. Освен това се предлагат адекватни политически мерки за превенция на вредни и неетични практики в изследванията и иновациите, например чрез въвеждане на „*етическо рецензиране*” и „*етически одит*” [MSIHE, 2012], които вече широко се прилагат и са задължителен елемент при оценката на проекти, кандидатстващи за финансиране по различни европейски програми.

В друг скорошен документ на Европейския съюз [European Union, 2013] се идентифицират три значими тенденции: нарастващо разнообразие на знаниевите потоци, все по-голямо използване на знания в процеса на изготвяне на политики и по-широко прилагане на сравнителни изследвания, добри практики и експериментално базирани знания. Това спомага разработването на „*наукоемки политики*”, които в много по-голяма степен отговарят на изискването за прозрачност и отговорност спрямо обществото чрез спазване на основните етически принципи и същевременно имат потенциала да убеждават хората, че дадена политика би имала очакваното въздействие.

Напълно в духа на тази политика, в доклад на Консултативния съвет по наука и технологии към Президента на Европейската комисия (STAC) изрично се подчертава, че един от важните приоритети пред развитието на науката и технологиите в рамките на Европейския съюз е изготвянето на Етически форсайт [European Commission, 2014a], където подробно да бъдат изследвани и очертани етическите аспекти на това развитие, осигуряващи обществени ползи и просперитет.

3. Предохранителният принцип в научно-технологичната политика на Европейския съюз

През 1982 г. т.нар. „предохранителен принцип“, е въведен в Световната харта за природата на Генералната асамблея на ООН [United Nations General Assembly, 1982] и е препотвърден в Декларацията от Рио за околна среда и развитие през 1992 г. Той засяга въпроса за подsigуряването на по-висока степен на защита от потенциални рискове за природната среда и обществото в процеса на вземане на управленски решения, отнасящи се главно до нови научни и технологични достижения. Този принцип се

налага паралелно с въвеждане на концепцията за „общество на знанието” и засилване на ролята на социалните функции и обществената отговорност на съвременната наука в контекста на нарастващи опасения от евентуални вредни последици от развитието на изследванията и технологиите, пораждащи множество етически проблеми.

Същността му се състои в тезата, че ако има някакво съмнение относно възможността определена дейност, технология или продукт да окажат увреждащо влияние върху околната среда, по-добре е да се действа превантивно на политическо равнище преди да се изчакат съответните строги научни доказателства, на основата на които това би се установило по категоричен начин (например да се изтеглят от пазара определени продукти, които носят потенциална заплаха за човешкото здраве или околната среда преди наличието на неопровержими доказателства за това). Що се отнася до определянето кое всъщност е приемливото равнище на риск за обществото – това е въпрос на политическа отговорност и на обществен консенсус. Изисква се мерките, които се предлагат, да са пропорционални на избраното ниво на защита, недискриминационни, съвместими с подобни вече предприети мерки, основани на анализ риск – ползи, като се предвижда и възможност те да бъдат преразгледани в светлината на евентуални нови научни резултати [Gullet, 1997].

Предохранителният принцип е залегнал в Чл. 191 от Договора за функциониране на Европейския съюз, където се казва: *„Европейската политика по околна среда трябва да се съсредоточи върху високо ниво на защита, вземайки под внимание разнообразието от ситуации в различните региони на Съюза”* [Bonde, 2009: 131].

През 2000 г. Европейската комисия приема специално Комюнике [European Commission, 2000], което определя общите насоки на приложение на предохранителния принцип. Той се прилага при случаите, когато предварителната научна оценка показва основания за опасения относно евентуални вредни ефекти за околната среда или човешкото здраве, които не отговарят на високите критерии за защита, приети от ЕС. В такива случаи трябва да се вземат предохранителни политически мерки, непозволяващи реализацията на идентифицираните потенциални рискове.

Според инструкциите на Европейската комисия, до предохранителния принцип следва да се прибегва при наличието на три съществени предварителни условия:

- Идентифициране на потенциално вредни ефекти;

- Наличие на оценка на базата на научни данни;
- Голяма степен на научна несигурност.

Институциите, отговарящи за управлението на риска, могат да решават дали да действат или не, в зависимост от степента на риска. Ако рискът е висок, могат да се предприемат няколко категории мерки. Това може да са съразмерни законодателни мерки, решения за финансиране на изследователски програми, мерки за информиране на обществеността и пр.

Предохранителният принцип трябва да се базира на три задължителни условия:

- Най-пълна възможна научна оценка и определяне, доколкото е възможно, на степента на научна несигурност;
- Оценка на риска и оценка на потенциалните последици от евентуално бездействие;
- Участие на всички заинтересовани страни в обсъждането на предохранителните мерки, след като са налични резултатите от научната оценка и /или от оценката на риска.

След приемането на това Комюнике Европейската комисия започва да прилага принципа и в други области освен опазването на околната среда. От 2006 г. насам той започва да става интегративна част от много закони на Европейския съюз, касаещи сигурността на продуктите, използването на добавки към животинските храни, изгарянето на отпадъци, както и в директивите относно използването на генномодифицирани организми. Чрез прилагането на предохранителния принцип в широк спектър от законодателни инициативи той се превръща в „общ принцип на законодателството на Европейския съюз” [Recuerda, 2006].

4. Секторни политики на ЕС в сферата на етиката на науката и технологиите

Геномиката и общественото здраве са специфични области на научни изследвания и иновации, както и на широк обществен интерес, така че прилагането на етически норми и стандарти тук е от особено значение. Геномиката изследва строежа на геномите и тяхната структурно-функционална организация. Тя лежи в основата на съвременната молекулярна медицина и има важна роля в разработката на нови методи за диагностика, лечение и профилактика на различни обществено значими заболявания.

Геномиката е динамично развиващо се направление и дава предпоставки и за прилагането на особено перспективната т.нар. „персонализирана медицина”, чийто подход се базира на отчитането на индивидуалните генетични особености на отделния пациент и е много по-ефективна. Но тя поражда и специфични етически, правни и социални проблеми, които следва да бъдат зачитани. Според определението на Европейската комисия, използването на геномиката за целите на общественото здраве представлява ефикасно и отговорно прилагане на знанията за човешкия геном в политиката за общественото здравеопазване и в здравното обслужване [2].

Самият Договор за учредяване на ЕС, подписан в Маастрихт на 7. февруари 1992 г., задължава Съюза да гарантира защитата на човешкото здраве чрез политиките си и да сътрудничи със своите страни членки с цел подобряване на общественото здраве, предотвратяване на човешките болести и премахване на заплахите за физическото и психичното здраве на хората. С течение на годините дискурсът на ръководните европейски институции все повече се фокусира върху ключови понятия като **социална отговорност, етични стандарти, човешки права, социално приемливи изследвания и обществени дебати** за съгласуване на политическите решения. В този нов контекст, Европейският съюз проявява особена активност по отношение търсенето на адекватни политически решения в областта на геномиката и общественото здраве, като съсредоточава усилията си в няколко основни направления:

- Формиране на различни видове организации [институционално укрепване];
- Разработване на съответни политики и стратегии;
- Организиране на форуми за дебатиране на най-съществените проблеми.

Тези специфични форми на ангажираност действат в синергична връзка помежду си, доколкото повечето институции организират ежегодни конференции или семинари, предоставящи трибуна за дебати по въпросите на геномиката и общественото здраве в Европейския съюз, а от своя страна подобни широки експертни обсъждания в много случаи инициират създаването на нови политически документи, рамкирайки във висока степен тяхното съдържание и насоченост.

Една от целите на Съвета на Европа е да защитава достойнството и фундаменталните права на индивида, включително по отношение приложенията на биологията и медицината. Ето защо през 1992 г. към него се създава **Комисия по**

биоетика с мисия да адресира етичните и правни предизвикателства, произтичащи от развитието на биомедицината и на геномиката в частност. Плод на дейността на тази Комисия е разработката на **Конвенция за правата на човека и биомедицината**, известна още като Конвенцията от Овиедо, приета на 19. ноември 1996 г., която е първият международен правен инструмент в областта на биоетиката [Council of Europe, 1997]. Тя задава рамката за защита на човешките права и човешкото достойнство на базата на фундаментални принципи, приложими в здравеопазването, медицинските изследвания, трансплантациите и геномиката. Тези принципи са развити в по-големи детайли в множество допълнителни протоколи по специализирани биомедицински въпроси:

- Протокол за генетичните тестове за здравни цели (в качеството им на интегрална част от съвременното медицинско обслужване);
- Протокол за клонирането (забраняващ клонирането на човешки същества);
- Протокол за трансплантациите на органи и тъкани от човешки произход;
- Протокол за биомедицинските изследвания (засяга въпроса за тяхната допустимост от етическа гледна точка).

Конвенцията за правата на човека и биомедицината съдържа редица постановки, гарантиращи спазването на основните човешки права, както и зачитането на достойнството и интересите на отделната личност, като:

- Забранява всички форми на дискриминация въз основа на личностни генетични особености;
- Позволява провеждането на прогнозни генетични тестове само за медицински цели;
- Позволява използването на генно инженерство само за превантивни, диагностични и терапевтични цели, като същевременно забранява прилагането му за промяна на генетичната конструкция на човешкото потомство;
- Забранява използването на техники за подпомагане избора на пола на дете с изключение на случаите, когато това е наложително с оглед избягване на сериозни наследствени заболявания.

В свое изявление от 2016 г. Европейската група по етика в науката и новите технологии изразява еднозначната си позиция: „*EGE смята, че обсъждането на*

приемливостта и желанието за генно модифициране ще изисква всеобхватен дебат, който се разпростира върху гражданското общество, където могат да бъдат изслушани различни гледни точки и лица с различен опит и ценности“ [European Commission, 2016: 2]. Посочва се още, че етически принципи като зачитане на човешкото достойнство, справедливост, пропорционалност и автономия трябва да бъдат ясно заложени като нормативни изисквания, като същевременно се отчита възможното въздействие на генното модифициране не само по отношение на хората, а и спрямо околната среда и биосферата като цяло.

Европейската мрежа за геномика в сферата на общественото здраве се координира от **Европейския център за геномика в сферата на общественото здраве [ECRNG]** към Университета на Маастрихт, Холандия, провеждащ висококачествени интердисциплинарни изследвания с помощта на водещи европейски учени [3].

От своя страна, мрежата RGEN има за цел да подпомага изработването на ефективни европейските политикиза общественото здраве, свързани с геномиката, както и да следи за тяхното изпълнение и въздействие. В нейния фокус са поставени **правните и етически аспекти** на геномиката в сферата на общественото здраве. Тя следи за това генетичната информация и генните технологии да се използват по адекватен начин, а генетичните тестове и услуги да са подчинени на принципите за ефективност, достъпност и качество.

Основна нейна задача е изготвянето на **Програма за здравеопазване на ЕС**, в която:

- да се зложат основните принципи при използване на технологии и информация, свързани със съвременните постижения на геномиката;
- да се очертаят стратегически цели за развитието на тази изследователска област с широк потенциал за приложение в европейското здравеопазване при строго спазване на биоетическите норми.

В свое становище Европейската група по етика в науката и новите технологии изразява позицията си и по отношение на **етическите измерения на информационните и комуникационни технологии** [European Commission, 2012]. „ИКТ правят възможна глобализацията по начини, непредвидени при първите дискусии върху нея, а въздействието на този нов, глобален свят трябва да се

разглежда през призмата на фундаменталните ценности на Европейския съюз“ [European Commission, 2012: 59].

Във въпросния документ, наред с подробното разглеждане на спецификите на този вид технологии и различните аспекти на възможното им въздействие върху отделната личност и обществото като цяло, се експлицират и основните принципи, които следва да бъдат заложени при тяхното развитие и приложение на европейско равнище: зачитане на човешкото достойнство; зачитане на свободата на личността; зачитане на демокрацията и гражданските права; зачитане на правото на личен живот; спазване на автономията и принципа на информирано съгласие; справедливост и солидарност. Отправят се препоръки относно осигуряването на равен достъп до ИКТ, включително чрез адекватно компютърно обучение, както и за отговорно ползване на тези технологии чрез насърчаване развитието на т.нар. „социална грамотност“ и на корпоративната социална отговорност. Особено внимание се отделя на проблема за правото на личен живот и на защитата на личните данни в дигитална среда. Набляга се също така на въпроса за широкото обществено участие и прозрачността в процесите на вземане на политически решения, свързани с развитието на ИКТ сектора. Не се пренебрегва и проблема за екологичните последици от това развитие, които според становището на EGE следва да бъдат адекватно изследвани и рисковете за природната среда да бъдат сведени до минимум. Информационните и комуникационни технологии са обект на специализиран етически анализ и в друг документ на EGE – **„Етика на технологиите, свързани със сигурността и наблюдението“** [European Commission, 2012].

В друго свое становище EGE разглежда етическите аспекти на научните изследвания, свързани с производството и *използването на различни видове енергийни източници* [ЕС, 2013].

Наред с етическото регулиране на вече възприеманите като по-традиционни био- и информационни технологии, Европейската комисия е разработила и документ във връзка с една от най-чувствителните на този етап тематики по отношение на приложната етика – **Етичен кодекс за отговорна научноизследователска дейност в областта на нанонауките и нанотехнологиите** [Европейска комисия, 2008]. Той се основава на набор от общи принципи, които приканват към действия за гарантиране на

тяхното спазване от всички заинтересовани страни, а именно: значение за обществеността; устойчивост – с изискване тези изследвания и технологии да не вредят или да създават биологична, физическа или морална заплаха за хора, животни, растения и околна среда, както понастоящем, така и за в бъдеще; въвеждане на предпазни мерки, пропорционални на нивото на защита, като в същото време се насърчава напредъкът в полза на обществото и околната среда; участие в процеса на вземане на решения на всички заинтересовани страни; съответствие спрямо най-високите научни стандарти и стандартите за добри лабораторни практики; максимално насърчаване на творческото начало, гъвкавостта и способността за планиране за иновации и растеж; отговорност за социалните и екологични влияния, както и за влиянието върху човешкото здраве както по отношение на сегашното, така и на бъдещите поколения.

5. Заключение

Като цяло днешната наука е дълбоко обвързана не само с идентифицирането на изследователските и социални проблеми, но и с тяхното ефективно решаване. Според един от класиците на наукознанието – Джон Бернал [Bernal, 1939], науката е инструмент за социална трансформация и както в процеса на продуциране на научно знание, така и при неговото приложение трябва да има строга обвързаност с ползите за обществото – тоест науката и базираните на тях технологии следва да се ръководят от строги етически принципи и стандарти, съблюдавайки както изследователския, така и обществен интерес. Тази важна постановка се превръща в осъзната политика на Европейския съюз и е залегнала в неговата визия за научно, социално и технологично развитие, превръщайки етиката в техен основен регулатор и в съществена предпоставка за осигуряване на справедливост, спазване на човешките права, обществено добруване и просперитет.

БЕЛЕЖКИ

1. Вж. http://ec.europa.eu/bepa/european-group-ethics/welcome/index_en.htm
2. Вж. http://ec.europa.eu/health/screening_genetics/genomics/index_bg.htm
3. Вж. www.ecphg.eu

ЛИТЕРАТУРА

Европейска комисия 2008. Препоръка на Комисията от 7 февруари 2008 година относно етичен кодекс за отговорна научноизследователска дейност в областта на нанонауките и нанотехнологиите (нотифицирано под номер C(2008) 424). *Официален вестник на Европейския съюз*, 30.4.2008 г., L 116: 46-52.

Европейски съвет 2013. *Решение за създаване на специфичната програма за изпълнение на „Хоризонт 2020“ – рамковата програма за научни изследвания и иновации (2014-2020 г.)*. Брюксел: Европейски съвет.

Фотев, Г. 2015. Социологията в обществото на знанието. В сб.: Стоилова, Р., Петкова, К., Колева, С. (съст.). *Знанието като ценност, познанието като признание*. София: Изток-Запад, с. 15-39.

Beck, U. 1998. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.

Bernal, J. 1939. *The Social Function of Science*. New York: Macmillan.

Bonde, J.-P.(Ed.) 2009. *The Lisbon Treaty. The Readable Version*. Brussels: Foundation for EU Democracy.

CORDIS 2010. *Research ministers adopt declaration on role of science*. Brussels: European Commission.

Council of Europe 1997. *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine*. Oviedo: Council of Europe.

Department for Bussines, Innovation and Skills 2014. *Our plan for growth: science and innovation*. London: Crown.

European Commission 2016. *EGE Statement on Gene Editing*. Brussels: European Commission.

European Commission 2015. EGE Opinion No. 29. *The ethical implications of new health technologies and citizen participation*. Brussels: European Commission.

European Commission 2014. EGE Opinion No. 28. *Security and Surveillance Technologies*. Brussels: European Commission.

European Commission 2014a. *The Future of Europe is Science*. A report of the President's Science and Technology Advisory Council [STAC]. Luxembourg: Publications Office of the European Union.

European Commission 2013. EGE Opinion No. 27. *An ethical framework for assessing research, production and use of energy*. Brussels: European Commission.

European Commission 2012. EGE Opinion No. 26. *Ethics of information and communication technologies*. Brussels: European Commission.

European Commission 2012a. *Ethical and Regulatory Challenges to Science and Research Policy at the Global Level*. Brussels: European Commission.

European Commission 2009. *Global Governance of Science*. Report of the Expert Group. Brussels: European Commission.

European Commission 2009a. *Challenging Futures of Science in Society – Emerging trends and cutting-edge issues*. Report of the MASIS Expert Group. Brussels: European Commission.

European Commission 2008. *Commission Recommendation on a code of conduct for responsible nanosciences and nanotechnologies research*. 2008/424 final. Brussels: European Commission.

European Commission 2008a. *European Commission Recommendation on a code of conduct for responsible nanosciences and nanotechnologies research*. 2008/424 final. Brussels: European Commission.

European Commission. 2000. *Communication of 2 February on the precautionary principle*. COM(2000) 1 final. Brussels: European Commission.

European Communities 2005. *General Report on the Activities of the European Group on Ethics in Science and New Technologies to the European Commission 2000 – 2005*. Luxembourg: European Communities.

European Union 2013. *Scientific Evidence for Policy Making. Research Insights from Socio-economic Sciences and Humanities*. Luxembourg: Directorate-General for Research and Innovation.

Gornev, G., Petkova, K., Boyadjieva, P. 2006. Institutionalization of (Bio)Ethics in Science Policy: Delineation of the Problem. *Социологически проблеми*, 1-2: 210-228.

Gottweis, H. 2008. Participation and the new governance of life. *BioSocieties*, 3(3):265-285.

Gullet, W. 1997. Environmental protection and the precautionary principle: a response to scientific uncertainty in environmental management. *Environment and Planning Law J.*, 14(1): 52-69.

Jasanoff, S. 2007. *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States*. Princeton: Princeton University Press.

Joss, S. 1999. Public participation in science and technology policy- and decision- making — ephemeral phenomenon or lasting change? *Science and Public Policy*, 26(5): 290–293.

Ministry of Science, Innovation and Higher Education 2012. *Science in Dialog Towards a European Model for Responsible Research and Innovation*. Conference Report, Odense, Denmark, 23-25 April 2012.

Recuerda, M. 2006. Risk and Reason in the European Union Law. *European Food and Feed Law Review*, 1(5): 270-284.

SOCIENTIZE Consortium 2013. *Green Paper on Citizen Science. Citizen Science for Europe: Towards a better society of empowered citizens and enhanced research*. Brussels: European Commission.

United Nations General Assembly 1982. *World Charter for Nature*. New York: United Nations.

Strassnig, M. 2008. *Ethics is like a book that one reads when one has time. Exploring "lay" ethical knowledge in a public engagement setting*. Dissertation, Institut für Wissenschaftsforschung. Wien: Universität Wien.

The Council of the EU 2002. Council decision 835: *Adopting a specific programme for research, technological development and demonstration: "Structuring the European Research Area" (2002-2006)*. Brussels: The Council of the EU.

The Council of the EU 2009. *2020 Vision for the European Research Area*. Brussels.

Wilsdon, J., Willis, R. 2004. *See-Through Science: Why Public Engagement Needs to Move Upstream*. London: DEMOS.

СЪВРЕМЕННИТЕ ЕТИЧЕСКИ КАЗУСИ И ТЯХНАТА ВРЪЗКА С МОРАЛНИТЕ ДИЛЕМИ НА Л. КОЛБЕРГ

ЕМИЛИЯ В. МАРИНОВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

ema_marinova@abv.bg

CONTEMPORARY ETHICS CASES AND THEIR RELATION TO THE KOHLEBERG'S MORAL DILEMMAS

EMILIYA V. MARINOVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The paper is dedicated to a pretty precise theme in spite of the fact that the same theme is relatively little analyzed. My concern, indeed, relates to the influence of the impartial ethical studies upon the contemporary practice of the use of moral dilemmas as tools in the field of educational researches. The task of my paper is characterized by my own interests that I take in the spheres of bioethics, business ethics, and medical ethics in the domain of development studies.

Keywords: moral dilemmas, ethics cases

*В памет на 90-години от рождението на
Лоурънс Колберг (25.10.1927)*

Моралната дилема в своя рафиниран вид съдържа ситуация на избор, при който няма правилно (задоволително, еднозначно) решение. Ако трябва да избираш между дете и внук – каквото да решиш, късаш жива плът от сърцето си. При моралната дилема „субектът е длъжен да изпълнява всяко от две (или повече) действия; субектът може да изпълни всяко от действията; но субектът не може да направи и двете (или всички) действия. По този начин субектът изглежда осъден на морален провал; независимо от това, което прави, той ще направи нещо нередно (или няма да направи нещо, което трябва да направи).“ [McConnell, 2014]

Моралните дилеми разиграват сблъсъка на морални норми в реални практически ситуации. Те са свързани с изборите, които са важна част от моралната реалност и са спътници на човека в жизнения му път. Когато алтернативните решения на моралния избор са морално равностойни, моралната дилема е *същинска*. Обосноваването на такава равностойност, както и възможността за намиране на равностойни избори стъпват върху логически аргументи и философска аргументация. Дискусията за същността на моралните дилеми, тяхната логическа структура, описание, видове, съдържателен анализ, основни проблеми и др. може да се проследи в специализираната философска и етическа литература. Като се тръгва от примерите на Платон и Жан-Пол Сартр се интерпретира основателността на моралните дилеми. Оспорва се позицията на И. Кант, Дж. Ст. Мил и У. Д. Рос за съвместимостта на добрата етическа теория и моралната дилема. [Платон. 1975 ; Жан-Пол Сартр. 1994; Mill, J. S. 1979/1861; Ross, W. D. 1930.] Проследява се емоционалната следа в съвременния дебат [Greenspan, P. 1985.]

Нов, различен прочит темата получава във връзка с развитието на приложната етика. Моралните дилеми са в основата на етическите казуси, които, от своя страна, имат значимо място в биоетиката, бизнес етиката, медицинската етика, етиката на вземане на решения и др. От една страна те са *основно средство в регулацията* на моралния избор, а от друга – *важен метод на обучение*.

Етическите казуси и казуистиката се осмислят от водещи изследователи в приложната етика, които не просто променят мисленето за етиката и етическото, но и вдъхват нов живот в тях. [Bedau, H.A. 1992; Jonsen, A.R. 1982; Jonsen, A.R., St Toulmin. 1988; Toulmin, St., 1982.] В българската книжнина темата също е застъпена. Читателят може да се запознае с етически разрез на конкретни морални дилеми – на ценността на човешкия живот (морални дилеми от типа „човешки живот – полза“ и „човешки живот – човешки живот“) в раните публикации по приложна етика. [Проданов, В. 1986: 57 – 65]. Моралните дилеми са представени също в контекста на биоетичните решения и на етиката в света на биотехнологиите. Като систематизира и осмисля основни източници по темата, Станка Христова проследява навлизането на каузалния подход в биоетиката, анализира достойнствата и рисковете на казуистиката и казуистичния модел на вземане на биоетични решения. [Христова, Ст. 2009: 63 – 65; Христова, Ст. 2014]

Академичната дискусия за моралните дилеми и тяхното място на възпитател в етическата експертна дейност се открива в рамките на етическата делова игра на Втората национална школа по етика през 1989 в гр. Варна. [Бакштановски, Вл. 1989.] Значима част от българските публикации е свързана с обучението по бизнес етика, биоетика и медицинска етика [Сотирова, Д. 2002: 35 – 37; Драмалиева, В. 2015; Александрова-Янкуловска, С. 2014; Кънева, В. (Съст.) 2011. и др.] и има изразен педагогически характер. Тук се представя, мотивира и демонстрира приложението на етическите казуси в процеса на етическото обучение, систематизира се натрупания педагогически опит.

Двете насоки на прилагане на етическите казуси са свързани с *два различни аспекта* на социалната практика и съответно акцентират върху моралната дилема като *средство за етическа регулация*, от една страна, и *за етическо обучение*, от друга. Исторически те се развиват неравномерно, като може да се проследи как всяка от тях се влияе от напредъка в другата. Въпреки и тясно обвързани и взаимно зависими, те запазват относителна самостоятелност, която се изразява както в предпочитанията на изследователските търсения, така и във влиянията, които други области на научното познание оказват върху тях.

Взаимното преливане на нормативната и обучителната реализация на моралните дилеми е в духа на съвременните тенденции на навлизане на етическите цели и средства в социалната практика, което е дефинирано най-ясно в етиката на развитието. [Goulet, D. 1976; Gasper, D. 2006. и др.] Устойчивото развитие на обществото изисква етическа експертност, което, от своя страна, е заявка за нов тласък в специализираното етическо обучение. В същото време обучението чрез етически казуси е повлияно от постиженията на обективните изследвания на морала и по-специално, от методиката и изводите на Л. Колберг. Тази, втората препратка, е по-отдалечена – и времево, и съдържателно, но е необходима във връзка с формулирането на целите и средствата на съвременното етическо обучение и тяхната обосновка.

В своето изложение ще тръгна от моралните дилеми като средство за изследване и за развитие на морала, което е типично за психологията на морала, за да стигна до влиянието им в съвременното обучение по приложна етика.

Моралната дилема като средство за изучаване и за развитие на морала

Етическите казуси в съвременното приложно-етическото изследване имат връзка с моралните дилеми на Л. Колберг, които пък, от своя страна, доразвиват историите и клиничната беседа, използвани от Жан Пиаже за изучаване на развитието на моралното съждение на детето. Годишите, когато тези два колоса на обективното изследване на морала утвърждават своите системи все повече се отдалечават във времето, но въпреки това огромен масив от съвременни проучвания продължават да използват техния инструментариум и принципи. Най-голямата част от изследванията са посветени на развитието на моралното мислене. Но това е разговор, свързан с основните тенденции и постижения на психологията на морала. Ще посоча някои проблематични полета извън споменатата, които също са тясно свързани с използването на историите на Жан Пиаже и дилемите на Л. Колберг. Те се прилагат успешно при диагностика и лечение на пациенти, преживяли мозъчна травма или интервенция. Те също така са успешен инструмент за диагностика на морални девиации. [Pizarro, D.2011.] Утвърждават се и като предпочитано средство в полето на невротиката и процеса на вземане на решения, едно съвременно направление, интересът към което се разраства лавинообразно. [Barlrets, D.M., Christensen J.F., A.Gomila. 2012.]

Историите на Жан Пиаже, с които, както знаем, се изучава развитието на детското морално съждение, очевидно не са морални дилеми, но те притежават поне две достойнства, които ги правят изключително важни в контекста на разглежданата тема. От една страна те използват моралния избор като инструмент, като провокират детето да формулира морално съждение, давайки сравнителна морална оценка (лошо – по-лошо; справедливо – по-справедливо; несправедливо – по-несправедливо; лоша постъпка – лош човек). От друга страна в методиката на Жан Пиаже се обосновава разслояването на моралната мисъл, което е едно изключително досещане. Изследват се съжденията за постъпката и личността, които се развиват с различни темпове и по свои закони, както в мисленето за себе си, така и в мисленето за трето лице. По-късно, в моралните дилеми на Л. Колберг, тази идея се разгръща и доразвива в теоретичните, практическите и реалните морални дилеми.

Ако се обърнем към първоизточника виждаме, че когато моралният избор се използва като средство, той е олекотен и е облечен в подходяща форма, за да може да е

достъпен за реципиента. При Жан Пиаже ясно се вижда адаптирането на разказа към обследването лице.

Постановката се променя според изследователската задача. Когато тя е да се изучи явлението морален реализъм в детското мислене, изборът се провокира от двойки малки истории, в които се съпоставят простъпките (пакост, лъжа или кражба) на две деца. Едното неволно прави беля с големи материални последствия, а другото с умисъл прави пакост, но последствията са незначителни.

За да се изучи самооценката на детето (постъпка и личност), историите се прекрояват и разказват като свидетелски разкази за простъпката на реципиента. Отговорите се сравняват с разкази-близнаци, в които действащото лице е непознато дете.

Серия от истории са пригодени за изследването на колективната отговорност. Детето трябва да определи справедливостта на наказанието в различни ситуации, в които един е виновен (един е невинен), но всички са наказани. Историята се усложнява с внасянето на елемента на неволното и нарочното прегрешение, за да се проследи отново моралния реализъм.

Подобна конструкция се използва при изучаването на ретрибутивната и изкупителната справедливост. Реципиентът е изправен пред необходимостта да определи най-справедливото от три възможни наказания, с които героят на серия от разкази трябва да бъде наказан заради своята простъпка (пакост, лъжа и кражба), която той е извършил неволно или нарочно. В сериите, в които се изучава ефективността на изкупителната санкция, иманентната справедливост, равенството и авторитета моралната дилема е представена доста аморфно.

Моралната дилема като инструмент за изучаване на моралното съждение получава своето развитие при Л. Колберг, при когото моралният избор не е само загатнат, а е релефно очертан. Това е свързано с изследователските задачи, а и с премахването на възрастовата бариера – обследваните лица вече не са само деца. Моралната дилема е ясно формулирана и се превръща в знакова за цялата школа. Дилемата на Хайнц, дилемата на грижата и дилемата на наркотика са добре познати на читателя и често се посочват като христоматийни примери. Те се използват като

средство за психологическо градиране на моралното съждение (известните шест стадии), но и, което е по-съществено, и като инструмент за неговото развитие.

Крачката, която Л. Колберг прави по посока на използването на моралната дилема за морално формиране е много важна, защото е свързана с избистрянето на педагогическата задача. Поради високите си педагогически очаквания, той влага много усилия в разработването на скрития потенциал на моралната дилема. Като стъпва върху идеята на Ж. Пиаже за различията в развитието на теоретичните и афективните морални съждения, изследователят разработва системата на теоретичните и практическите морални дилеми и изучава техният педагогически потенциал. Тази система е свързана с добре отработена педагогическа практика, чийто дом става училището.

При теоретичните (хипотетични) морални дилеми индивидът или групата се вълечат в етическа дискусия във връзка с житейска история, в която има ясно формулирани сблъсък на интереси и морален конфликт. Целта е да се разсъждава за моралната ситуация и за моралния проблем, да се стимулира реверсивността на мисловните операции и да се развие "принципното" морално съждение. Предполага се, че дискусията между връстниците може да доведе до по-висок морален стадий в индивидуалното развитие.[Blatt, M., Kohlberg, L. 1975, 4.) Според друга версия [Colby, A., Kohlberg, L. 1966.] систематичното обсъждане на хипотетични морални проблемни ситуации, независимо от това дали при тях се защитават високи образци на морално мислене, има благоприятно морално въздействие върху личността.

Практическите морални дилеми се разработват от колектив с участието на Л.Колберг. [Higgins, A., Power, K., Kohlberg, L. 1984.] Целта е да се проследи влиянието на социалните нагласи и груповите норми върху развитието на практическото морално мислене у индивида. Дискусията се провежда отново в хипотетична конфликтна ситуация, но отделният индивид решава моралните дилеми от позицията на мним участник в конфликта. В резултат на това моралното съждение се актуализира на две нива – теоретично и афективно.

Методиката на изследването е близка до дискусиите в клас върху хипотетични морални дилеми. Класическата дилема изучава съждението на справедливостта и се

гради върху конфликта между правата на две личности или на две социални норми. С нея се изучава деонтологичното (прескриптивно) морално съждение.

Практическите морални дилеми са преработен вариант на класическите. Отново реципиентът хипотетично се поставя в разглежданата конфликтна ситуация, където трябва да направи своя морален избор. Дискусията се води около дължимото и желаното решение на моралния конфликт.

Така наред с деонтологичното теоретично морално съждение (Какво ще направи Хайнц?) може да се проследи и афективното деонтологично или прескриптивно морално съждение (Какво трябва да направиш ти?) и афективното дескриптивно морално съждение (Какво ще направиш ти?).

Теоретичното морално мислене е представено чрез развитието на деонтологичното или прескриптивно морално съждение. При изучаването на практическото мислене се акцентира върху дескриптивното съждение на отговорността.

Именно *дескриптивното* морално съждение, наречено още *съждение на отговорността* е обект на особен изследователски интерес. Предполага се че неговото развитие е "*посредник*" между деонтологичното морално съждение и реалното поведение на индивида. В потвърждение на тази хипотеза се посочва, че съждението за отговорността е "винаги по-слабо" от деонтологичното морално съждение. Това означава, че "*съждението за отговорността се развива след деонтологичното съждение*".[Higgins, A., Power, Kl., Kohlberg, L. 1984:92.] Актуализирането на моралното съждение за справедливостта в сферата на афективната морална мисъл е важна крачка към реализирането на моралните принципи в поведението.

Основната разлика между класическото и демократичното училище е в *честотата на използването на съжденията на отговорността*. Демократичният стил на общуване стимулира развитието на колективните норми и афективното морално мислене на индивида. Вторият основен извод на изследването е, че *моралната атмосфера на социалната общност има своето пряко отражение* именно върху съждението за отговорността и следователно върху развитието на афективната морална мисъл.

Новото и същественото в практическите морални дилеми е, че се търсят социалните механизми на въздействие върху морала на индивида. Счита се, че социалните нагласи на общността влияят върху афективното морално мислене, тъй като именно в социалната общност индивидът се сблъсква с реалните морални конфликти. Предполага се, че демократизирането на социалните отношения би трябвало да стимулира реализацията на морално поведение посредством развитието на *дескриптивното* морално мислене и на *моралното съждение за отговорността*.

Дискусиите в клас върху хипотетичните морални дилеми се оценяват от предложилите ги автори като педагогически неефективни. Под съмнение е и ефективността на дискусиите върху практическите морални дилеми.

Когато няма реална житейска необходимост да се действа, когато няма реален сблъсък на интересите, дескриптивното съждение е повлияно от прескриптивното, т.е. формулирайки своето виждане "какво ще направи" индивидът има пред вид "какво *трябва* да направи" или "какво *се очаква* от него да направи в тази ситуация".

Видимо Л. Колберг се стреми да избегне тази излишна условност, за да доближи още по-вече съждението до реалното решение, като вмества индивида в *реален морален конфликт*. С "подхода на справедливата общност" се търсят други, по резултатни методи на социална стимулация на моралното мислене и поведение.

Ситуациите и конфликтите в този случай са реални, житейски, но социалният контекст е в значителна степен "игрови". Тази методика има привкуса на "социална когнитивна игра" в рамките на реалните социални отношения. [Вж. Маринова, Е. 1998]

Реалният морален конфликт предполага дискусия върху реален морален проблем, възникнал в реалния живот. Същественото при тази опция е, че изследователят стимулира развитие на социалните отношения и стила на общуване в ученическия колектив, т.е. използва се друг, социален лост за въздействие върху моралното съждение и моралното развитие като цяло.

Казусът като етическо средство за морална регулация

В тази насока са основните изследвания в съвременната приложна етика – не само количествено, но и като относителна тежест в съвременното етическо знание. Като се преосмислят социалните ангажменти на биоетиката, се променя разбирането

за приложност на етическото изследване и за социалност на етическото мислене. [Toulmin, St. 1982.] Произходът, регулативните опции, границите, предимствата и грешките на казуистиката и казуистичния модел на вземане на решения са предмет на специален анализ. Значимо място се отделя на етическите казуси във функционирането и за развитието на моралното мислене.

Чрез етическите казуси моралните дилеми са навлезли устойчиво в биоетиката, бизнесетиката, медицинската етика и във всяка друга приложна етика, във всяко приложноетическо изследване, независимо от неговата близост до социалната практика. Превърнали са се в *знакови* за приложно-етическото мислене, нещо повече – приложно-етическото мислене е немислимо без казуистиката.

В етическите казуси се отразяват основните параметри на приложноетическото изследване, с характерната за него фрагментираност на моралното пространство, с индивидуализацията на морала и с тенденцията за скъсяване на дистанцията между научното и практическото мислене. Казусът предлага етическо предизвикателство и разиграва драмата на моралния избор на сцената на конкретна ситуация и конкретен случай. Така чрез нагледността на каузалното мислене се разиграва моралният избор, с неговите принципи, приоритети, рискове и пр. *По отношение на моралните дилеми етическите казуси могат да се разглеждат като тяхна сциентизирана версия. Моралната дилема е тяхното ядро, но то е подсилено от допълнителни средства за морален избор.* Тези допълнителни средства са свързани с нормативността и с методологическата тежест на етическите казуси.

Най-общо разгръщането на казуистиката е свързано с промяната на статута и функциите на съвременната приложна етика и превръщането и във важен фактор за овладяване на рисковете на растежа. Това предполага използването на собствено етически средства в процеса на морална регулация. *Етическите казуси днес притежават достоинства на етически инструмент за въздействие върху избора на решение* в резултат от своето развитие по посока на нормативността и нормативните функции. В експертната дейност и в социалната практика *те са нормативен инструмент за регулиране на моралния избор.* В този смисъл заемките от правото и други социални практики е логично. Етическите казуси претърпяват развитие под влияние на позитивния опит в дисциплини, *в които казусът е нормативен регулатор.*

Така например конкретен казус може да е причина за промяна на действащата в България законова уредба и на съдържащата се в нея регулация. [Ставру, Ст. 2015.] За разлика от своя пра-образ, съвременните етически казуси и казуистиката в приложната етика се намират по-близо не до обективните изследвания на морала, а до *медицината*, а и до *английското право на прецедента*. [Христова, Ст. 2009:63.]

Етическите казуси се превръщат в част от етическите средства за регулация в области, в които има повишено ниво на етически риск и неустойчива нормативна среда. В биоетиката, бизнес етиката, медицинската деонтология и др. етическите казуси участват в нормативната регулация, като придобиват значението на етически стандарт, който е препоръчителен и желателно да се следва. Препоръчително, защото съдържа добре мотивирано и обосновано със средствата на теорията и изводите от практиката аргументи, а желателно, защото разтоварва бремето на отговорността от личния избор в ситуация на рисков избор. Използват се като препоръчителен („интерпретативен и практически“ [Христова, Ст. 2014:96.]) модел за решение на морални дилеми, като „норма за сравнение, еталон за аналогични и идентични случаи.“ [Христова, Ст. 2009:63] Този еталон е снабден и с „безкрайни, детайлни до скрупульозност анализи и интерпретации на самия казус, на неговите законодателни и морални решения, на аргументите и контрааргументите“. [Христова, Ст. 2009:63.] Така от една страна, изборът на решение не са само се съобразява със съществуващите модели, но и се привлича допълнителна информация, частично с научен характер, а от друга – реализира се реално навлизане на етическата теория в социалната практика. Разбира се възникват проблеми от практическо естество и те също са обект на изследователски интерес. Определят се етапите на реализация на казуистичния модел. [Miller, R. B. 1996.] Дискутират се неговите предимства в сравнение с останалите възможни модели [Христова, Ст. 2014:122 – 128.), както и неговите несъвършенства. [Jonsen, A. R., St. Toulmin. 1988.]

С натрупването на казуси се появява и необходимостта от тяхната систематизация. В биоетиката, в медицинската етика и в бизнес етиката не се пропуска възможността за формализиране на избора. В биоетиката действа тезаурус на етическите казуси, който се използва като наръчник в практиката, *справочник за действие в конкретни рискови ситуации*. Създаването на такива издания е тенденция,

която се наблюдава днес, особено в медицинските и в изследователските среди, и е отразено в специализираната и в справочната научна литература. [Bedau, H. A. 1992: 78 – 80; Христова, Ст. 2009:63; Beauchamp, T. L., J. F. Childress. 1989:259 – 260.] Изследват се и принципите, на които се основава казуистиката; средствата, с помощта на които се решават моралните казуси [Miller, R. B. 1996:5.]; етапите на решаване на етическите казуси; компонентите на казуистиката [Broudy, B. A. 1986, цит. по Христова, Ст. 2014:99.)

В литературата се изследва *използването на етическите казуси и на казуистиката като метод*. Това е един различен и много съществен за етическия казус прочит, при който неговите инструментални функции се интерпретират в нова, методологическа плоскост. Така например принципизмът и казуистиката са двата основни метода, на които разчита биоетиката. Те успешно се допълват, като си поделят биоетическото рисково пространство – „при оценка на рисковете, които всяка биотехнология поражда, се прилагат принципите на биоетиката; при оценка на конкретните рискове в конкретни ситуации се използва казуистичния метод.“ [Христова, Ст. 2009:55.] Казуистичният метод основателно се определя от някои автори като „индуктивен“.[Христова, Ст. 2014:96.]

Етическите казуси като средство за обучение

В етиката на развитието обучението е изведено като приоритет и се оценява като „меко“, но сигурно средство за въздействие върху устойчивия напредък на обществото. Основните промени, които следват от навлизането на етиката на развитието в българския социален живот са в тази насока. [ЕРБК. 2015:21 – 22.] Разглежданата тенденция има две страни. Едната е свързана с влиянието на приложната етика върху академичното обучение по етика. Другата диктува зависимостта на академичното обучение по етика от постиженията на съвременната приложна етика, които не могат да бъдат пренебрегнати или negliжирани.

Етическата казуистика като част от приложната етическа теория и практика също е обвързана със съвременното академично обучение по етика. Акцентът тук е върху етическите казуси като инструмент в обучението. Задава се и въпросът дали те са повлияни от дилемите на Л. Колберг.

Проблемът за етическите казуси е значим, тъй като те така са навлезли в методиката на обучение по бизнес етика, биоетика, медицинска деонтология и др., че без тях нито една академична програма не е възможна, те се вписват естествено в методиката на обучение по приложна етика, те са част от диалогичността на съвременните учебници, университетски семинари, конференции и пр. форми на обучение по етика. [Драмалиева, В. 2015; Сотирова, Д. 2002; Александрова-Янкуловска, С. 2014.]

Трябва да се прави *разлика между казуистиката в етическата практика и използването на етическите казуси в съвременното академично обучение по етика*. Това са две много различни опции на използване на моралните дилеми. Те имат различни функционални приоритети. За да се реализира обучението, етическите казуси не трябва да се възприемат от обучаемия като еталон, образец или модел за подражание, които той трябва да се усвои или имитира. Противното обезсмисля самата идея за етическо обучение. Нормативните функции на етическите казуси се прикриват, като се засилва ролята им на провокатор и стимулатор на моралната дискусия и на етическото осмисляне на конкретната конфликтна ситуация. С други думи акцентира се върху присъщата за този метод когнитивност, която се разгръща и засилва. Поради тази причина използването на етически казуси в обучението по етика силно е повлияно от изследванията на Ж. Пиаже и Л. Колберг.

Развитието на моралното мислене е важен когнитивен аспект на обучението по етика със средствата на етическите казуси. Способността за морално разсъждение, съдене и пр. в контекста на казуистиката се анализира от водещи специалисти в областта на съвременната приложна етика.[Христова, Ст. 2014:28 – 33.] Това е и широк вход за влияние на обективните изследвания на Жан Пиаже и Л. Колберг. Ако обучението по етика разчита на развитие на моралното мислене и на способността за морално разсъждение, то опитът, резултатите и методиката на когнитивната теория за морално развитие са незаобиколими. Това се вижда и в съвременните публикации по темата, които се основават (и като изводи, и като методика) на именитите изследователи.

При съвременното обучение чрез етически казуси *обучаемият се насочва към похвати, характерни за теоретичното мислене*. Разгръща се обемът и качеството на

етическите знания. При решаването на етическия казус обучаемият разполага с „помощна“ информация, която е етическа или има етически аспекти – знания за етическите принципи и подходи, за аргументите „за“ и „против“ на една или на друга етическа теория, за прецедентите, за рисковете и пр. Повишава се етическата компетентност на субекта. Също така обучаемият се научава да търси и да използва специализираните етически знания, да привлича в дискусията и избора на решение етически аргументи, почерпани от теорията и социалната практика. Скъсява се дистанцията между теорията и етическия избор.

Съвременното обучение чрез етически казуси също така има отношение към *формирането на перспективно мислене*, което има важни последствия за формирането на *отговорно отношение към природата, човечеството, бъдещите поколения и пр.* Обучаемият натрупва знания по отношение на очакваните последствия на възможните морални избори. Проигравайки сюжета на моралния избор, субектът се информира за възможните резултати и за моралните последствия, до които той води за самия него и за околните. Тези последствия могат да са осезаеми, но могат и да настъпят след време, дори след поколения, което определя и допълнителната стойност на предварителното осмисляне. Тук може и трябва да се направи препратка към „създанието за отговорността“ на Л. Колберг и неговото значение за моралното формиране.

Могат да бъдат посочени още две важни насоки на влияние на обективните изследвания на морала. Едната е от теоретично естество и е свързана с формулирането на целите на етическото обучение. Дефинирането на възпитателни или обучителни приоритети може да бъде проследено в обучението чрез етически казуси. Очертават се три етапа, в които целите на етическото обучение се редуват. В началния етап, при възникването на идеята за етическо обучение чрез казуси (на етапа на академичния етически практикум) целите са възпитателни и са свързани с разбирането за моралното мислене като гарант на моралната реализация. В своя първоначален вид етическият казус въздейства върху моралното мислене и върху морала на вземащите експертни решения лица. Той напомня дилемите и методиката на Л. Колберг и определено е повлиян от тях. Той се разглежда като успешно средство за развитие на моралното познание и моралното мислене, а оттам – като инструмент за въздействие върху моралната компетентност и за морално формиране на личността. В приложно-

етическата инициатива „Самотлорски практикум“ (която е подходящ пример за академичния етап на приложната етика) се реализира „експертиза и консултиране на ситуации от нравствения живот и възпитателната дейност“ [Бакштановски, Вл. 1989:25] В нея има всички характеристики на теоретичните и практическите морални дилеми на Л. Колберг, разгърнати в условията на делова игра.

Етическото обучение, насочено към експертната практика, както и педагогическите разочарования от академичния етап, преориентират етическото обучение към когнитивни цели и укротяват очакванията за гарантирани личностни резултати. Това е вторият, когнитивен етап, който е актуален. Етическият казус, така, както е представен в съвременната приложна етика, е нещо различно от етическите казуси, които са познати от академичната етическа делова игра. [Маринова, Е. 2014.] Съвременното обучение чрез етически казуси подготвя експерти и етически компетентни професионалисти, като набляга върху знанията и уменията, а не върху личностното формиране на субекта. Това е основната промяна, която е свързана с акцентирането върху нормативността на етическите казуси.

Очертава се един трети, възможен етап, насочен към моралното формиране на етическите експерти и на вземащите етически решения лица, на основата на осъзнаването на значението на личния избор и личния морал на етическия експерт. Съвременните изследователи, убедени, че моралният избор е въпрос на личен морал, отново обръщат поглед към възпитателните цели. Тук изследванията на Пиаже и Колберг могат да са им от полза, доколкото в огромен масив от обективни изследвания показват ясно границите на педагогическото въздействие в морала.

При определяне на целите препратките към Л. Колберг и неговите педагогически успехи и неуспехи, свързани с моралните дилеми, са добър ориентир, поради задълбочеността и значимостта на реализираните изследвания по темата. Напомням, че моралните дилеми са средството, чрез което именитият изследовател разчита да постигне морален напредък и достига до изводи, които имат педагогическа стойност.

Такива са изводите, които показват, че *развитието на моралното съждение и на моралното мислене е необходимо, но недостатъчно условие за реализацията на морално поведение*. Също така значими са резултатите, които интерпретират

педагогическата ефективност на различните видове дилеми – теоретични, афективни (практически) и реални. Особено важно е при работата с етическите казуси в академичното обучение днес да се осмислят изводите на Л.Колберг, свързани с *отсъствието на педагогически и социални гаранции за реализацията на морално поведение*. Познавателният и формиращ потенциал на етическите казуси е тема, към която приложната етическа теория непрекъснато се връща и която е свързана с дискусията за това *дали моралният избор е предвидим*, тема, която превръща психологията на морала в етически значимо събитие.

Другата важна насока на влияние на обективните изследвания на морала е свързана с *конкретната методика и технология за обучение посредством казуси*. Постановката на обучителните задачи, работата с хипотетични, практически и реални дилеми, формулирането на конкретните задачи и пр. стъпват върху разработките и опита най-вече на Л. Колберг неговите последователи.

Заклучение

Използването на морални дилеми като инструмент (за изследване, формиране и обучение) е изключително успешно, поради това, че животът на моралния субект е безкрайна поредица от морални избори. „Човешката действителност, казва З.Бауман, е объркана и амбивалентна – а оттам моралните решения също са амбивалентни, за разлика от абстрактните морални принципи“. [Бауман, З. 2001: 50.] Моралните дилеми съставляват текстурата на нашия морален живот, „винаги ще се изправяме пред морални дилеми без недвусмислено добри решения (т.е. универсално одобрени, неоспорими решения) и ...никога няма да сме сигурни къде да ги намерим; нито дали е добре да бъдат намерени.“ [Бауман, З. 2001: 49.]

Като провокират морален избор в конкретна ситуация, моралните дилеми структурират индивидуалната морална история и я преразказват като поредица от истории на моралния избор. Изследователят (педагогът) *имитира реалния морален живот, симулирайки ситуации на морален избор, които изкуствено вмъква в естествения житейския ред от избори*. От успешността на имитацията и от правилния избор на изследователски (педагогически) цели зависи успехът на изследователския

(педагогическия) процес. Тази зависимост, от своя страна, повишава стойността на обективните изследвания на морала.

ЛИТЕРАТУРА

Александрова-Янкуловска, С. 2014. Обучението по биоетика в България. // *Етика и развитие: българският контекст*. В.Търново, „Фабер“, 425 – 449.

Бауман, З. 2001. *Постмодернната етика*. С., Издателство „ЛИК“.

Бакштановски, Вл. 1989. Хуманитарна експертиза и консултиране: звездният час на приложната етика. // *Съвременната етика – проблеми и позиции*. „Народна младеж“ София, 25 – 31.

Драмалиева, В. 2015. Как да се преподава бизнес етика? // *Етика и развитие: българският контекст*. В.Търново, „Фабер“, 449 – 457.

Кънева, В. (Съст.) 2011. *Автономия и биоетика*. Ч.1 и Ч.2, С., ИК КХ- Критика и хуманизъм.

Маринова, Е. 1998 *Жан Пиаже. Двата морала*. С., М&М.

Маринова, Е. 2003. *Поведение и морално развитие*. С., Ситроник.

Маринова, Е. 2014. Етическият практикум. Делови игри между колеги. // *Философски алтернативи*, бр. 4, с. 137 – 150.

Маринова, Е. (Съст.) 2015. *Етика и развитие: българският контекст*. Сборник студии. В.Търново, Издателство „Фабер“.

Платон. 1975. Държавата. // *Диалози*, т. 3, С., „Наука и изкуство“.

Проданов, В. 1986. *Етиката и ценността на човешкия живот*. С., Мавър.

Сартр, Ж.-П. 1994. *Екзистенциализмът е хуманизъм*. С., Изд. „ЛИК“.

Сотирова, Д. 2002. *Бизнес етика*. С., Издателство: Виртуален център за музика, култура и научни изследвания, 35 – 37.

Ставру, С. 2015. Етиката в предверието на закона. // *Етика и развитие: българският контекст*. В.Търново, „Фабер“, 211 – 252.

Христова, Ст. 2009. *Етиката в света на биотехнологиите*. В.Търново, „Фабер“.

Христова, Ст. 2014. *Биоетичните решения*. С., „Авангард Прима“.

- Bedau, H. A.** 1992. Casuistry . // *Encyclopedia of Ethics*. L.Becker, Ch. Becker (Eds) Vol. 1, New York&London, 127 – 128.
- Barlrets, D.M., Christensen J.F., A.Gomila.** 2012. Moral dilemmas in cognitive neuroscience of moral decision-making: A principled review // *Neuroscience&biobehavioral reviews*. Vol 36, Issue 4, April, 1249 – 1264.
- Beauchamp, T. L., J. F. Childress.** *Principles of Biomedical Ethics*. New York Oxford University Press, 259 – 260.
- Blatt, M., Kohlberg, L.** 1975. The effects of classroom discussion upon children's level of moral judgement. // *Journal of Moral Education*. 4, 129 – 161.
- Broudy, B. A.** 1986. Historical Introduction of Jewish Casuistry of Suicide and Euthanasia. // Broudy, B. A. (Ed.) *Suicide and Euthanasia. Historical and Contemporary Perspectives*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, pp. 37 – 39.
- Colby, A., Kohlberg, L.** 1966. The Measurement of Moral Judgement. // *Democracy and education*. New York: MacMillan.
- Gasper, D.** 2006. Introduction: Working in Development Ethics – a Tribute to Denis Goulet. // *Ethics and Economics* 4 (2), 1 – 24.
- Goulet, D.** 1976. On the Ethics of Development Planning. // *Studies of Comparative International Development*. 11 (1), 25 – 43.
- Jonsen, A.R.** 1986. Casuistry. In: The Westminster Dictionary of Children Ethics. Childress, J.F. (Ed.), Jn. Macquarrie, Philadelphia, 78 – 80.
- Jonsen, A. R., St. Toulmin.** 1988. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Kohlberg, L.** Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach to socialization. In T. Lickona (Ed.), *Moral development and behavior: Theory, research, and social issues*. New York: Holt, Rinehart & Winston , 1976, 31 – 53.
- McConnell, T.** 2014. Moral Dilemmas. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/moral-dilemmas>.
- Michael J. Chandler, Stephen Greenspan and Carl Barenboim.** 1973. Judgments of Intentionality in Response to Videotaped and Verbally Presented Moral Dilemmas: The Medium Is the Message. *Child Development*. Vol. 44, No. 2 (Jun.), 315 – 320.
- Miller, R. B.** 1996. *Casuistry and Modern Ethics: A Poetics of Practical Reasoning*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Piaget, J.** *The moral judgment of the child*. New York: Free Press , 1932.

Pizarro, D. 2011. The mismeasure of morals: Antisocial personality traits predict utilitarian responses to moral dilemmas. // *Cognition*. Vol 121, 1.Okt, 154 – 161.

Toulmin, St. 1982. How Medicine Saved the Life of Ethics. // *Contemporary Issues in Bioethics*. Third Edition. Beauchamp, T.L., LeRoy Walters (Eds.), Kennedy Institute of Ethics and Department of Philosophy, Georgetown University, Wadsworth Publishes Company, Belmont California.

Higgins, A., Power, Kl., Kohlberg, L. 1984. The Relationship of Moral Atmosphere to Judgements of Responsibility. // *Morality, Moral Behaviour, and Moral Development*. Kurting, W., Gewirtz, J. /Eds./, New York, Willey.

Greenspan, P. S. 1983. Moral Dilemmas and Guilt. *Philosophical Studies*, 43: 117–125.

Greenspan, P. S. 1995. *Practical Guilt: Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*, New York: Oxford University Press.

Mill, J. S. 1979/1861, *Utilitarianism*, Indianapolis: Hackett Publishing.

Ross, W.D., 1930. *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press.

ОРГАНИЗАЦИОННА ЕТИКА И ЕТИКА НА СПОДЕЛЯНЕТО: КУЛТУРАТА НА СТАРТЪП ФИРМИТЕ *

ДАНИЕЛА СОТИРОВА

Технически университет – София

dasotirova@yahoo.com

ORGANIZATIONAL ETHICS AND ETHICS OF SHARING: STARTUP CORPORATE CULTURE

DANIELA SOTIROVA

Technical University -Sofia

Abstract

Organizational ethics is important, but often overlooked perspective for ethical studies. The aim of this paper is to construct conceptual frame for examination of startup company's organizational ethics and culture. The text represents social constructivist and contextual approaches to organizational ethics and culture. Modern high-tech innovative entrepreneurial startup companies have their particular cultural features. Five approaches to organizational culture analysis of startup business companies are formulated. The generational cultural differences in understanding startup culture are especially emphasized. The possibilities of metaphorical approach to innovative organizational cultures are described as well. Some other used metaphors competing the cloud culture are compared based on academic texts and blogosphere study. The question what does it mean sharing and ethics of sharing in the perspective of organizational ethics is discussed. Some examples of cultural change in behavioral ethics and business etiquette in organizations are commented too.

Keywords: organizational ethics and culture, startup corporate culture, approaches for understanding organizational culture, cloud culture, ethics of sharing.

1. Увод: защо е специфична организационната етика на стартапите?

Дигиталната революция и социалните мрежи доведоха само за едно десетилетие до фундаментални последици във всички измерения на съществуването ни. В икономически и социално-психологически план специално появата на т.нар. "облак

данни" промени основни форми на свързване, на потребителско и гражданско поведение. Впечатляващо е *темпото* на навлизане на нови услуги - те практически не отнемат време. Според изследователи на тенденции в развитието на интернет, поради *неимоверното ускорение на навлизане на новото*, въздействието му "ще бъде зашеметяващо и ще подклажда истинска буря в средата, включително – ще води до крайно конкурентни пазари, до поява на безстрашни предприемачи и потребители, на лесно достъпен капитал и до ниски цени за стартиране на бизнес" (Meeker 2012).

На този културен фон се наложи думата *стартъп* за различен тип среда, предприемачество, индивидуално самосъзнаване, креативност, продукти, хора и отношения между тях. Стартъпите обхващат специфичен тип бизнес организации, отличаващи се технологично и поколенийно, в креативно-иновативен и поведенски аспект. В този текст се предлага *концептуална рамка за интерпретиране и изследване на стартъп бизнеса като специфична организационна етика*. Ако етиката е свързана с моралните страни на избора и осъществяването на взети решения, с особеностите на моралния характер на индивид или група хора и със спецификата на ситуациите, в които се действа, то тези три групи фактори в общността – решенията, характерите и ситуациите – определят организационната етика. В статията ще бъде показано как *споделянето и прозрачността*, характерни за съвременната информационна среда и поколенийната култура на „дигитално родените“, присъстват в *облачната култура* на стартъп организациите.

2. Какво е стартъп и предприемаческо Аз?

Все още са незначителни специалните изследвания за организационната култура на стартъп фирмите. В публикации от последните години се изтъква мимоходом и културното своеобразие на стартъп компаниите. Има проучвания на конкретни отрасли, на иновациите и внедряванията в тях, като най-често те са за медицинския или биотехнологичния сектор (Rabideau, Wong, Gordon, Ryan 2016). Натрупани са ценни консултантски мениджърски съвети в блогосферата, в т.ч. – и полярни мнения за положителните и отрицателни страни на т.нар. „*стартъп балона*” и в България (Nenov 2015). Липсват обаче изследвания със социологическа, културологична и етическа насоченост.

Защо няма специални анализи на културните особености на този нов тип бизнес организации? Отговорите на подобен въпрос могат да се търсят в редица „истини“-предубеждения, намиращи се в плоскостта, очертана от следните линии:

- битува мнението, че „стартъп“ е синоним на „малък бизнес“ и „малко предприятие“, а организациите в дребния бизнес са добре проучени и възможно – вече не толкова привлекателни като обект за изследване за социолози и психолози;
- стартъпите са само умалена версии на големите корпорации;
- социално-икономическото им значение е нищожно, понеже *те не са „гръбнакът на икономиката“* в нито една държава;
- има прекалена *неопределеност и подвижност* в стартъп екипите, сформирани на регионален, национален, европейски и глобален принцип; стартъпите привличат както големи, така и малки предприятия, експерти, международни организации, което прави проблематично фокусирането върху културното им своеобразие.

Анализът на стартъпите в перспективата на организационната култура следва да тръгне от осмислянето им в рамките на предприемачеството и *предприемаческата култура*. От една страна, тук бихме могли да използваме класификации на отличителни особености на *типовете предприемачество* – технологично, мобилно, корпоративно - и съответните му организационни форми. Такива са проучени в изследвания на *предприемаческата ориентация, на нейните детерминанти и организационни резултати* и за България (Davidkov 2005, Yordanova 2013, Andjelkovic, Imaizumi 2013). Самите идеи за предприемачество и предприемаческа култура биха могли да са полезни в по-широк – философски и социологически прочит. Те формират дискурс за креативност и трансформираща иновативност, както и за **осмисленост на работата** и за съвременно работно място. Може да се установи как се променя ролята на "предприятието" като принцип на управление в създаването на автономни и продуктивни субекти в обществото на знанието: то не е «социалистическо учреждение», нито «завод». Идеалните модели на предприятие и предприемачество днес се формират от представи за стартъп фирми и героите им. Те въздействат върху идентичността както на индивидите, които «се подготвят за живота», така и върху поведението на отделния служител. Не е достатъчно да кажем, че съвременните бизнес

организации, за които е характерно интензивно познание (т. нар. knowledge-intensive firms) са *постбюрократични*. В тях действат специфични механизми и форми на контрол – преди всички други - културни или професионални. Тези форми на контрол зависят от представите за *предприемане*, вплитат се във властови отношения и дискурси вътре в организациите с интензивно познание, като създават организационен модел за човека-"предприемач" и определен тип саморегулиращ се и самодисциплиниран работещ индивид.

От друга страна, в последно време понятието предприемачество се употребява и за осмисляне на психологията на съвременния човек и по-специално - на сложните процеси на формиране на собствено Аз в контекста на социалните норми. Въвеждат се представи и модели на *«предприемаческо Аз»*, на предприемаческите измерения на всяка личност (Osei-Nimo 2015). Така в дебатиране на идеи на Мишел Фуко за *технологииите на Аза и управлението на самите себе си* след 80-те години се е стигнало до изтъкване на предприемаческата същност на човека - хора днес развиват своите същностни черти предприемачески; така те придобиват и увеличават културния си капитал, за да могат да се утвърдят и придвижат напред и нагоре, да получат достъп до определени социални кръгове, блага и разбира се - работни места и доходи. Крайната «точка» на това обществено придвижване на предприемаческото Аз е описано като превръщане в капиталистическа машина (по Пиер Бурдийо), в кошмар на доброволно самоексплоатиране. Но този модел на предприемаческото Аз, приложен на микро- и мезоравнище, е важен за разбиране на персоналната и организационната етика в стартъп компаниите.

Аналитичният преглед на съществуващи определения за стартъп бизнес култура в научната литература и блогосферата дава възможност да се изясни предприемаческата стартъп култура. Откриха се следните елементи (повтарящи се акценти) в дефинициите:

Първо, стартъпите са временни организации, които търсят *повторяем и разширяващ се в своя мащаб* бизнес модел. В тази посока има възможност те да се изследват чрез сравнение и съпоставка на официална култура и на субкултура (или контракултура) в организацията, както и да се фокусира вниманието върху въпроса за културните бариери пред стартъп инициативи вътре в самата организация. Последното

е предмет на разглеждане в „Изграждане на организационната култура: опитът на стартап компаниите“ (Jones, Riham 2015). **Второ**, стартап културата е тази работна среда, където се ценят *творческото* решаване на проблемите, *откритата комуникация* и в която има *плоско линейно управление*. **Трето**, както пише С. Бланк, стартап е „... компания, създадена, за да расте бързо. Това, че дадена компания е новосъздадена, не я прави стартап. Нито пък е задължително стартапът да се занимава с технологии, да взема рискови инвестиции... Единственото основно изискване, за да се нарече една компания „стартап“, е *потенциалът за растеж*“ (Blank 2013).

3. Кои са подходите за анализ на културата на стартапите и защо са важни поколенийният и биографичният подход?

Възможни са различни пътища за осмисляне на стартап културата, като всеки от тях би довел до проясняване на специфичността на отношенията и на „духа“ в тези бизнес общности от нов тип.

На първо място, от гледна точка на *поколенийни културни особености* стартап културата е свързана с доминиране на младите култури или - на т.нар. у или z култури на работното място с всичките им особености. Представители на поколенията на 50-60 годишните обикновено липсват в стартапите, което променя механизми като приемственост, предаване на опит, организационно научаване и др. важни за културата организационни транслационни и комуникативни процеси. Тази своеобразна „*младежка хомогенност*“ превръща организациите в едно наистина *нетрадиционно работно място*. Доминиращият в организациите „субект“ е **съчетание на чертите на X и Y поколенията**. *Поколението X*, което е вече около 20% от работната сила по света, в аспекта на доминиращите трудови ценности се характеризира с това, че:

- е усвоило т.нар. multitasking на динамичното работно място;
- екипността и колективния дух в работата са типични и лесно усвоими;
- е „дигитално родено“, т.е. уеб комуникациите са естествената му среда.

Стартапите обаче са житейска мечта и арена за реализация и на родените след 2000 г. - *поколението Z*. То се откроява поне с три черти (предпочитания):

- търси незабавни резултати;
- индивидуализъм;

- проявява слаб интерес към образованието - официалното, формалното и сертифицираното, както и към кариера и кариерно развитие (Ivanova 2015).

Културната динамика в поколенияните разлики изглежда никога не е била така интензивна: работодатели и маркетингози прогнозираят вече чертите на поколението, обозначено с буква от друга азбука – *поколението Алфа*. Колкото и да е рисковано предсказването на неговите културни особености, те се градят „в ход“: има основания да се постулира, че за родените след 2010 година животът извън новите технологии е непознат и нереалистичен. За тях лаптопът е предмет от миналото, те живеят в действителност на „интернет на нещата“, а ежедневието и работата са свързани с „лавина“ от мобилни приложения. Звучи отправено точно към тях едно скорошно послание на Папата: *„Щастие не е приложение, което може да сваляш“* (Pope Francis 2016). В трудовите ценности и работната етика на *поколението Z* се отделят още и такива особености: стремеж към разнообразие; желание за непрекъснато и системно научаване на нещо ново в работата; своеобразен „героичен дух“, изразен в търсене на изключителни изяви в постигнатото; консуматорски нагласи, своеобразна инфантилност и др. очаквани белези на поколение, което „не бърза да порасне“. Тези черти корелират с търсене на реализация в нестандартни персонални, професионални и бизнес проекти.

Вторият подход предполага съпоставка с измерителите на националните културни особености. Добре известни са моделите на Г.Хофстеде, А. Тромпенаарс, Ч. Търнър и други социолози и културолози. В случая се търси съответствие или разминаване между някои от параметрите на културните различия и на стартър културата. В изследванията е показана съществуващата връзка между културни параметри и работата във виртуални международни екипи (Dafoulas, Macaulay 2001). Ориентацията към ценностите отвореност, прозрачност, индивидуализмът като свръх ценност на предоставяна лична свобода, потребността от постижения и др. параметри са свързани с англосаксонска по тип национална и организационна култура. Последната днес се асоциира с културата *тип Силициева долина*, копирана от фирми по света, свързани с информационните технологии. Л. Бок, вицепрезидент на отдел „Операции с хора“ (аналог на „Човешки ресурси“) в Google, дискутира въпроса защо привлекателните социални програми и културата на Google започват така бързо да се

заимстват и тиражират в контекста именно на тази култура (Bock 2015). Тук стои интересният изследователски въпрос какво е характерно за стартъп културата в колективистични и/или „стари“ култури, в които обикновено има силно избягване на неопределеността, висока властова дистанция и краткосрочно ориентирано поведение?

Не е достатъчно стартъп културата да се описва и анализира в рамките на технологическото предприемачество или иновативната икономическа култура. Изследвания и за българските млади предприемачи показват, че израсналите с новите технологии, играещи централна роля в ежедневието им, търсят свой по-различен баланс между професионалния и личния живот, гъвкава дистанционна работа. Дигиталните промени не предизвикват в тях „шок от новото“, а са неделима част от живота. За тях е характерна (избраната или принудителна и неизбежна) по-гъвкава трудова миграция и мобилност с нараснали шансове за реализация. Това поколение има нови изисквания към работното място и конкретно към офис дизайна, открояващ се с нови места за общуване, почивка и позициониране на собствено „лично пространство“ на работното място. Така материалният свят на организацията като компонент на организационната култура в очите на поколенията Х и У има относително по-голяма тежест като фактор за привлекателност на работата.

Трето, за глобалния дигитален свят е неизбежно *имитирането на култури-образици*. Влиянието на еталоните за организационна култура става мощен фактор във формиране образа на стартъпите. Такава култура-образец е Google. Синтезирано тя е изразена във фразата: „*културата изяжда стратегията на закуска*“ (Bock 2015). Смисълът на тази корпоративна теза е, че хората и отделният човек са по-важни от структурата и от стратегиите в организацията. Открояващите се черти на организационната култура на най-доброто работно място в света (според различни класации от последните пет години), които са важни за стартъп високотехнологичните компании, могат да се видят в три измерения - *индивида, езика и общността*:

1. Свръхвисоки очаквания от всеки „*нугъл*“ (новодошъл във фирмата) за иновативност и креативност при свобода *от* фиксирано присъствено работно време;
2. Език на забавлението (fun), съзнателно търсен във всичко: комуникация, материален свят, социални програми, инструкции за сигурност и др.

3. Сътрудничество и равнопоставеност при плоска управленска структура и общностна релаксираща атмосфера, в която екипът по-скоро прилича на семейство, а не на отбор. Култура на младостта и откритостта е краткото определяне на подобна организационна идентичност.

Такава насоченост е технологично и комуникационно детерминирана. Л. Бок изтъква, че „...когато работиш с открити кодове, криенето на информация противоречи на самата същност на бизнеса“ (Bock 2015, p.60). Този културен фактор е свързан с особена *хедонистичност* на културата, разбира се, идваща от нейната потребителска насоченост. Без да навлизам в такъв безбрежен въпрос, който може да се обсъжда в различни ракурси, за темата е важно, че принципът на удоволствието е здраво залегнал в същността на продуктите и услугите на информационната икономика. В организационната култура на Google главната ценност е *удоволствието от работата* и то е неотделимо от удоволствието от живота извън работата. Cool факторът („много яко“) важен. Да бъдеш cool е уникалност и подражание в стартап инициативите; да бъдеш стартап означава *да претендираш за свежест*. Етикетът "стартап" помага на фирмите да печелят много яко от "cool" фактора при наемане, позволява им да "грабнат" високо квалифициран персонал (Reputation Institute 2016). Атрактивността на еталонните култури предизвиква въпроси, когато проследяваме прилагането и/или имитирането им. Социалните програми и управленските похвати на Google се копират бързо и от корпорации, които са далеч от високотехнологични отрасли, но дали Google е бъдещ модел на организационната *култура за всички* – такъв проблем се обсъжда в мрежата след 2010 г. За обоснованият му отговор е важно да се осмислят връзките между технологични, национални, глобализиращи, поколенийни, медийно-комуникационните фактори.

На четвърто място изтъквам типологичния подход осмислен според предложени типологии на организационните култури. В литературата (Ilieva 2007, Raunov 2007, Sotirova 2010) са описани и актуализирани видове (типове) организационна култура, развивани и прилагани към организационното развитие след 80-те г. За новата култура на стартап компаниите особен интерес представлява един от по-новите модели за диагностициране на организационната култура (Cameron & Quinn 2012). Отделените в него четири типа съвременни организационни култури - *клан*,

адхократия, йерархия и пазар - са подходяща „координатна система“ за намиране на мястото на иновативната, креативна, динамична стартъп компания. Черти като *дружелюбна работна среда, висок дух и работа в екип, типични за клана, заедно с динамична работна среда, готовността за риск, схващането на успеха като уникалност на продукта*, характерни за адхократията, както и *състезателният дух, целеустремеността* на пазарния тип биха били откриваеми в нея.

Пето, като бизнес култура стартъп фирмата може да се интерпретира през призмата на различните социални „лица“ на бизнеса – подход, използван в бизнес етиката, социалната отговорност на бизнеса и стратегическия мениджмънт (Carroll 1999; Sotirova 2014). *Лице на бизнеса* е рамката, в която се ситуира публичното му възприемане и социално представяне. Вниманието е към следните социални лица на бизнеса: предприемаческото ми и иновативно лице, към моралния характер на започващите даден бизнес, към т.нар. „лайфстайл“, който проектира съответния бизнес чрез медийно публично тиражиране на „примери за подражание“ (ролеви модели). В тази перспектива е полезна предложената класификация от един от мениджърите – „гуру“ на стартъп фирмите С. Бланк структура (Blank, Dorf 2012) за *шест вида стартъп компании*:

1. *Лайфстайл стартъп*, когато превръщаш в бизнес онова, към което изпитваш страст. Пример е Силициевата долина със своя герой - работлив програмист или уеб дизайнер, който обожават технологиите и те са неговата страст. С. Бланк сравнява лайфстайл стартъпите със сърфисти, които преподават уроци по сърф, само за да могат да си плащат сметките и да карат сърф.
2. *Малък бизнес*, за който водеща е мотивацията „работя, за да изхраня семейството си“. Повечето бизнеси навсякъде са представени от подобни малки фирми. Новопоявилите се фризьорски салони, магазини за интернет търговия, водопроводчици, електротехници и др. са стартиращи бизнеса си. Но е двусмислено и претенциозно да наричаме откриването на кафене или на пицария стартъп компания.
3. Стартъп, замислен и направен, за да се *разраства* (мащабира), създаден от хора (често двама или повече) с визия за промяна на света. За разлика от предприемачите с малък бизнес, техният интерес е да имат участие в компания,

която ще се търгува публично и изисква рисков капитал, която търси и наема най-добрите и най-умните в бранша.

4. Такъв, който е проектиран, за да бъде закупен от по-голяма компания (със „стратегия изход“). Подобни са стартапите, използващи финансиране от бизнес ангели, обикновено продавани на по-голяма компания.
5. *Социални стартапи* на социални предприемачи, които искат да променят света, организация с идеална цел или хибрид между нея и бизнес организация.
6. *Стартап в рамките на голяма компания*, който израства от иновация и се развива по различен бизнес модел в рамките на голяма корпоративна.

Във всеки от анализиранияте пет подхода за разбиране на стартапите доминира **личността на лидера** със своята биография и мотивация. Ето защо **персоналната етика** и организационната етика са обвързани по-силно, отколкото в традиционните индустриални организации. Персоналната етика се определя от личните ценности и убеждения, принадлежности и лоялности, от отношения със семейство, състуденти и приятели, от «попити» образци на анонимно гражданско поведение. Тя очертава граници на идентичностите, дава опора на човек да удържа поведението си в рамките на неговите роли. Личностни черти на *знакови лидери* в глобалния бизнес днес (Илън Мъск например) са свързани с агресивност, арогантност и безскрупулност. Те лесно стават модели за имитиране в глобалната медийна професионална среда, като се експонират непълно – само в перспективата на успеха. Специално би следвало да се изследват *основанията* в моралния характер на новите бизнес лидери – с участието на психолози, културолози, етици. *Биографичният подход* е сред пренебрегваните научни подходи в организационната етика и култура. Ето един детайл: буди любопитство гледната точка, съгласно която И. Мъск и неговият морален характер са свързани с ... обсебеността му от планетата Марс (Sparrow 2017). Личното пристрастие и бизнес решението да се **тераформира Марс** е аналог-демонстрация на *високомерие*. Някога подобно качество (порок, смъртен грях) се е тълкувало като "прекомерна гордост пред боговете". Високомерието е с древни корени и е ярко олицетворено от митичния Икар, чиито крила от восък и пера се разтопяват, когато се доближава до слънцето в опит да стигне Рая. Днес в очите на много хора (и възможно – в собствените си очи) Мъск е нов Икар. Но не е нужно да вярваш в Бог, за да разбереш смисъла на качеството

високомерие в моралния характер на една личност - надменната гордост и дълбока арогантност са отличителните му белези, според сведения за поведението му. Така **персоналната етика** на нов световен бизнес лидер се оказва изначално свързана с една **нова етика на тераформирането**. Последната обозначава един от най-новите клонове на приложната етика (Sparrow 1999), в който се тематизира правото да се «копира» *земното* във всичките му измерения на друга планета. Дали принципът «всичко е позволено» е съвместим с «морален лидер», дори и да става дума за бизнес-лидерство на реформатори?

4. Как метафорите улесняват разбирането на организационната култура?

В изследванията на организационната култура още от появата им през 80-те г. на миналия век широко се използват метафорите (Alvesson 1993). Метафората дава неочаквана перспектива за обяснение на явлението и възможност да се открият незабелязани негови състояния. Списъкът от метафори, често използвани в анализа на организациите, е дълъг: *машина, организъм, кибернетична система, театър, клан, текст, пиеса, езикова игра, затвор, катастрофа, магнит, свещена крава, стари дънки* (Sotirova 2010). Изследователите на организирани общности прибягват до подобни общи образи, защото те дават възможност организациите да се схванат като човешка среда, която е наситена със символизъм, противоречив контекст и драматичност. Една от по-новите метафори от 90-те г. на миналия век е културата като хаос. Неопределеността и размитостта са характерни за съвременните общества. Чрез метафората за хаос се изтъква, че особеностите на организационната култура не се афишират директно и еднозначно. Според М. Алвесън културата би могла да се сравни сполучливо с *джунглата*, но не и с подредения английски парк (Alvesson 1995).

В пренасянето на смисли е неизбежна опасността от преувеличаване. Реален риск има да се използват т.нар. “лоши” метафори. Те нямат толкова силен евристичен потенциал, но пък са със запомнящо се реторично значение и описват добре негативни групови чувства. Такива езикови средства обогатяват изказа, но не водят до разбиране на новото в даден клас явления, в случая – организационните култури. Пример за метафори със “съмнително познавателно значение” са организацията и културата ѝ като “невроза”, “холограма”, “кошче за боклук” (Kets de Vries & Miller 1984).

При културалния анализ на всяка организация е добре да се отчита неговата «принципна недовършеност», доколкото е неосъществим един “единствено адекватен” разказ за една организация, тъй като различните участници, партньори, клиенти и външни субекти имат своите «версии» за нея. Подобен подход към организационната култура е по-скоро херменевтичен - чрез него социалният свят е конструиран чрез символи. Като мрежа от споделяни разбирания организационната култура е своеобразна актуализирана карта (пътеводител), която ориентира в социалната среда. Една от неоспоримите метафори за култура е баналното, но ясно сравнение със система от пътни знаци. Макар и опростено, културата е сравнима със закон за движение по пътищата. Човек може да оцелее и без да знае или да спазва пътните знаци, но е по-добре те да се познават от повече хора и те да се съобразяват с тях. Чрез „знаците“ на културата всеки може да се ориентира в пространството на организацията, като разбира смисъла, по който «стават нещата» в нея.

5. Какви са предимствата на метафорите *облак* и *облачна култура*?

В специализираната литература (научна, професионална и блогосферата) се предложени метафори за новите форми на работа и живот в дигиталната ера. Проучването ни дава основание да съставим следния списък на подобни метафори за «големите данни» като:

- "*поток*", където е изтъкната доставката на много късчета от данни процесуално, като процес във времето;
- "*мина* (за добив, добивна мина)", като се акцентира върху дейностите, които предприемат хората, получаващи данни, за да извлекат интелигентно (мъдро) информация от тях;
- "*отпушване (изпускане)*", (на английски - "data exhaust"), при което се подчертава *гейзеровият ефект* от заливане с информация;
- «*новият петрол (горива)*», (на английски - „New oil“, изрично изписвано с главна буква);
- "*облак*", което се отнася по-скоро до мястото, където могат да се съхраняват данни. В този смисъл е употребена в (Markham 2003, Johnston 2009, Jamet 2010),

а през 1992 г. Д. Гелернър прогнозира появата на т.нар. *Cloud Computing*, което е ранна употреба на метафората облак именно в този контекст (Gelerner 1992).

Тези метафори са свързани както с материални обекти и състояние, така и със социално-икономически процеси. От една страна, чрез някои се подчертават коренно различни физични свойства на «големите данни». В зависимост от ситуацията, те са като течено състояние (потоци), твърдо вещество (когато има извличане на данни) или газ (облак). Как тези метафори се използват *адекватно и разбираемо* е важен психо-лингвистически и философски въпрос: има особен смислов нюанс, когато потребителят казва, че данните могат да се съхраняват, и тогава имаме "планини от данни". Данните дори могат да се превърнат в полезни чрез процес, наречен "*обезсоляване*" (Levy & Hwong 2015). Словосъчетанието "отпушване (изпускане) на газове от данни" ("data exhaust") се използва за метаданни, създадени в кратък период от време. Тази метафора изтъква идеята, че «големите данни», както автомобилните газове, са и *нежелани странични продукти*. Те приличат на отпадъчни материали, неизбежни след всяко човешко присъствие. От друга страна, «*Новият петрол*» носи ясни икономически и геополитически конотации: данните са нещо ценно и скъпо, те се добиват предимно с търговски или промишлени цели и при тях има възможности за корупция, рушвети, бартери, неясна и непрозрачна размяна.

Метафората "*облак*" е използвана и в тесен, и в най-широк смисъл, отнасящ се до значението на друга метафора – за виртуална или за интернет общност. Тук се проявяват уникалните свойства на това езиково средство да пренася смисли и с лекота да преливат едни значения в други, като се обогатяват. Поучителна е историята на научното изследване за облаците (в буквален смисъл). Познатата и днес класификация на перести, слоести, купести и др. е била разработена от англичанина Л. Хауърд, любител метеоролог през 1803 г. Тя е в основата и на съвременната им класификация с 52 разновидности на облаци (Leadbeater 2016). Аналогично, и облачните организационни култури в новата икономика вероятно предстои да имат множество разновидности.

При осмисляне на облака и „облачната култура“ нека тръгнем от следната теза (хипотеза): ако облачните технологии вече са „*новото нормално*“ (Linthicum 2013), то и хората, и отношенията между онези, които създават и разпространяват облачни

технологии, са носители на нов еталон за култура и организационна култура. В специалната литература и в блогосферата (Moncassin 2013) има някои обобщения на подобна културна промяна. Сред тях се откроява изводът, че основната трансформация е именно в мисленето (менталитета) сред хората в организации, които се преобразуват въз основа на облачни технологии, например – културата на VMware. На второ място, фокусът в мисловната промяна е във възприемането на организационната култура като ориентирана изцяло към услуги; тя е *клиентски-насочена, а не технологично ориентирана култура*. Такава е културната база на всяка успешна облачна организация. Ч. Лидбийтър определя облачната култура като „...рецепта за изразяване на повече културни различия равноправно и при повече свързаност... Тя е рядко срещана и деликатна смес: по-децентрализирана, плуралистична и кооперативна; по-малко йерархична и не толкова задвижвана от собствеността и парите, а границите между любители и професионалисти, потребители и производители, изпълнители и основатели са нарушени, ако изобщо има такива“ (Leadbeater, 2015).

Мениджърите, споделящи организационни поуки от осъществена промяна, изтъкват, че е важно да се възприеме зрял и подготвен подход към облачните услуги. Подобен „просветен“ подход е нужен, ако се предприема дългосрочна **трансформация към новата технология за всички** в организацията. Отговорност на мениджърите е да насочат и подпомогнат културната промяна. На облачни приложения и технологии се възпрепятства не толкова по чисто експертни, инженерни и др. технически съображения. «Офис политиката, нереалистични очаквания, както и обикновената глупост са обичайните виновници, които пречат на облачните компютърни технологии в много предприятия» (Porter 2015). Съветът е да се акцентира върху *специална работа с хората, скептично настроени към промяната*, като се обмисли формиране на малък екип от служители, които да се справят с негативизма към облачни технологии. Този „ad hoc“ екип има задачата да подпомогне приемането на ценността и предимствата на иновацията. Така постепенно нараства *ангажираността на приобщените* и се развива *проектно мислене в работата* – две същностни черти на облачната организационна култура.

Консултанти и управляващи са формулирали някои *поуки от успешна промяна към култура, подходяща за облачни технологии*. Препоръките към мениджъра за

подпомагане на културната промяна са за **оптимизиране на комуникацията**. Те са поучителни и за други културни трансформации:

1. Осигури хора с лидерски качества, които да обрисуват *визия на новото* и да са „трансмисия“ в системно комуникиране на желаното ново. Ти самият разговаряй за промяната със служителите си *често и на малки порции*. Това прави информацията по-лесно усвояема.
2. Включвай повече *подробности*, за да превърнеш съобщаването в *разказ*, в нещо лично и практично, доколкото е възможно. Обяснявай практическата значимост на конкретните стъпки текущо, ден за ден. *Разнообразявай подходите си* в комуникацията: събразявай се с това, че някои предпочитат визуалните презентации (например инженерите, които са свикнали да работят със схеми и диаграми), а други (икономисти, прависти) реагират по-добре на вербална комуникация. Избягвай "експертен жаргон" и техническото описание, особено в ранни етапи на въвеждане на облачната концепция.
3. *Очаквай съпротива* към промяната и я приеми като *нормална част от процеса на учене*. *Стимулирай възможно най-ранното изказване на опасения и въпроси*. Помни, че често закоравелите първоначални скептици се превръщат в най-запалени и гласовити поддръжници на новото (Moncassin 2013).

Организациите, възприели облачни технологии и стартъпите притежават специфичен културен профил. На първо място, те развиват своеобразна **култура на нова образованост**, постигана на базата на специален **подбор на млади хора с изключителни качества**. Именно от тук се разпространява моделът за т.нар. *«учене от ново поколение»*, различен от онова, което предлагат университетите. Поради този нов източник на «образци на ученост» е така нужно познаването на особеностите на поколенийните култури на работното място. Поколенията на „родените дигитално“, за разлика от по-старите, *търсят в кариерата възможност и за учене*. **Това е една от неназованите причини за спад на ценността на университетско учене**. Бизнес организациите поддържат културата на образованост чрез разнообразни форми: учебни програми по управление на таланта и структурирано лидерство, презентации-информационен преглед на новите книги (на всеки две седмици), тематични семинари и уебинари от типа *„учи се, докато обядваш“* и др. Подобни инициативи са

привлекателни и печеливши в сравнение с «тежката» атмосфера в класическия университет. Облачната организация се възприема като открита арена на възможности за обучение и образование - този нов културен контекст променя връзките и взаимните претенции на образователни институции и фирми, университет и бизнес.

На второ място, **отвореност и прозрачност** – във всеки момент и към всичко – са не просто декларирани слова, а същностна черта на типа организационната култура. Подобни черти на културата са свързани с новата етика на споделянето, естествено изплувала в свят на дигитално общуване. За „поддръжката“ им се пробват нови форми: например, някои (SalesLoft) въвеждат наблюдаване на *организационния пулс*. Компанията се възприема като имаща сърце и ритъм, като чрез система от срещи и заседания *пулсът се следи и нормализира*; правило е ежеседмичната уикенд електронна поща, провеждането на месечни стратегически лидерски срещи, закуски „за освежаване“ (на познанства, връзки и идеи) за цялата фирма, тримесечно споделяне на специална страница на личния стратегически план (дневник). С такива «игриви» инициативи мениджърите са в състояние „да наблюдават организационния сърдечен ритъм“ във всеки момент, което е средство за поддържане на благоприятна за иновации делова атмосфера (Son 2017). *Споделянето и емоционалната свързаност* на работното място имат и обратната си страна: анализаторите изтъкват **асиметрията в прозрачността**, в която има отвореност и откритост, но и затвореност и недостъпност при достъп и контакт с идеи, хора, места, институции и услуги. Тези черти, според някои изследователи са елемент от *утопията на икономиката на споделянето* (Villa 2017).

Самото **понятие за споделяне** се нуждае от демистифициране, особено след като и реалната икономика е наричана споделяща. В професионалния и публичния изказ е неясна и двусмислена употребата на споделени услуги, общество на достъпа, споделено знание, юберизация на всичко, споделена **и** солидарна икономика и др. словосъчетания, нароили се след *общество на знанието*. Има доста „екстремизъм“ в оценките и интерпретациите: от крайностите на еуфорията *за* и *против* новата споделена икономика, тръгващи от антипазарен алармизъм, до генерализирани употреби на словосъчетанието споделяща (или споделена?) икономика и стремеж за „придърпване“ на новото явление към някаква идеологическа схема. Независимо от

терминологичните лутания, е безспорно, че **споделянето се превърна в културна ценност и етична норма** в мрежовата среда на работа и свободното време днес. В основата на този бурно разгръщаш се процес са както технологични и информационни фактори, така и властта на медиите и промените в начина, по който хората днес се организират за каквото и да е: от любовна среща до международен социален протест. **Споделянето от типичен социално–психологически проблем в общуването се трансформира във въпрос на информационната етика**, професионалната етика и други свързани с тях изследователски и консултантски практики.

Традиционно споделянето е пренос на преживян опит, социално значим за други. Субективният, неформален, стеснен, емоционално-наситен характер на този процес е очевидност за всеки *homo sapiens*. Днес споделяне означава и нещо друго. Има различни причини за това. Ясен обяснителен термин е предложеният неотдавна социологически и културологичен термин **гугълизация на всичко** (Vaidhnyanatha 2010). Имаме нова универсалност, която променя приоритети в действията ни. Не са изяснени всички предизвикани от гугълизацията промени в навиците и изборите, в перспективите и въображението. Неяснотата и митологизирането на споделянето водят до *имитиране на иновативните модели* на калифорнийските организационни герои в организационните практики на фирми далеч от това място, в построяването на корпоративен и персонален имидж като подражаване на делово поведение на лидерите от Силициевата долина. Съчетано с повсеместното използване на английския език в неговия компютърджийски жаргон, явлението се мултиплицира.

На по-дълбоко културно (социо-лингвистично и психоллингвистично) равнище проблемът идва от това, че *прилагателното „споделен“ добавя привлекателност към всичко*. Честотата на използване на „споделям и споделен“ в езика на рекламирането е впечатляваща днес. Не е случайно, че големи организации като Airbnb и Uber са критикувани за това, че недопустимо се възползват от положителното символично значение на думата *споделяне* (Tuttle 2014; McCormick 2016).

6. Какво е споделянето в перспективата на организационната етика?

Споделянето в инфосферата съществено променя границите на субективността. То е **аспект от организационната етика**. Разбира се, в думата *споделяне* се влага

различен смисъл - тя се използва от будизма до теория на системите. Споделянето е мрежа от поведения, включваща размяна на информация или на помощ на друг. За него е специфично, че е *ненасочено, незадължително и неизискуемо от висшестоящите*. То е спонтанно, доброволно, самоинициирано поведение, **позитивно социално действие с цел благо и благополучие**, както и постигане на по-висок интегритет /степен на честност, откритост и холистичност/ в организацията. Тези особености го правят важно за организационната етика. Споделянето е вид *организационно и гражданско, т.е. - цивилизовано и градско* поведение.

Интернет и виртуалните мрежи формират множество идентичности на съвременния човек. Въздействията са и на ниво самосъзнание, чувствителност и дори изразност. Например, в резултат на компютърното всекидневие се променя социалната представа за подходящ зрителен контакт, стандарт за невербална комуникация. Погледът «очи в очи» е една променяща се културна норма. Границите между лично и общо, делово и неделово, агресивно и неагресивно стават все по-гъвкави. Споделянето е съзвучно с грижата, а **етиката на грижата** е поведенски модел за съвременните професионални етики, както и в маркетинга и психологията на клиентските отношения. Така споделянето става **поведенска и естетическа ценност** за потребителя. Смисленото и индивидуализирано свободно време, споделено с „приятни и близки хора”, търсенето на одобряваното е еталон (сравни рекламни текстове като „Хората събира” и „Социалната мрежа на България”).

Споделянето следва да се възприема от нормативна перспектива. Тук правните аспекти са свързани с проблема за собствеността и интелектуалната собственост, защитата на автономността на личността и правото на неприкосновен частен живот. Редица явления като формулиране на **граници на секретност, тайнственост и конфиденциалност** придобиват нов смисъл през призмата на споделянето. Разграниченията между социално и индивидуално, публично и частно имат нужда от преформулиране. През призмата на обсъжданите тук етико-психологически въпроси случаи като WikiLeaks поставят по нов начин въпроса за легитимността на достъпа, но и за **легитимността на забраняването и забравата**. Етиката на споделянето поражда характерните проблеми на всяка **нормативна етическа теория**, щом като се отнася до промени на стандарти (норми и принципи), служещи за разграничаване на уместно от

неуместно, правилно от неправилно, допустимо и недопустимо. Ето първоначален списък от нормативно-етични въпроси: какви ценности се крият зад действието споделяне? Какво е общото и разликите между *доверие и споделяне*? Опитът и споделянето на опит са ли морални добродетели? Какво означава днес морален опит и как е възможно той да се трупа чрез споделяне в инфосферата? Какви са личните и публичните вреди от споделянето? Утилитаристски-телеологически, универсалистски-деонтологически или «добродетелно» би следвало то да се оценява? В обществото на знанието **представата за достъп, за ограничен достъп и платен достъп** се изменя. Уязвими и разклатени са социалните представи и недостъпност. Поведенската етика, в рамките на която се разсъждава тук, са размити точните граници между етическо, културно, организационно.

Възникват и други **общи въпроси** в етиката на споделянето: морално оправдан ли е рискът да споделяш информация? Какво е *разкриване и споделяне*? Възможно ли е споделянето да се преценява чрез традиционни добродетели (смелост, морален кураж, честност)? Приложими ли са етическите оценки за оправданото предателство в случаи на споделяне? Горните питання очертават **проблемна област етика на споделянето като разновидност на дескриптивната етика**. Тук социокултурният и социално-психологическият контекст са важни. Етичните проблеми по принцип са трудно отделими от контекста: затова те изглеждат общи и дори привидно еднакви. Различни са социално-етическите преценки за съществуване на безплатни отворени виртуални библиотека като *chitanka.info* в България и аналогични за германския потребител. От 2010 г. и елитният Масачузетският Технологичен Университет дава свободен достъп до цялото съдържание на учебния си процес безплатно (Krikorian, Karczinski 2010) и неговият пример беше последван. Свободно достъпните учебните програми и курсове на водещи униерситети създават динамична и агресивна конкурентна обстановка за малките държавни неанглоезични образователни институции по света. Стават съществени проблемите с **дескриптивно-етическа насоченост**: как морално, професионално и социално да се преценява опитът за *ограничаване на споделянето*? Каква е етическата аргументация, ако *несподелянето* е момент от конкуренцията и конкурентноспособността? Ще има ли разлики в нашите морални рационализации, ако

споделянето, волно или не, е свързано, предполагаемо или доказуемо, с експетни, корпоративни и/или политически интереси?

Нов специфичен проблем, свързан с етика на споделянето в организационен контекст, са **социалните мрежи на работното място**. Едва ли подлежи на съмнение, че социалният софтуер прави работата по-гъвкава, а вземането на решения е по-бързо и информирано. По-голяма част от дейностите ни са вече „**социални**” или **вторично социални**. Днес споделяме снимки и документи, знаем какво правят приятели и колеги, информираме се как представят себе си всички. Променя се съдържанието на термини: „**социални услуги**” все по-често се употребява в смисъл на обединение на профили, блогове, уикита като „място”, в което мениджърите на вътрешни комуникации могат да прокарат политиката на организацията. Чрез микроблогове мениджърите са в състояние да следят настроение, тонус и статус на служителите. Етици и философи, както и политици и политолози също е добре да адаптират говоренето си за социално и публично.

Има различни мнения за ползите и вредите от социалните мрежи на работното място. От една страна, те правят служителите **по-ангажирани** към колеги, потребители, партньорите и доставчиците. Всичко това *добавя конкурентно предимство*. Нараства „степената на свобода” - благодарение на социалния софтуер, всички могат да изграждат мрежа от контакти, да изказват мнения и препоръки. Намалена е дистанцията и има усещане за близост с висшия мениджмънт. Минимизира се чувството за купища информация, идваща от един отдел към друг. Психологически усещането е за по-малко работа. Подобрява се **качеството на обратната връзка** вътре в организацията и се разширява обхвата ѝ. Някои радатели на ползите от социалния софтуер въвеждат дори професионален етикет за себе си, наричайки се „*евангелисти*“ на социалния софтуер (Young 2015). Така се формират нови професионални идентичности в управлението на хора, идващи от новата социалност. Социалният софтуер предлага алтернатива, която **допринася за личностното развитие** на служителите, правейки ги по-ефективни в условия на много труд и работно време, и все по-малко време - за спонтанно общуване отвъд организациите.

Социалните мрежи създават *друга визия за човека* в деловите му отношения. Индивидът в работата вече е нещо повече, отколкото традиционно CV и мотивационно

писмо. Мениджърът може да притежава информация за обикновените контакти и интереси, свързани с това какво „съдържание *споделя*“. Чрез нови инструменти *мениджърът по човешки ресурси* наистина започва да става *мениджър по човешко развитие*; да следи израстването на току-що нает, да вижда неговите навици и участието му в живота на организацията и да оцени неговия принос. Така има възможност за преразглеждане и обогатяване на традиционни форми на организационно обучение. Новите социални инструменти служат и за съхраняване и предаване на знанието между поколенията на работа. Те трансферират знанията в големите организации по начин, който спомага хората *да се усещат като по-малка, свързана и-сплотена общност*. От друга страна, има мениджъри, които изтъкват отрицателни ефекти и ограничават достъпа до социални мрежи. Последните могат до водят и до т.нар. **репутационен банкрут**. Някои бизнеси въвеждат *защита от репутация, базирана на социални мрежи*. Има организации, които изискват споразумение и от клиентите си, че няма да пишат за тях в социални мрежи. *Потребността от тайнственост /секретност, завоалираност/* е по своеобразен начин изгубена, но от друга страна, тя продължава да е защитавана като елемент от идентичността.

7. Как «петъчният вид» става общоприет или защо се стопяват бариерите в етикета и дрескода?

Подценяването на етикетните норми като нещо на повърхността и нямащо отношение към „истинските“ ценности в организацията е необосновано. Множество са „допирни точки“ между етика и етикет. *Етикетът*, т.е. правилата на поведение /или *обноските*/, са се възприемали като част от морала включително до края на 19 век. На всеки, който е спазвал *добрите нрави*, се е гледало като на по-морален от другия, който ги е нарушавал (Картър 2002). Историкът А. Шлезинджър, цитиран от Ст. Картър, стига до извода, че промяната настъпва след Първата световна война. Тогава *"етикетът вече се е откъснал от етиката*, като е приел модерното значение на едно общозначимо поведение, призвано да смазва зъбчатите колела на човешкото общуване". (пак там, с.31). Етикетът като система от правила за външната и формална страна на поведението определя директно стила на общуване и улеснява деловата

комуникация като осигурява *уеднаквена прозрачна среда* за нея. „Етикетът е разумът на онзи, който го няма” – тази крилата фраза - дефиниция на Волтер изтъква всекидневната рационалност и прелест на етикетните норми. По своята роля етикетът е **заместител на ритуала** в модерните общества. Исторически се проследят ярки културни влияния, които условно могат да се нарекат „френски”, „английски” и „американски етап” в доминирането на определни културни влияния върху деловия етикет. Съвременният етикет на глобалния бизнес е открит, динамичен и гъвкав. Имитацията на лидерски образци е мощна повече от всякога. Така преди няколко десетилетия Бил Гейтс, а по-късно Марк Зукърбъргър наложиха „петъчния вид“ на деловото облекло редом до бизнес професионалния и бизнес ежедневния стил.

Днес основателите на високотехнологични компании са скъсали с традиционния дрескод – онази банкерска униформа тип «Уол Стрийт». Ако организационната етика и култура идват от примера на лидерите, това е валидно и за облеклото. Тиражираната моментално нова визия преразглежда норми в бизнес поведението, които не са *cool*. Изразът *«това не е професионално»*, отправен по повод на negliже облекло на някой мениджър и служител, вече е загубил своя предишен смисъл в деловата комуникация. Показателни са следните разсъждения на Г. Вайнерчук за *организационните иновации* на управляваната от него фирма: «Да се каже, че професионализмът е само един определен начин или външен вид е пълна лудост. За двацет - двацет и пет годишен човек *професионализмът е да си с качулка и дънки*. На петдесет и три годишен изпълнителен директор на "Медисън Авеню" професионалното облекло е поне панталон (или пола), риза и сако. Контекстите им са различни. Когато двата свята се срещнат, вие започвате да се омесвате. Някои хора ходят с качулки на «Уол Стрийт». В нашата фирма ние въвеждаме «петъчния вид» като бизнес-официалното облекло». И прогнозата е: «През следващото десетилетие, когато тези два свята се съберат, те ще станат едно и също». (Vaynerchuk 2015)

Заклучение

Да бъдеш етичен продължава да означава едно от трите: **да си добър гражданин на общността, да си грижовен и да бъдеш полезен и ефективен**. Тези вечни ориентири за етично поведение са валидни като принципи и за организационната етика

на стартъп фирмите. Облачните технологии предизвикват промяна в средата и субективността на организациите. Направеният приложно-етически анализ, основан на преглед на проучвания и споделени мнения за стартъп организациите, води до изводи за основанията на особената им организационна култура и етика. Тук ценностите носят по-силния отпечатък на чертите на личността и на етоса на малката група основатели, открили нова бизнес идея. Стартъп културата бързо се приспособява към променящата се среда - гъвкавост и динамичност са ключови ценности. Тя е безапелационно атрактивна за навлизащите в труда млади поколения (X, Y и Алфа). По-нататъшното теоретично и емирично изследване на специфичната организационна етика с видими поколенийни особености и силна социална привлекателност е предизвикателство за приложния етик и за хуманитариста.

**Част от идеите в тази статия беше представена на Теоретичен семинар „Човекът – мяра на всички неща?“ на Катедра „Правни и хуманитарни науки“, Стопански факултет, Технически университет – София“ през м. ноември 2016 г.*

ЛИТЕРАТУРА

Давидков, Ц. (2005) *България & предприемачите*. ISBN: 9540722543. София. СУ “Кл. Охридски”.

Илиева, С. (2007) *Организационната култура. Същност, функции и промяна*. София, ISBN: 9540724805. Sofia, СУ “Кл. Охридски”.

Иванова, Р. (2015) *Какво искат X, Y, Z? Профил на различните поколения от гледната точка на работодателя*.
www.karieri.bg/karieren_klub/novini/.2638039_kakvo_iskat_x_y_z/. Октомври 2015.

Камерън, К., Р. Куин (2012) *Диагностика и промяна на организационната култура*. ISBN: 9789543270828. ИК „Класика и Стил“, София.

Картър С. (2002) *Цивилизованото поведение*. С., Изд. Слънце.

Ненов, А. (2015) Стартъп обществото трябва да се научи, че не се изисква само да изглеждаш като Стив Джобс. Интервю на П. Барзилска, дек. 2015.
<http://truestory.bg/author/petya-barzilska/>. Accessed on April 19, 2016.

- Паунов, М.** (2007) *Организационната култура*. ISBN 954494642X. Изд. Стопанство, София.
- Сотирова, Д.** (2010) *Фирмена култура*. Издателство на Техническия Университет София, С., ISBN 978-954-438-862-1.
- Сотирова, Д.** (2014) *Бизнес етика. Управление на деловото поведение*. Фабер, Велико Търново, ISBN 978-619-00-0132-4.
- Alvesson, M.** (1993) The play of metaphors. In: Hassard, J. and Parker, M. (eds) *Postmodernism and Organizations*. London: Sage.
- Alvesson, M.** (1995) *Cultural Perspectives on Organizations*. Cambridge Univ. Press.
- Andjelkovic, M., S. Imaizumi. (2012) Mobile Entrepreneurship and Employment. *Innovations: Technology. Governance. Globalization*. Fall 2012, Vol. 7, No. 4, pages 87-100.
- Blank, S.** (2013). *Why the Lean Start-Up Changes Everything*. Cambridge. Harvard Business Publishing.
- Blank S., B. Dorf** (2012) *The Startup Owner's Manual: The Step-By-Step Guide for Building a Great Company*. K & S Ranch Inc.
- Bock, L.** (2015) *Work Rules: Transforming the nature of Work: insights from inside Google that will change how we live and lead*. ISBN-13978-1455554799.
- Carroll, A.B.** (1999) The Four Faces of Corporate Citizenship. *Business and Society Review*, 100/101: 1–7, 1999.
- Gelerner, D.** (1992) *Mirror Worlds: or the Day Software Puts the Universe in a Shoebox*. How It Will Happen and What It Will Mean. Oxford University Press.
- Dafoulas, G., L. Macaulay** (2001) Investigating Cultural Differences in Virtual Software Teams, *The Electronic Journal on Information Systems in Developing Countries EJISDC* 7(4), pp. 1-14.
- Jones, S., M. Riham.** (2015) Building an Organizational Culture: The Experience of Startup Companies. *Effective Executive*. June 2015, pp: 38-44.
- Johnston, R.** (2009) Salvation or destruction: Metaphors of the Internet. *Monday*, 14(4). Retrieved June 20, 2014.
- Kets de Vries, M.D. Miller** (1984) *The Neurotic Organization*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Krikorian, G., A. Karczinski /eds./** (2010) *Access to Knowledge in the Age of Intellectual Property*. MIT Press.

McCormick, E. (2016) *Uber and the Ethics of Sharing: Exploring the Societal Promises and Responsibilities of the Sharing Economy*. <https://imperialbusiness.school/custom/uploads/.../6209-Uber-E-CS-v3-prerelease.pdf/>.

Markham, A. N. (2003) Metaphors reflecting and shaping the reality of the internet: Tool, place, way of being. In: *Association of Internet Researchers conference*, Montreal, Canada.

Jamet, D. L. (2010) *What Do Internet Metaphors Reveal about Perception of the Internet?* (PDF). Retrieved June 23, 2014.

Leadbeater, C. (2016) *Cloud Culture: the promise and the treat*. [<https://www.edge.org/> Available on April 19, 2016.

Leadbeater, C. (2016) *Cloud Culture: the future of global cultural relations*. Publication by the British Council. <https://www.edge.org/>. Available on April 19, 2016.

Levy, K., T. Hwong (2015) *The cloud and other dangerous metaphors*, <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2015/01/ /384518/>. Available on April 19, 2016.

Linthicum, D. (2016) *Change your company culture and get onto the cloud*, <http://www.infoworld.com/article/2610906/>. 9 May 2016.

Meeker, M. (2012) *Internet Trends Presentation*. Stanford - K Available on April 19, 2016. PCB Dec 2012. <http://www.techfundue.net/2012/12/mary-meeker-internet-trends.html>. Available on April 19, 2016.

Moncassin, P. (2013) *7 Communication Tips to Facilitate Culture Change When Adopting a Cloud Model*. <http://blogs.vmware.com/cloudops/2013/10/7-communication-tips-to-facilitate-culture-change>. Accessed on Jan 19, 2018.

Osei-Nimo, S., I.S. Kyaruzi. (2015) *Power and Control in Knowledge-Intensive Firms*. Post-Bureaucratic Firms and Enterprise Culture. *Open Access Library Journal*, Vol.2 No.10, October 29.

Pope Francis. *Happiness is not an app you can download*. <http://www.theguardian.com/world/2016/apr/24/>. Available on April 19, 2016.

Porter, K. (2015) *Fostering Modern Culture in the Cloud*. Oct 16, 2015, <https://www.salesforce.com/blog/2015/10/modern-culture-cloud.html>. Accessed on Jan 20, 2018.

Rabideau, M., K.Wong., E. Gordon, L. Ryan. (2016) Genetic Counselors in Startup Companies: Redefining the Genetic Counselor Role. *Journal of Genetic Counseling*. pp 1-9. First online: 23 January, 2016. Accessed on Jan 19, 2018.

Reputation Institute (2016) *Technology and the (new) Cool Factor: Cool is no longer just about products.* <https://blog.reputationinstitute.com/2016/08/10/corporate-reputation-technology-and-the-cool-factor/>.

Sparrow, R. (1999), The Ethics of Terraforming. *Environmental Ethics* 21 (3): 227-245.

Sparrow, R. (2017) *The Argument Against Terraforming Mars.* <http://nautil.us/blog/the-argument-against-terraforming-mars>. August 2017.

Son, S. (2017) *20 Essential employee engagement survey questions.* www.tinypulse.com. Accessed on Jan 20, 2018.

Tuttle, B. (2014) *Can We Stop Pretending the Sharing Economy Is All About Sharing?* <http://time.com/money/2933937/sharing-economy-airbnb/>.

Vaidhnyanatha, S. (2010) *The Googlization of Everything.* California Univ.Press.

Vaynerchuk, G. (2015). *Why I Don't Enforce A Dress Code At VaynerMedia.* 20 August 2015.

Villa, M. (2017) *Sharing Economy and Utopia. The Commodification of Collaborative Consumption and the Influence on its Inherent Utopian Impulses, Motifs, Blueprints and Trajectory through the Evolving Commercial Sharing Economy.* Avtoreferat. Sofia University „St. Kl. Ohridski“.

Yordanova, D. (2013) *Entrepreneurial orientation in Bulgarian family and non-family enterprises: determinants and links with performance and internationalization,* Sofia: Avangard Prima Press, ISBN 978-619-160-177-6.

Young, C. B. (2015) *Enterprise Social Evangelists: Be Very Afraid of Facebook at Work* <https://www.cmswire.com/social-business/>. Accessed on Jan 20, 2018.

МОРАЛНИ ЩРИХИ ОТ ПОРТРЕТА НА ПОЛИТИЧЕСКИЯ ВАНДАЛИЗЪМ

МАКСИМ МИЗОВ

Център за исторически и политологически изследвания

maksim-mizov@mail.ru

MORAL OUTLINES OF THE PORTRAIT OF THE POLITICAL VANDALISM

MAXIM MIZOV

Center for Historical and Politological Studies

Abstract

In this article for the first time in the Bulgarian ethical literature the problem about moral dimensions of political vandalism in the context of a difficult and prolonged transition to democracy is posed and analyzed. The main features of the portrait of this phenomenon are described, as well as their impact on the public and private life of the Bulgarian citizens. Many factors and mechanisms of the political vandalism under the conditions of globalization, neoliberal hegemony and the delegitimation of political ideologies and parties in a global, European and national context are revealed.

Key words: democracy, language vandalism, ethical values, ethical categories, moral vices, neoliberal global order, political vandalism, transition

Живеем в смутно и преломно историческо време, в динамично и противоречиво трансформиращо се общество, в което най-драматично се разкъсват или разпадат всички социални тъкани, връзки и отношения, съградени и осветени от нравствения етос, в буквално, а и очевадно сриваща се пред сетивата ни държавност и пр., които се оказват невероятно щедри и гостоприемни към всевъзможните форми на *вандализма*, в т.ч. и най-вече в неговите политически, пък и политизирани въплъщения в практиката. Затова идеологическите „еквилибристики“, политическите „жонгльорства“ и управленческите „илюзионизми“, с които – исторически и всекидневно – бива занимавано, а и отвличано вниманието на нашите съвременници, изобщо не са в

състояние да прикрият очевадните факти, че днес се вършат потресаващи, непонятни за моралния разум *вандалски* актове, коварни, жестоки сценарии, за които не бива да съществуват никакви оправдания.

Както от незапомнени исторически времена, така днес, а вероятно и в необозримото историческо бъдеще политическият вандализъм ще се разказва и обяснява в доста преиначени, умишлено префасонирани, а и инструментално „акордирани” дискурсивни логики и технологии, които дискретно прочистват всичко нелицеприятно за истинската му историческа биографичност, а пък и прикриват много неща от феноменологията му.

За политическия вандализъм са изобретени и натрапени универсални и униформизирани обяснения и тълкувания, градящи се на фундамента на вкоренени и брадясали предположения, предубеждения и предразсъдъци, носещи триумфално *подразбиращо се* значение, и в които влизат феномените (и респ. термините) за *демагогията, цинизма и популизма*. защото когото да попитате за това, какво означават тези три феномена и термина, веднага ще ви сервира конвейерно фабрикувани, масово разпространявани и консумирани етимологии, които нямат нищо общо с автентичната истина за тях.

Във всекидневното съзнание господстват представи за вандализма, според които той е органично, изначално и вековечно свързан с ограничен интелектуален хоризонт, с примитивност на емоционално-волевите проявления на неговия субект, с видима морално-естетическа недоразвитост или изостаналост, с безцеремонно, арогантно или дори брутално поведение, чийто субект не се смущава и притеснява, че неговите помисли, афекти и постъпки влизат в „челен удар” с исторически уталожени от хилядолетия морално-етически норми и ценности, с културни традиции и форми на социален порядък. За това съзнание вандализмът е свързан с одиозни иконографии и интерпретации на разрушителна мисли, емоции, дейности, не съобразени с „нормалните” трафарети. Той е символ и въплъщения на разюздана и прекалено трудно укротима агресивност, която най-безпardonно, а често и безнаказано демонстрира своите присъствия и капризности.

За масовото всекидневно съзнание вандализмът е синоним на безцеремонно или дръзко посегателство, оскверняване, кощунство, гавра, дори разрушение на чужда –

държавна, обществена, групова, или персонална – собственост, която привидно изглежда, че трябва да притежава сигурен статут, а и гарантирано спокойствие за своето функциониране.

Освен това вандализмът обикновено се асоциира и с някакво прекалено странно изваждане на даден (актуален или исторически) факт, или акт от скобите на неговото времево реализиране и интуитивно, или априорно, неартикулирано вкарване под знаменателя на нещо, което отвежда много назад в културно-историческата еволюция на човечеството.

Мислен, описван и оценяван в този ракурс, всеки демагогски акт се оказва и невероятно *паралелно съществуване* на една исторически много отдавна минала културна реактивност с нейното актуално пулсиращо функциониране в дадения казус и момент. Такова пресичане и преливане между твърде далечни и трудно съвместими помежду си исторически времена, обществени реалности и нрави, обикновено като че ли не създава никакви притеснения и затруднения на менталния „марш“ на всекидневното съзнание, което е едва ли не гранитно убедено, че дефилира по павирания път на непоклатима и вековечна аксиоматичност, в която не бива да има абсолютно никакво съмнение или подозрение относно нейната смислова прозрачност, а и интерпретативна достатъчност.

Всеки път, когато масовият човек или всекидневното съзнание се занимават с произхода и феноменологията на вандалски актове, сякаш настъпва особена темпоралност на безцеремонно дезавуиране, видимо пренебрежение, омаловажаване и елиминиране на ролята и значението на конкретно времевите условности, рамки и специфики на тяхното възникване и натрапчиво забележимо битие; при което изглежда, че тези актове (по своему) смесват абсолютно далечни, имащи твърде малко помежду си общи неща, времена, културни трафарети и ценностни йерархии, което би следвало да предизвиква безпокойство, притеснение и изумление, но, вместо това, те се посрещат и преживяват от хората като нещо пределно ясно и разгадано едва ли не до самия му корен.

При подобна ментална и оценъчна нагласа е съвсем резонно да се смята, че произходът и функционалната мисия на вандалските актове имат своите първоизточници в отдавна отминали исторически времена и нрави, които по някакви

странни причини и недостатъчно интелектуално осветени друмища пристигат и господства и в настоящето. Това странно обстоятелство донякъде създава на вандалските проявления своеобразно, а и едва ли не *вечно алиби*, което го дистанцира от настоящето и като че ли *апприорно* прехвърля цялата отговорност или вина за тяхното присъствие и действие на миналото.

Същевременно обаче, има една колосална историческа традиция във фабричното производство, конвейерното пласиране и консумиране на всевъзможни масови представи и трактовки за същността, особеностите и функционалните ангажименти на този тип вандализъм, които, в крайна сметка, изглеждат като извадени от един „общ калъп“. Според дискретните повествования или послания на тази „матрична формовка“, вандализмът трябва да се подвизава, оценява и коментира, да изглежда и дефилира в публичния и частния живот на хората едва ли не в съвсем еднакви, или твърде сходни одежди, които, като особен смокинов лист, прикриват истините за неговите голотии и срамотии.

Политическият вандализъм има своята твърде протяжна в историята биография и прекалено богата „културна“ съкровищница, за които обикновено не се пише и говори по начини, които да разкрият техните истински произходи, а и автентични портрети. Сигурно е обаче, че *гузната съвест* за кошмарните дела на извършителите му е онова, което обуславя и поддържа господството на мълчанието щом се отвори дума за изстъпленията и престъпленията, за злините или ужасите, които този вандализъм е сътворил. Затова и *хората не знаят нищо по-подробно* за истинския произход или автентичната същност на политическия вандализъм, а открай време се забавляват с техните сурогати. Потънали в света на мълчанието и мрака, истините за генезиса и същността на политическия вандализъм се оказват безсилни, неспособни да се противопоставят на неговите волунтаризми и вакханалии по успешен начин, да ги ограничат или (изцяло) отстранят. Вместо тях, в публичния или частния живот на хората циркулират и властват различни клиширани версии, които изглеждат твърде правдоподобни за всекидневния разсъдък, а които исторически и ежедневно възпроизвеждат превратни визии за този вандализъм. А както може да се предположи или заключи, това е много нужно и полезно за Властта.

Повече от ясно е, че политическият вандализъм не може да се разхожда или набива в хорските сетива в своите самостоятелни инициативи, еднолични похождения, а винаги е обкръжен или следван от други, сродни по дух и мисия, одиозни феномени, които също разполагат и използват подобни средства и прийоми за своята дегизировка.

Тези прийоми, стратегии или тактики са и органични части от съдържанието и феноменологията на неговите „вечни бойни спътници” и „неразделни другари” – политическият цинизъм, политическото лицемерие, коварство, или дори на политическата поквара, но пък и сигурно на нахалството, арогантността, безскрупулността, безцеремонността и бруталността, безсърдечие, а и безчувствието на субектите му в политическия живот, а от него разпространявани, или насаждани във всички останали сфери на обществото.

Това е напълно естествено, исторически закономерно и всекидневно неотменно, защото на своите публични/частни „пиршества” този вид вандализъм обича да е в „приятелска компания”, да се почерпва заедно и щедро да угощава сродни нему феномени. Затова и никога, и никъде няма да можем да срещнем политически вандализъм, който е обърнал гръб на политическия цинизъм, който не отваря щедро обятията си за политическата дързост и политизираното нахалство, за политическата грубиянщина и безпардонност, за безграничната и непонятната морална, или политическа безскрупулност, и който отвърща лице от и не възнаграждава с усмивка и насърчение всяка форма и проява на равнодушието, безсърдечие, безчувствеността, а и на всичко онова, което някога Вилхелм Райх бе обединил под общия знаменател на *морално-емоционалната чума*. С други думи, посредствеността и безличието, малодушието и страхливостта, неграмотността и безкултурието, разбира се, преоблечени в шутовските одежди на натрапчивото всезнайство, бруталното оригиналничене, егоцентричното самообожествяване, прекалената дързост, развигнените комплекси за величие и безнаказаност, мегаломанските изхвърляния и претенции, и пр, винаги се оказват желани гости на шумните пирове на вандализма. И, както на всички останали други разгулни пирове, те, след известно опиянение, започват да губят изцяло ориентир, реална представа за собствената си същност и поведение, да живеят с пресантимента, че са нещо коренно друго или различно. Подобни на всички охолни пирове, „подвизите” на политическия вандализъм също се вършат сред

достатъчно мощни шумотевици, сред пукотевиците на невъздържаните му слова, сред стихията на отприщените му афекти, сред блясъците на публично внимание и проблясъци на алогично мислене, сред шокиращите еуфории на нечовешки страсти и, съпровождани от потресаващи вакханалии, и триумфални шествия на човешки пороци.

Подобна зрелищна, пък и смразяваща кръвта, и стресираща нормалния човешки разум картина не е плод на умозрителни предположения и патологични халюцинации, а е нормална или закономерна панорама от историчността и всекидневието на човешките същества, които, когато и където се окажат напъхани в яремите и станали неволни, или невинни мишени и жертви на попълзновенията и похищенията на този вид вандализъм. А такива покъртителни или потресаващи картини има в изобилие в днешния ни живот.

Няма да е исторически неоснователно, нито логически безпочвено предположението или дори твърдението, че днес ни се налага да живеем във *вандалски* времена и в социални територии, които са тотално превзети и подчинени на вандалски манталитети и маниери на безчувствени и аморални човекоподобия, които не жалят никого и нищо, за да се задържат на, или докопат до „троните“ на властта в държавата и обществото. Ако светът се тресе от колосални исторически и социално-политически катаклизми; ако съвсем преднамерено се конструират и задействат „верижни реакции“ на разнородни и разнолики конфликти; ако има повече от преди сблъсъци, огнища на напрежения и територии на страдания, мъки и смърт за големи човешки маси; ако животът на милиони човешки същества е превърнат в кошмарен ад, за когото те нямат вина, няма как да си затворим очите, ушите, да спрем мисълта, езика си, ако те искат да насочат вниманието към пришествията, шествията, бесовете, безнаказаността на политическия вандализъм. А днешното време и битие – в глобален и национален – контекст е именно такова, колкото и съвременните властници да не желаят то да се оценява с подобни крути присъди. Те винаги и неуморно, както, впрочем, и досега в историята на политиката, търсят, но и намират всевъзможни обяснения и оправдания, защо техните визии или деяния не бива да се представят и оценяват по начин, който ги асоциира, или оприличава с вандализма. Въпреки техните неистови усилия и публични изпълнения, в душите на хората и върху битието на народите остават клеймата на процеси, носещи злите демони на вандализма.

Естествено, политиките, властниците или управниците никога няма да се съгласят с подобни тълкувания или генерализации, а най-много да отстъпят „великодушно“ на тях известно време, място, повод и роля, винаги ориентирани и свързани с техните – реални, или имажинерни – опоненти, властови съперници, моментни или вечни врагове. Именно последните (според политиките, властниците и управниците) са единственият несъмнен и всеизчерпващ символ, или истинското, а и единствено пълнокръвното въплъщение на всичко, което може, или трябва да се каже/напише за този вид вандализъм.

Самолюбието, тщеславието или инстинктът за самосъхранение никога няма да позволят на който и да е политик да си признае прегрешенията, провиненията или дори престъпленията, имащи свършено чист, а и безусловен вандалски характер, или ефект. Затова вандалите открай време се търсят и намират в *чуждите, вражески* политически станове; и само в краен случай в собствените (партийни) лагери – преди всичко, когато става дума за някаква измяна, или крайна нелоялност към доминиращите в тях персони. В този специфичен контекст описанията и присъдите, които се въздават на противника, независимо дали е от страната на ближните или на чуждите, обикновено твърде много си приличат, дори сякаш са извадени от обща матрица, изглеждат като ксерокопирани. Затова най-често няма и съществена разлика между преценките или аксиологическите санкции и възмездия, които се полагат на чуждите врагове, или на ближните предатели.

Ако напълно разумно разсъждаваме за, но и безкомпромисно оценяваме всичко, което се е случило през последния четвърт век на злощастното ни Отечество, трябва да кажем/пишем, че пред потресаващите руини на държавата или разпада на обществото, пред ужасната съдба на народа ни и т.н., не бива да твърдим, че са ни управлявали напълно нормални, достойни и почтени хора, а че на власт са били и продължават да бъдат *вандали* по дух и нагласа, които не се съобразяват с нищо хуманно и демократично, за които народните въжделения, културните светини и традиции не значат почти нищо. Ако вместо според Конституцията или *истинските* закони, държавата и обществото се движат съгласно волунтаризма, капризите и авторитаризма на своите управници, но и осигуряват само техните интереси и придобивки, какво друго е това освен вандализъм? След като социалните неравенства и несправедливости растат безпрепятствено и неудържимо, нима може да се говори, че държавата не се

управлява от вандали по нагласа? Защото само вандали могат да хвърлят собствения си народ в мизерия, нищета, безперспективност, отчаяние, духовна или физическа деградация във всички сфери на живота. Стига ни само да погледнем към и да се замислим за духовното падение и културното оскотяване, или за здравния статус на огромни маси от народа, за да се убедим напълно, че политическият вандализъм не се „подвизава” само на думи, а действа кошмарно. Защото само вандали могат да доведат собствения си народ до просешка тояга, хроничен глад, бум на всякакви болести, духовна глухота и слепота за истинските ценности. Колкото и каквито впечатляващи етикети да си лепят; колкото и каквито признания и величаения да си осигуряват чрез принуда и заради раболепничене, сервилност и страх; колкото и да се възхищават (в собствените си очи и преценки), такива властници и управници не заслужават друга оценка освен сигурно очакващото ги клеймо на вандали. Единствено вандалите могат да се възторгват и наслаждават на пораженията и опустошенията, които са нанесли на държавата и обществото, приписвайки ги на враговете си. Само те могат да са невъзмутими, непритеснени от злостворствата, които са причинили. Само те могат да изпитват неимоверно и потресаващо задоволство от способностите си да прекършат хиляди или милиони човешки съдби, да обезправят и обезчовечат маси. Единствено вандали могат да се дивят и радват на своите нарцистични склонности или обременености, заради които всички други човешки същества изглеждат незначителни, маловажни, ненужни и излишни за техните „велики” персонални/исторически планове. А в продължение на повече от четвърт век пред сетивата на многострадалния ни народ се нижат и подменят разноцветни властници, които не правят нищо друго освен да рушат безнаказано и да грабят пладнешки всичко, което народът десетилетия е създавал. Защото само вандали могат да доведат своята държава или собственото си общество до такава умопобъркваща разруха и преднамерено унищожение, а и да запокитят съдбините на народа си в бездънните пропасти на техните вечно ненаситни властови лакомии. Да се превърне спокойствието и сигурността на гражданите в историческо и ежедневно безпокойство и отчаяние, или в несигурност за утрешния ден е симптом на вандализъм, който не се съобразява с никакви духовни ценности, прагове на психична поносимост. Защото непрестанното треперене и постоянният страх от всичко и всекиго са част от органиката, феноменологията, последствие от вакханалиите

или разгула на вандализма. Да се върне една държава и едно стопанство от висини, до които са достигнали, и които са измерими с космически изследвания и високи, ядрени технологии, до низините на примитивно, едвам съществуващо, скърцащо непрестанно производство и потребление, не е нищо друго, освен отражение или неизбежно следствие от вандалски манталитети. Да се отнеме поминъка и да се обезлюдят села и градове, да затворят врати и хлопнат кепенците на духовните средища или огнища – читалища, кино- и театрални салони – не е нищо друго освен вилнеене и беснееене на вандалски дух и усмъртяване на живота. Да се обезверят и отчаят хората, да мразят и ненавиждат всичко, свързано с политиката, е възможно, реално само при господството на властници, които са вандали по природа, независимо от факта, че те могат непрестанно да се кичат с признаците на демократите. Да се отнемат – законово и незаконно – гражданските права и свободи на огромни човешки маси и те да се превърнат в безропотни и окаяни роби на новите (постмодерни и неолиберално скроени по манталитети и маниери) робовладелци е форма на исторически, политически, социален или аморален вандализъм, който е изгубил всякаква мяра. Никой друг освен политически вандали не е способен да превърне една китна и плодородна територия в запустяло или буренясало пространство, да сведе една поликултурна аграрна сфера до брояща се само на пръстите на едната ръка монокултурна продукция. Кой освен вандалите е способен да превърне едно стопанство, което е покривало нуждите на няколкократно по-голямо население от това на собствената си държава, в принудителен импортен субект на продукциите от страни, които някога са били след него? Кой освен властници-вандали може за четвърт век да прокуди извън границите на собствената му родина повече и от четвърт от населението на опосканата (от тях) държава? Може ли другояче да се квалифицират такива управници, които извършват истински погроми в науката, културата, изкуството, просветата и образованието, за да оставят след своите господства огромна неграмотност, безкултурие и силно опошлени вкусове? Единствено вандали могат да преследват, издевателстват и унищожават своите реални и мними противници по начини, със средства, които никой разумен човек не би приел. Нима възкресението на прийоми и оръдия на средновековната инквизиция в условията на постмодернизъм, а и неолиберализъм могат да говорят за друго освен за вандализъм! Само вандали могат да разграбват и унищожават без всякаква свян и без никакви

морални угризения онова, което народът, държавата или обществото са трупали с векове. Единствено вандали могат да опустошат до такава степен и форма духовността в социума, да насядат повсеместен и дълготраен страх и ужас, отчаяние и безпомощност сред хората, които в своето нещастие не виждат друг начин освен тотална алиенация, пълно изолиране и херметизиране в собствения жизнен свят, който се крепи сякаш на косъм. Тъкмо затова има всички основания да се твърди, че политическият вандализъм е най-отпред, че той води напето колоната на всички (следващи го по петите) форми на вандализъм, безпрепятствено проникващи и властващи в жизнения свят на днешните хора. Той сякаш е злият демон и гибелната перспектива за държавата, обществото и нацията, понеже никой досега не е доказал, че може успешно да го възпре, ограничи и отстрани, а – точно обратното, – огромната част от днешните, домораслите ни нови демократични политици са като че ли обладани и подчинени на неговия мефистофелски дух и маниер.

. Историческият и житейският патос на съвременните разумни и порядъчни хора е дотолкова объркан, унил и угнетен, че не може да схване в пълната им цялост и значимост всички аспекти и прояви на политическия вандализъм в тяхното всекидневие, нито да отчете съотношенията или взаимодействията между всевъзможните елементи на цялата „палитра” от типологичните му модуси, които здраво са обсебили техния живот.

Съвременният човек е поставен на огромни изкушения и изпитания кои от всички, прекалено разнородни и многолики, въплъщения на политическия вандализъм може да опознае, проумее, да оцени цялостно, а и да им намери противодействащи стратегии. Защото цялото пъстроцветие и разнообразие на всевъзможните типологични модалности на политическия вандализъм внезапно (или за доста продължително време) му се струпват на главата, обсебват, а и не напускат мисълта и чувствата му, подкопават, или взривяват смисловите и ценностните устои на жизнения му свят, оказал се пред страшни и коварни предизвикателства, за които той невинно, а и недостатъчно е подготвен. Това също е една от фундаменталните референции на вандализма – да е толкова *неочакван* и *шокиращ* по своите форми, степени, мащаби и ефекти, че да не дава никакви шансове на човешкия разсъдък спокойно, навременно да го проумее и да му реагира по подходящи начини, които да смаят максимално всички

негови зловредни поражения. Защото в историята и обществената практика, и в жизнените съдби на хората се случват тъкмо противоположни неща: хората се оказват изненадани, неочаквано връхлетени, но и съвършено безпомощни да окажат ефективни съпротиви на вандалските покушения, поради което не само историческият или всекидневният им житейски опит и имунитет се оказват застрашени, или бързо рухващи, а всичко се развива с такава зашеметяваща, дори световъртежна скорост, размиваща се цветност и озадачаваща фигуралност, че не може да се схване достатъчно бързо, лесно, прецизно от объркания житейски разсъдък. Такава сложна и противоречива ситуация винаги отвежда и до появата, и до царуването на всевъзможни опции на *еклектизма* и *релативизма* в историите или тълкуванията за онова, което се случва в жизнените светове на засегнатите от вандализма лица и групи. Вандализмът не само елиминира, той преди това драстично и драматично префасонира оценъчните критерий, логики, техники и практики на хората, ставащи негови „жертви”. Той с дивашки, варварски, нецивилизовани похвати алхимично смесва отварите на всякакви ценности и норми, стига те да обещават изнамиране на еликсира за успехите му.

Вандализмът неистово твори и дава пътни карти за историческите приключения и житейските митарства на особен тип *виктимологични* настроения и нагласи в хората. Последните винаги са свързани с крайно драматични душевни страдания и изповеди, с прекалено болезнени преживявания и наранявания, със солидни и понякога оставящи завинаги свои следи травми, от които субектите им трудно и рядко могат да се спасят.

Подобна тежка, трудно поносима картина виждаме днес и в нашето отечество, в което огромни човешки маси са загубили всякаква надежда и вяра, че нещата могат да се оправят; че обществото и държавата могат да се върнат в правия път, да се измъкнат от капаните на демагогията и вандализма, които са базови качества на властниците им; а, вместо това, непрестанно живеят с чувствата или убежденията, че са невинни жертви.

По една, като че ли вечна или неизтребима, историческа инерция политическият вандализъм бележи огромни и трудно поносими демографски бумове на своите популации в смутни, буреносни, преломни исторически времена и в общества, които радикално се преобразяват и преобразуват; в които старото и новото се „хващат за гушите” и безпощадно воюват до сетна капка кръв за своите смислови и ценностни сакралности.

В такова „време разделно“ и трансформиращо се, преобръщащо се наопаки общество днес живеят и българите, заради което и политическият вандализъм се оказва не само неизбежен, но и прекалено чест гост, дори и жесток хазяин в житейската им орис. Когато пред сетивата на съвременниците държавата се осквернява и разрушава, безнаказано се ограбва, а и превръща в съучастник на злочинствата над обществото и народа, няма как темата за вандализма да бъде оставена „пред вратата“ на подобни коментарии. Когато една минала история бива тотално, а и безцеремонно, кощунствено и арогантно дискредитирана и развенчавана, а нейните отрицатели и палачи изпадат в еуфория от своите безчинства и вакханалии, няма как сюжетът за вандализма да се окаже ненужен. Когато настоящето е едновременно *всичко и нищо*, понеже човек се бори единствено за оцеляване в изключително стеснен времеви хоризонт, но, заедно с това, не може да се надява на много или даже на нищо сигурно в пулсиращото време и в ограниченото си битие, тогава миналото и бъдещето губят напълно смисъл и ценност за подложените на разнородни волунтаристични интервенции и многолики вакханалии човешки същества. А постмодерността и хегемонията на неолиберализма ни предлагат и вкарват именно в тези *прокрустови ложета*, в които трите измерения на времето се разтягат или свиват единствено според моментните капризи и извратените съзнания на конюнктурните господари на положението, на диктаторите на агонизиращия непрекъснато миг на битие, което е рожба не на човека, който го живее, а изрод от фантазмагориите на някой друг, за когото другите човешки същества нямат никаква, или имат инструментална ценност.

Новият световен ред и предизвиканата, и дори фаворизираната от него *глобална анархия*, за която пишат редица почтени и изтъкнати мислители на нашето време, не са нищо повече от прикрития и безогледна демонстрации на геополитическия вандализъм, чиито покушения и опустошения ескалиращо нарастват с всеки ден и даже с всеки час.

Когато политическата меркантилност, моралната нечистоплътност и властническият цинизъм нямат граници или мощни прегради, а вилнеят безпределно, неуморно, сеейки омраза и ненавист, вражди и кръвопролития (в прекия и преносния смисъл), не е възможно нормални, разумни и почтени граждани да премълчават наличието и волунтаризмите, вакханалиите или потресаващите „жертвоприношения“ на вандализма. Ако човешкият живот вече няма солидна цена, а се превръща в

ежедневна или основна историческа валута, във властова монета, чрез която се купуват/продават всевъзможни идеологически химери, политически илюзии, или управленчески безразсъдства, тогава нито политическият вандализъм може да се отрича, нито пък нечестно да се прикрива, защото истинските му ликове и деяния все някъде, някога и от някого силно се издават.

За повече от четвърт век многострадалният ни народ преживя и изтърпя толкова много безумия, злочестия и злощастия, че е основателно и справедливо да се твърди, че той е попаднал и животува във време и общество, което са *вандалски* по същността си. А това не е изненадващо, защото най-красноречивото или безспорното доказателство за присъствието и господството на политическия вандализъм е осезаемото прокуждане, болезненото изгнание, ясно осъзнатата или подсъзнателно тормозещата човека мисъл, че нещо в живота му не върви в нужната посока, защото *Човецината* въобще отсъства. Именно тя – Човецината – е единствената бариера и най-сигурният противник на всичко, която по някакъв начин е пряко или косвено обвързано с политическия вандализъм. И щом като тя осезаемо липсва, след като нейните силуети и въздействия не присъстват в духовния и практическия мир на човека, всички бариери са вдигнати за вандализма, а всички територии могат лесно, бързо да се превърнат в негово *жизнено пространство*. В такова време и общество няма прегради за стихии, гибелната напаст на вандализма. Най-лошото и най-страшното е, че свърхполитизацията и идеологизацията на всичко в обществото водят до колосални ерупции на всевъзможни форми на вандализма в публичния/частния живот на нашите съвременници, а техните сенки и отгласи ще се отразят на битността, битийността, светогледа и начина на живот и на бъдните поколения.

Вандализмът е от онези няколко (прекалено странни) феномена или термина, за които обикновено всекидневният човешки разсъдък е абсолютно твърдо убеден, че отлично знае и разбира *какво именно* се спотайва в тяхната етимология. За простосмъртните (твърде далечни на философските размишления и интерпретации) хора вандализмът е органично свързан с нещо крайно нецивилизовано, арогантно и брутално, което, на всичко отгоре, крие своите исторически и социални корени в някаква, много далечна от нашата съвременност, архаична и примитивна социална менталност или прагматика, която е и на светлинни години от телеологията и

паксеологията на възпитания човек. Той се представя за „обратна страна” на възпитанието, сякаш че няма нищо общо със социализацията или с интериоризацията на нравствените ценности и норми в социума; че е обърнал гръб на и афишира презрение към високите и благородни човешки идеали, или поне че е забележим дефект на образователните и възпитателните институции и пр. А това е така, понеже неговата етиология и феноменология по никой начин не могат да се поместят в рамките и ценностно-нормативните кодекси на обществено-приемливото, морално порядъчното присъствие и проявление на човека, нито да се синхронизират с универсалните и изглеждащи като вековечни общочовешки нравствени принципи и пр.

Днес всеки нормален, полуграмотен човек знае, че вандализмът е символ и въплъщение на нецивилизованост, безкултурие, духовна осакатеност и морална деградация, триумф на безчовечието или на тотална липса на нравствена съвест в adeptите му. Не всеки човек обаче може да види, прозре и осмисли неговите съвременни коварства и притворства, разнообразните маски и репертоари, с които той гастролира в живота му. Още по-трудно за съвременния човек е да проумее, че външното лустро на развития и привидно цивилизован обществен, политически, икономически, социален или културен живот може да крие в своите гънки и пазви неочаквани и огромни вандалски атрибути, които само при по-сложни, екстремални моменти и кризисни ситуации показват зъби. Това обстоятелство неизбежно води и до специфични оптически илюзии, според които дори пълноводното и пълнокръвното вандалско проявление не се забелязва отчетливо.

Вандализмът създава особен смислов далтонизъм, пък и оценъчен астигматизъм, според които той е винаги роден и присъщ на някакво *чуждо* и много *далечно минало*, а не може да бъде рожба или приемливо оръдие, които притежават съвременен произход. В този ракурс неговите иконографии и интерпретации винаги се обзавеждат с притеснителните и отблъскващите гарнитури на нещо *атавистично, архаично, примитивно*. Успокоенията или заблудите, че съвременните хора живеят в цивилизовани държави и общества, много бързо се разсейват и разобличават, щом на хоризонта се появят кошмарните признаци и силуети на опасности, които предвещават огромни беди за хората. Именно това обаче се случва на границата между XX-я и XXI-я век, която е изпъстрена и обсипана с неимоверно количество и особено качество на

историческите драматизми. След няколко десетилетия на историческа летаргия и спокойно, мирно обществено съществуване, изведнъж историята бива разтресена и човечеството потресено от пришествията и възшествията към „троновете” на властта от отделни или групирани вандали. Малко са тези, които са очаквали такива драматични, а и потресаващи преобразувания. Още повече, че никой нормален, благоразумен и почтен човек не смята вандализма за символ, оръдие, постижение, арена/сцена на хуманни идеи и прогресивни (по дух) дела, а единствено за знак и средство на безчовечието и на чудовищното в човешката натура. За него вандализмът е олицетворение на пълнокръвното осъществяване на всичко най-тъмно в човешката природа, а и на неговата животинска инстинктивност, на скотското усещане и на дивашкото отношение към всичко, излизащо отвъд нейните потребности. Противоестественото, чудовищното, инферналното, демоничното, сатанинското и тератологичното се все отделни брънки от прекалено дългата, но и неимоверно кошмарната верига на пребогатата история, а и на опустошителната феноменология на вандализма. Там, където Човекът се губи, а нечовешкото господства, винаги Чудовищността придобива особени бонификации за своите пришествия в и изстъпления над човешкия живот; просто защото тя е вечният антипод или антагонист на всичко, събрано в Човечността.

Привикнал към спокоен, а донякъде и уреден живот, съвременният, особено западният или американският гражданин е склонен да търси и намира източниците и разковничето на вандализма в отвъдни на неговите времена и обществени хомеостазиси, в които царстват съвършено други ценностно-нормативни катехизиси и странни порядки. Дълбоко вкорененият, но и прораснал исторически предразсъдък на европоцентристкия цинизъм, или на проевропейската перверзия, че вандализмът няма нищо общо (по генетическа, смислова, субстанциална, екзистенциална и функционална линия) с европейското, е колосална заблуда, а и преднамерено рециклиран трафарет за фалшификации на същинската история за произхода и същността, за мисията и триумфите на вандализма. Реално погледнато, *вандализмът е чистокръвно европейско творение и постижение*, за което обаче са исторически изобретени и културно натрапени твърде много неистини, които да отвличат вниманието, мисълта или преценката от заслужаващите го присъди. В редица отношения той прилича и на друго

европейско-цивилизационно произведение – *расизма*, който обикновено също не се коментира откъм неговия произход и функция. Затова не е изненадващо, че твърде често двата феномена се движат и в една компания, взаимно се подкрепят и често се възхищават, или завиждат на постиженията на другия, понеже вандализмът е невъзможен без ревност, завист и гняв към успехите на другите, нито без всевъзможни комплекси, които прикриват (или разкриват) истинското му его. Няма вандал, който да не е расист, ксенофоб или сегрегационист по душа и по деяния! Този трафарет не е прашасял реквизит от пребогатите колекции и фондове на Музея на историята и културата на човечеството. А той е важен инструмент и на днешната власт. Настървението и неистовството, с които Западът разрушава и ограбва, съсипва и дори унижава цели източно- или централно-европейски държави, общества и култури, не са нищо друго освен (опакваните в целофана на идеологемите) политически вандализми. Как другояче да квалифицираме, освен като вандалско високомерие или самозабравяне, западноевропейската неистовост обединена Европа да се движи на различни скорости, което си е фактически, макар гласно неизказано, разделение на народите, общества, държавите и културите според тяхната териториална и цивилизационна дислоцираност, и според волунтаристичните критерии за оценки на качествата на човешкия материал. Как иначе да оценим стремежите и опитите на западния свят да наложи тотално своите ценности и интереси, без да се съобразява с нуждите и традициите на другите народи! Нима превръщането на огромни човешки масиви в аморфна и покорна, смирена и тотално контролирана, политически и идеологически манипулирана *биомаса* не е симптом или резултат от присъствието и влиянието на вандалски по духа си визионерства, за които човекът (като род, вид и индивид) е ценен само като суровина за проектите им.

Когато днес разпалено се говори за различното таксуване на човешкия материал на Запада и Изтока (спрямо храните и цените, които се плащат за тях), няма как да подминем и темата за сравненията между подобни актове и вандалските им проекции. Защото единствено вандалите не гледат на другите човешки същества като на равноправни и равностойни личности, а само като на нещо, което може и да се третира всячески. Това, че други общества и народи заслужват великодушието да консумират само огризките от богатите трапези на западноевропейски страни и нации, не е ново

под слънцето. То е прекалено дълга и много брадясала традиция в европейската/световната история. Маниакалността на оксидентализма, че е нещо повече, но и че трябва да господства не само в Стария и Новия свят, а и над целия глобус, над човечеството е прекалено стара. Перверзията и цинизмът на Западна Европа се разобличават в двойственото отношение към предсказанията на любимия й Кант, понеже нейните граждани не желаят да споделят на равни основания благата с другите обитатели на Стария континент и прославената цивилизация, а и не се отказват да грабят и издевателстват над останалите народи. Формално и гръмогласно славословейки за *категоричния императив* на гениалния мислител, евроатлантическите съюзници всячески обезсилват практическите му действия. Същото става и по отношение на бленуваната от него мечта за *вечния мир*, понеже в глобалният свят, „отворения пазар” и „отворените общества” непрекъснато ескалират, а и се мултиплицират всевъзможни (социални, политически, военни) конфликти и войни. Днешните миролюбци, носители и защитници на миролюбиви и демократични каузи и трансформации не се различават (по крайните ефекти на делата си) от старите вандали. Мироопазващите и мироналагащите акции по резултатите, следите си досущ приличат на вандалски покушения, опустошения, пред които хуманизмът и демокрацията немеят. В историческо време и в общества, които шумно и натрапчиво декларираат, че са приели и отстояват великите хуманистични аксиологически ориентири и критерии на Кант, че вместо формационни, трябва да се зачитат само цивилизационните принципи и норми, историческите реалности и всекидневните нрави непрестанно възпроизвеждат техните пълни, потресаващи отрицания, а и доказват цялата историческа бутафория на политическите театри, които усърдно се подготвят и изобилно се разиграват пред публиките. За пример да си спомним общата, пък и непредизвикана с нищо западна война срещу Югославия, разпарчетосването, превръщането на тази федерация в малки, кръвожадно враждуващи територии и народи, които продължават злостно да се насъскват от Запада. Древният римски принцип „Разделяй и владей” не е забравен от днешните управници. Неслучайно европейският Запад толерира или фаворизира страни, общества и култури, които попадат в рамките на някогашната Римска империя, а и счита другите за варвари.

За да прикрият своите безумства и престъпления, днешните „цивилизовани“ вандали се стараят и опитват да заметат и отрекат истините за генезиса и ролята на вандализма в европейската история и в цивилизационната съкровищница на западния свят. В крайна сметка, ако безпристрастно съдим и обективно мислим, неизбежно ще констатираме, че и историята на Западна Европа е преизпълнена с вандалски актове, погроми. Нали не източно-европейски държави и култури, а люлката на агонизиращата Римска империя иска помощ от автентичните вандали, прехвърлящи се от Египет и правещи всевъзможни престъпления и грабежи, естествено, предварително договорени и с Рим! И този вандализъм не опира само до историческата поява и шествията по Западна Европа и в Африка на племената на истинските вандали, защото той има своите кристализации и проекции и в една, прекалено дълга, поредица от потресаващи престъпления, които западният свят с неговия вандализъм е извършил спрямо останалото човечество. В крайна сметка, ако си сложим ръка на сърцето или с чиста съвест, т.е. безпристрастно пресметнем, ще видим, че между вандалските изстъпления и тези на инспирираните и толерираните от Запада кръстоносни походи (в миналото и днес) няма големи разлики. Не в източните територии, цивилизации или култури се родиха, а и отгледаха Светата инквизиция; или фашизмът и нацизмът, с техните ужасяващи мракобесия, или кошмарни вандализми, взели десетки милиони невинни жертви само за две десетилетия, а пък и които за компенсация, за да си измият кървавите ръце и гузните съвести, измислиха и завещаха на своите наследници и декларативни противници да разиграват със страст политико-идеологическите водевили за родствата/сходствата между фашизма и комунизма, между нацизма и болшеvizма. Да не забравяме, че рожденото място и люлката на подобни идеологии и митологии бяха САЩ, считани от много народи за вандали, които безцеремонно и брутално, или перфидно, пък и неотстъпно ограбват целия свят.

И днес, когато всевъзможни ново-излюпени квазидемократи се прехласват по и с всички сили натрапват евроатлантическите ценности или визии, трябва да се замислим дали това декретиране на аксиологически йерархии в глобалния свят не е вандализъм, защото само вандалите искат и правят всичко, за да може техните ценности да са върха.

Западноевропейския (меркантилен и безскрупулен) разсъдък е имал достатъчно историческо време и културно пространство, за да скрие следите на истините за този си

принос. Затова всеки съвременник вярва или е убеден, че попълзновенията и покушенията на вандализма в жизнения му свят винаги са някакъв отглас и кошмарен проблясък на нещо от мрачното и зловещо историческо минало, което той не приема изобщо, но пък и което изобщо няма никакви родствени връзки и с европейската цивилизация. Макар да е поставена исторически на колене, да е слаба и ограничена, европоцентристката мегаломания все още не е станала реквизит на историческата памет или забрава. Тази специфична и обикновено циментирана представа много лесно и бързо може да се трансформира и експлоатира за съвременни нужди и интереси, коварни проекти и дела. Това най-често става в идеологически и политически визии, логики, техники и практики, които охотно купуват/продават всевъзможни „екстри“ и „шир-потребии“ за генезиса, природата, феноменологията, пък и за функционалността на политическия вандализъм. Затова няма политически и идеологически дискурси, в които той да е *persona non grata*, където за него да няма резервирани места, гарантирани роли във властови сценографии. Така обикновено се случва и в нашето бурно съвремие, когато вандализмът се открива или целенасочено се вменява определено на „чуждата“ – политическа, идеологическа, социална, расова, етническа, конфесионално, морална, естетическа и пр. – идентичност. А съвременната постмодерно форматирана, но и неолиберално „обяздена“ рационална ирационалност или ирационализирана рационалност се оказват твърде гостоприемни „ханове“ и приюти за пребиваване на вандализма в разнородни и многолики наративи, при което истинската същност на този феномен се прикрива зад безобразни или съвършено чужди изображения, но и използва некоректни дефиниции за своята легитимация.

Вандализмът неизбежно повдига въпроса за *мярата* на своето присъствие в публичния и частния живот на човешките същества, защото е органично свързан с пренебрежението и преминаването отвъд конкретни социално и морално валидизирани рамки. Той не може никога да бъде описван и тълкуван като „златно сечение“, понеже винаги е особен символ и практическо възплъщение на нещо неординерно, неестествено, екстремално, рядко срещано, чувано и виждано в историчността/всекидневността на хората. Той винаги е неоспорим симптом за тежки или злокачествени патологии в обществото, политиката, икономиката, културата и социалната сфера, засягащи живота на народите. Само държави и общества, които

нямат никакъв или притежават много отслабен имунитет за хуманизма и истинската демокрация, са гостоприемни за вандалските визити, независимо от перченето на техните елити, или властници, че са еталон на демокрация. А това особено нагледно проличава и в преходната орисия на нашето скъпо Отечество.

Това обстоятелство съвсем не означава, че вандализмът е съвършено чужд и към всички релативизми и еkleктизми, отнасящи се до неговите описания, но и тълкувания. Тъкмо защото води *двойствен живот* – едновременно изглеждащ като съвсем прозрачен, но и съвършено, или недостатъчно познат в неговите тъмни и страшни детайли, – вандализмът е доста аморфен и способен да приюти (под своята семантична и оценъчна стряха) всякакви (напълно основателни, или съвършено безпочвени) предположения и съждения за своята автентична и привидно автономна същност, специфика, а и мисия; в т.ч. и да бъде „декориран” с всевъзможни етикети, или дефинитивни присъди от хората. Въпреки тази разлятост на представите и трактовките за неговата природа и функционалност, той пребивава и се подвизава едва ли не в доста *еднотипни* смислови силуети. Затова и повечето хора смятат за пределно ясно, или подразбиращо се съдържащото се в този одиозен и опасен феномен, а и в терминологията, която краси неговите маршове. Когато и да попитате дали има затруднения с дефиницията за вандализма, моментално ще сметне, че се подигравате с и недооценявате правилно неговите умствени качества. А такъв експеримент винаги е поредното доказателство, че най-сложните неща обикновено се представят и считат (от житейския разсъдък) като доста лесни и прости обекти.

Мислен, представян и тълкуван по този начин, вандализмът се оказва своеобразен апотеоз, крайна степен, висша форма на всичко, което е отвъдно на Нравствеността. Той е пряка или опосредствана, превърната форма на крайностите на аморализма. Затова е символ и въплъщение на тоталното отрицание, на безкомпромисното прокуждане на моралната мотивация и активност на добродетелното, спазващо социалните норми и ценности, човешко същество, което губи своя човешки лик, когато е обсебено от него.

Свалени от „Менделеевата таблица” на нравствено-етическите категории, всички фундаментално значими термини, касаещи неговите феноменологии, рязко променят смисловата си валенция, „сбогуват” се със задължителното им значение и с

практическата им роля, която следва да играят в мисленето и поведението на моралните хора.

От тази гледна точка, вандализмът не само не подкрепя и не утвърждава, а ерозира, дискредитира *деонтологичния* статус и патос на човека, който се изисква в дадени (нормални, банални или кризисни, екстремални, всекидневни и исторически) ситуации. Той е обратното лице на истинското нравствено *чувство за дълг*, което е производно от и съпровождащо нормалното човешко отношение и поведение към другия участник в конкретния казус, възприемайки го като равноправно и самоценно човешко същество.

Вандализмът няма нищо общо и с *чувството за съвест*, със зачитане на честта и достойнството на другия човек, освен това че реално представлява директно, но и флагрантно покушение, а дори и нерядко брутално, или умопотресаващо извращение с тях. Той не зачита и автономността, автентичността, свободата и правата на другия човек, което е фактически предусловие или фундаментална опора за истинската нравственост.

По някаква (странна и непонятна за масовото съзнание, за житейския разсъдък и предразсъдък) причина вандализмът се оказва не само *аморален*, но и крайно *неестетичен феномен*. Той винаги се асоциира с поведенческа грубост, недодяланост, бруталност и арогантност, които не се поместват изобщо в дефинициите за добрите обноси. Вместо благородство и духовна извисеност, неговите представители демонстрират безгранична низост и пошлост, духовно падение и аморална извратеност, социален канибализъм и душевна безчувственост към всичко онова, което не засяга техните интереси. Като че ли в масовата психика и общественото съзнание не битуват трактовки за него, според които той е впечатляващ, нагледен пример за финес, изисканост и обаятелност на неговите присъствия и проявления в публичния, или пък в частния живот на хората. Дори вулгарността и цинизмът, които хората обикновено подозират и откриват в него, не се асоциират с висока интелектуална дарба, способна изкусно да завоалира и скрива истинските намерения и деяния на своя притежател, а с тяхното безпрепятствено и непосредствено изражение в постъпките на субекта, и то в най-фрапиращите им контури. Тази безцеремонност на публично депозираното мислене и поведение е много странна, понеже е свързана с трудно обяснима изолация и

херметизация на субекта ѝ от другите. Не случайно социалният или политическият „аутизъм“ са важни щрихи от портрета на всеки политически вандализъм, независимо в коя епоха, в кой тип общество пребивава.

Независимо от характера и спецификите на морално-етическите възгледи и вкусове на неговите (бивши, настоящи и предстоящи) анализатори и тълкуватели, вандализмът неизменно се представя, а пък и обяснява като нещо, което е несъизмеримо с, неподходящо и противоестественно за, конфронтиращо с, престъпващо, грубо погазващо всички онези нравствени светини, които човешките същества трябва да пазят и следват. Той по някакъв непонятен, но очевиден начин се оказва успоредно *във и извън времето*, защото всички хора, от всички епохи и типове общества от конкретен момент в историята или еволюцията на човечеството притежават едва ли не еднакви представи за него. Това придава на този одиозен феномен странен и мощен семантичен и оценъчен *ореол*, който (със своя неимоверно силен и траен блясък) заслепява и отклонява взора на мисълта към истината за неговата дълбока, автентична, а също и многопластова същност. Затова морално-етическата рефлексия на обикновените хора трудно се ориентира в неговите лабиринти и още по-трудно може да предприеме ефикасни действия срещу него. А това не означава, че простосмъртните не хранят всевъзможни заблуди за вандализма.

В масовото съзнание, в житейския разсъдък или предразсъдък винаги господства известна безгранична самоувереност, а дори и самонадеяност, че феномените на вандализма са неимоверно ясни и даже прозрачни, че са лесно уловими и бързо разшифровани, неизискващи кой знае колко знания и умения, нито богат житейски опит на човека. Подобна умствена нагласа и оценъчна вяра го правят твърде коварен, но дори и опасен.

В историческите и социокултурните трафаретни представи и тълкувания вандализмът се подвизава като преимуществено материално-веществен акт на разкриване на недоразвита, незряла и силно дефектирала (по различни причини) човешка душевност. Първоначалните срещи и сблъсъци с неговите „геройства“ винаги смущават или дори изумяват с материалните форми, степени, равнища и последици на проявленията му, а едва след това се задават и объркано нижат размислите за духовните му недра и основи.

По някаква – изглеждаща доста натрапчиво като вековечна, но и съвършено необяснима – инерция или традиция, идваща от незапомнени времена и общества, вандализмът неизменно се възприема и оценява като жестоко *скаран и със съвременността*, която по прекалено неясни причини, или съображения му дава понякога време, място и роля да се изяви в нейната историчност и всекидневност, и да изненада с нещо хората. Това изумително „гостоприемство” и тази безнаказаност на гастролите на вандализма в съвременността обикновено не предизвикват сериозна и настойчива мисловна реакция, която да изправи на подсъдимата скамейка, да проведе щателна и комплексна дисекция на всичко, свързано с генеалогията, етиологията и феноменологията на вандализма, а и в крайна сметка публично да произнесе съответна осъдителна присъда, която да го направи от този момент насетне нежелан, неспособен да се завърне в настоящето феномен. Така изглежда, че никой и нищо не са в състояние веднъж завинаги да тръшнат вратата под или пред носа на вандализма, и той да се окаже (от този момент) *persona non grata*. Сякаш той е напълно свободен и неограничен, абсолютно независим и непокорен спрямо всички прескрипции и ригоризми, които дадено време и общество видимо лансират. По всичко изглежда, че вандализмът е от онези, прекалено малко на брой, заедно с това и неимоверно причудливи, социокултурни феномени, които, независимо и въпреки безбройните посегателства, поражения, щети или вреди, нанасяни невъзмутимо от тях, се оказват изцяло свободни в своето митарство и властване в жизнените светове на хората. Колкото и да бъде осъждан, заклеймяван и даже дамгосван, той преминава през всички ограждения и препятствия, не се съобразява с никакви дисциплинарни устави и социални порядъци, нито желае да се помества в някакви рамки на подчинение и смирение. Колкото и да бъде нежелан, или прокуждан, в крайна сметка, щом настъпят „звездните мигове” и удобни обстоятелства за неговите похождения и вакханалии, вандализмът се оказва много по-силен и по-властен от всичко, което си въобразява, че може да го спре. Освен това, масовото съзнание изобщо не се терзае с въпросите за биографията на този одиозен феномен, нито за подробностите, нито за превратностите в неговата еволюция. За обикновените човешки създания или съзнания той като че ли е нещо извънвременно. В покоите на всекидневния разсъдък историята и мистерията на вандализма сякаш не притежават конкретна историческа *рождена и смъртна дата*, поради което изглеждат

като вековечни, неизменни, а и неразделни спътници на човечеството в еволюцията му. Освен това, по някакви доста неясни причини асоциациите за смисъла и значението на вандализма се насочват едва ли не с някакъв необясним, но и неотменим *автоматизъм* към нещо, което притежава сигурен *неевропейски* или определено азиатски произход. Както вече видяхме, разбрахме, това се прави с определени дискретни цели и средства. Днес например, много се пише/говори за варварските изстъпления на муджахедините, разрушаващи знаменити паметници, обаче се премълчава за вандализма за американци или западно-европейци, които ограбиха и изкупили музейните съкровищници на Ирак. Затова и днешните западни вандали не се отличават (реално) много от своите източни ипостаси, независимо от безспирното им отграничаване и прикриване на същността им, а тази възможност като че ли създава известно успокоение и дори извинения за политическите волунтаризми и злодеяния, понеже измества фокуса на вниманието и преценките към другости/чуждости и сменя отговорността и вината от истинските й субекти. Сега например мишена на политическа шумотевица и медийна олелия е потенциалният вандализъм и варваризъм на прииждащите в Европа *бежански вълни*, а в същото време тотално се прикрива и премълчава *вандализмът на западните властници* и олигархии, които брутално погазват всички (международни или национални) законови рамки, за да улеснят и ускорят трансферите на бежански маси, необходими за коварните им сценарии, и които чрез тези вълни подкопават и съсипват социалните държави в целия континент.

Политическият вандализъм протяга и хваща здраво в своите мръсни и смъртоносни лапи историческата *памет* на различни индивиди, по-големи или по-малки социални общности, или дори тези на цялото общество. Той неистово се възторгва от безумията или публично, безсрамно се възхищава от арогантните и дори циничните пакостничества на своите субекти, които не спират да светотатстват и поругават места на паметта, безнаказано да кошунстват, или да се гаврят със спомените на отделни, по-стари поколения, въплътени в исторически паметници и мемориали. В нашия, прекалено злополучен и дълготраен преход към демокрация народът също става неволен, пък и пряк свидетел на всевъзможни безсрамия и отвратителни публични акции, които, закриляни от ново изпечените демократи, лица или групи провеждат, за да променят дизайна, или да нанесат отделни поражения, даже и напълно да разрушат

емблематични мемориали. Ако това е едната – директната, грубата, бруталната – страна на политическия вандализъм спрямо историческата памет, другата – опосредстваната, меката, тази с кадифените ръкавици, дискретната – е органично свързана с покушения или поражения на паметта чрез посредничеството на различни видове закони, които радикално и официално променят пейзажа на позволената и забранената мнемоника; които внасят различни типове корекции в учебните планове и програми, за да „прочистят” учебниците по история или литература от паметта за велики синове и дъщери на българския народ, и за да снижат, или отстранят паметта за мартирологията на светците и мъчениците на националната ни история, а на тяхно място да поставят, или издигнат в ранг лица, или събития, които нямат нищо общо, или пък обективно не заслужават такава огромна почит и признание.

Политическият вандализъм не забравя, не изоставя обаче и *социалното въображение*. Той проявява особен, нездрав, но заедно с това и непрестанен интерес, и опасна активност към символите и материалните олицетворения на историческо и политическо въображение, на идеологическата романтика на своите или чуждите идентичности, като, разбира се, действа по съвършено неравностоен начин спрямо техните проявления. Бруталната или дори официално подкрепената с всевъзможни лустрационни закони и разпоредби забрана да се изповядват и разпространяват принципи, идеали и творения, които ориентират вниманието и интереса на подрастващите, младежта, или на големи човешки маси към духовни върхове в историческото въображение, към политическото визионерство на крупни фигури от националната ни история, които истински се борят и дори жертват за свобода, справедливост, равенство и солидарност сред и за народа, не може да бъде квалифицирана другояче освен като жив вандализъм към въображението.

Политическият вандализъм не прощава и *на езика*, особено на политическите му модификации. От една страна, той всячески репресира и изтезва онези политически езици, които смята за вредни и опасни за неговите интереси и коварни сценарии, като ги превръща в свои безпомощни жертви или в сервилни прислужници, а от друга – така обработените и префасонираните политически езици се оказват склонни и способни на всевъзможни вандализми към онези, за които се отнасят, или които те наказват сурово. Не е случайно, а закономерно обстоятелството, че *езикът на омразата* е част от вечния

лексикон и властови трафарет на вандалския език, който преследва власт на всяка цена. Така в два плана се осъществяват покушенията и пораженията на политическия вандализъм – веднъж върху териториите и властта на политическите езици; втори път – чрез фаворизацията и агресията на похитените и префасонираните, иначе казано, вандализираните езици към всичко, до което те се отнасят, описват, тълкуват, обвиняват или оправдават. Защото *вандализмът на езика* е не по-малко страшен и коварен от *вандализма спрямо езика*, неговите прерогативи и свободи, неговите богатства и функционалности.

**РЕЛАЦИЯТА СЛОВО ВЛАСТ И НЕЙНИЯ ЕТИЧЕСКИ ПРОЧИТ:
МЕЖДУ ВЛАСТТА НА СЛОВОТО И СЛОВОТО НА ВЛАСТТА**

СИЛВИЯ МИНЕВА

СУ "Св. Климент Охридски"

silvia_mineva@abv.bg

**THE RELATION SPEECH POWER AND ITS ETHICAL DISCOURSES
BETWEEN POWER OF SPEECH AND SPEECH OF POWER**

SILVIYA MINEVA

SU "St. Kliment Ohridski"

Abstract

The goal of the article is to offer an ethical discourses on the relation between speech and power. For the purpose, the so-called hate speech or language of hate is analyzed as socio-cultural phenomenon and a tool for exercising social control and power in the context of current practices such as the political correctness, the legal restrictions on freedom of expression and the rhetorics of tolerance.

Keywords: speech, power, language of hate, rhetorics of tolerance, political correctness, moral freedom

Зачестилата употреба на изрази като „език на омразата” и „враждебна реч” в публичния дискурс и официалната, институционализирана реч, огласяни от трибуната на национални медии, е подходящ повод за етически прочит на отношението слово/власт и достатъчно основание настоящото изложение да се фокусира върху неговата проблематичност в контекста на репрезентативността на публичното говорене и стилистиката, доминираща това говорене като стилистика на овластената гледна точка. Тази първа, основна уговорка върви ръка за ръка с още две, които са неизбежни от гл. т. на претенциите за коректност по отношение на всеки текст, за който се очаква да е не само авторски, но и изследователски, т.е. носител на идеи и познание. Затова

като следваща уговорка се налага изричното подчертаване, че етическият прочит на обсъждания феномен изисква специалното разграничаване на етическото му разглеждане от юридическите интерпретации, легализиращи в една или друга степен наличната властова реалност. Разграничаването е необходимо, за да се открие и разбирането за самата етика, на което се основава изложението. То е, че за да бъде нещо повече от само помощна лема на един правен позитивизъм или апология на легализма, етиката трябва да е преди всичко философски рефлексивна, подлагайки на критична оценка актуалното състояние на властта, обществото и техния публичен дискурс. В този контекст формулировката „език на омразата” следва да се разглежда по-скоро като идеологема и инструмент за социално въздействие и контрол, отколкото като етическа диспозиция. Основания за такова разглеждане могат да се открият както в теориите за езика и неговите употреби на класически и модерни философи и изследователи, така и в характерни съвременни езикови практики, налагани методично като официални и публично пропагандирани като единствената морално приемлива езикова реалност.

Трета и последна, но също толкова необходима уговорка е, че тъй като темата не може да се изчерпа в рамките на една статия, нито да се достигнат категорични отговори на поставените в нея въпроси, нейната цел е по-скоро артикулирането на тези въпроси като възможност за обсъждане и размишление върху отношението слово/власт, отколкото претенцията за изтъкване на една отделна аргументация като превъзхождаща многото други.

За начало може да ни послужи една тривиална констатация. Тя е, че не е необходимо да сме непременно филолози или социолингвисти, за да установим, че със средствата на езика отбелязваме и споделяме неща, които са важни за нас в определено време и определено пространство. Сред тези неща традиционно присъстват общественото състояние на хората и спецификата на техния съвместен живот, заради която още Аристотел настоява, че:

„Достатъчен сам по себе си наричаме не този, който сам и самотно живее, а с родителите, и децата, и жените, и изобщо с всички приятели и граждани – понеже по природа човекът е обществено същество”. (Аристотел, 1993:26)

Това твърди Аристотел в глава седма от първа книга на „Никомахова етика”, а в „Политика” редом с така разбраната политичност, той посочва и способността за членоразделна реч като различаваща човека от всяко стадно животно:

„Ясно е, - пише Аристотел - че човек е обществено същество в по-голяма степен от всяка пчела и от всяко стадно животно. Според нас природата не прави нищо напразно, а от живите същества само човекът притежава език... Езикът обаче служи да изразява полезното и вредното, а следователно и справедливото и несправедливото. Това е присъщо на хората за разлика от другите живи същества, че единствено те имат чувство за добро и зло, за справедливо и несправедливо и прочие, а общата приобщеност към тях създава семейството и държавата.”(Аристотел, 1995: 5)

Езикът от това гледище неизбежно отразява състоянието на съвместен живот на хората и характерното за човешкия вид като социален. Нещо повече, от Аристотел насам речта се смята и сочи за фактор на човешката социална реалност с фундаментално значение. Това значение е толкова по-голямо, колкото по-голяма е дистанцията между човек и свят като дистанция между това, което е в нашите глави и външната на тях физическа/фактическа действителност като заобикалящата ги среда или природа. В същата връзка е уместно да се припомни и забелязаното от Е. Касирер, че разликата между езиците е в различните „погледи върху света” и езикът трябва да се разглежда като *energeia*, а не като *ergon*. Според него допускането за заучаването и ползването на езика като механичен процес или само логическа процедура е неприемливо, защото:

„Човешката реч има пред себе си не само универсална логическа, но също така и социална задача, която зависи от специфичните социални условия на една общност.” (Касирер, 1996:202)

Ролята на тези условия ни се разкрива от социалнопсихологическите наблюдения, сочещи, че когато физическата реалност ни изглежда несигурна - а това се случва най-често в ситуации, за които не разполагаме със собствен опит - ние се опираме на социалната реалност като източник на информация и основен ориентир за оценка на дадено действие или за това какво се очаква от нас в такава ситуация. [1] Друго важно наблюдение в същата перспектива ни предлагат социолингвистите, а именно, че във времена на кризи и резки обществени сътресения проличава най-

отчетливо тясната връзка между езика и използването му, от една страна, и социалната власт и нейното осъществяване, от друга. Следователно, състоянието на езика, промените в него ще отразяват и характерното за властовите отношения в социума и режима на тяхното поддържане:

„...чрез своя начин за концептуализация на „действителността“ системата на езика представлява определена гледна точка или интереси, определяйки по този начин значителното въздействие на тази гледна точка върху всеки, изучаващ и използващ даден език.” (Блакар, 1987: 92)

Към това може да се добави, че силата на въздействието чрез езика зависи не само от концептуализацията на света според определена гледна точка и интереси, но и от доверието, от което се нуждаят претендиращите да заемат властови позиции в обществото, т.е. да бъдат негови водачи, на които хората са готови да се подчинят доброволно. Така култивирането на доверие се оказва основна грижа и задача на всеки, впуснал се в надпреварата за лидерство, в която победител може да е само съумяващият да убеди мнозинството от хората да приемат неговите решения на проблемите като свои. А доколкото основен инструмент на убеждаването е езикът, дотолкова култивирането на доверие изисква специфична езикова стратегия, която разчита на речта като средство за манипулация. Нейният манипулативен потенциал има за източник емотивността на словото, от която зависи убеждаващата му сила и възможността хората да бъдат накарани да повярват, защото онова, което оставя най-трайна следа в съзнанието са образите, респ. имената - названията, с които те са идентифицирани, а не описанията и обясненията. Думите в крайна сметка моделират мисълта, защото ние мислим чрез тях и „тяхното семантично проектиране включва определен начин за възприемане и схващане на неща, предмети, процеси.” (Сартори, 1992: 17)

Неуловимата граница между мисъл и чувство е причината емотивността на езика да залегне в основата и на описаното от италианския теоретик на демокрацията Дж. Сартори като „война на думите”, която избухва винаги, когато думите се използват за оръжие, а не като носители на идеи, евристично значение или информация. (Сартори, 1992: 319, 325) Тъй като победата в тази война зависи повече от емоционалната натовареност на речта, отколкото от останалите ѝ характеристики, основно правило в

нея е да „се завладяват” и представят като собствени определения и постижения добрите думи, а лошите като „враждебна реч” или „език на омразата” да се отправят към вражеския лагер на опонента.

Величието или падението на думите, следователно, не винаги идва от великите мисли. Напротив, първичността на речта по отношение на мисълта, респ. отдаването на приоритет на речта по отношение на мисълта, може да я изравни с действието, така че цялото политическо действие като различно от военното и всяка физическа принуда, защото е ненасилствено, да се извършва с думи. Това различаване, както установява Х. Арендт, е направено най-напред в древна Гърция, където речта като действие изисквала намирането на подходящите думи в подходящия момент без оглед на информацията, която могат да носят. За разлика от голото насилие, което е безсловесно и поради това насилието само по себе си не може да бъде велико, думите могат да бъдат велики, когато снемат необходимостта от насилие:

„Ударението се измества от действието към речта – пише Арендт - и то към речта като средство за убеждение... Да си политичен, да живееш в полис, означавало, че всичко се решава чрез думи и убеждение, а не чрез сила и насилие.” (Арендт, 1997: 44)

Затова според Арендт Аристотеловото определение за човека като политично същество не може да се разбере, ако не се вземе под внимание схващането на философа, че човекът е способен на реч, защото разполага с ум, благодарение на който може да *съзерцава*, а значи и да се *наслаждава* на всичко, което е носител на красота – от външността до речта на говорещия. (Арендт, 1997: 45) В същия ред на мисли можем да приемем констатацията на хуманистичната психология в лицето на Е. Арънсън, че сме „ пленници на нашите очи” (Арънсън, 1984:206), като описваща въздействието, което произвежда върху нас, не само външният вид на тялото, но и речта като „външност”, с която пред нас дефилира мисълта. По такъв начин речта попада в ползрението на съзерцаващия редом с външния, физически облик на хората и вещите, защото и тя като всичко, което може да се съзерцава, може да предизвиква като реакция възхищение или възмущение, респ. одобрение или неодобрение. Именно очите на съзерцаващия са това, което позволява да се съгласим също, че „немалка част от политиката – и не задължително лошата ѝ част, може да бъде описана като скалпване на празни приказки върху политически проблем.” (Сартори, 1992:9) До тази

констатация стига Сартори, след като установява, че някой може да говори каквито си иска безсмислици, като например да казва черно на онова, на което всички останали казват бяло и в това няма нищо нередно, ако изрично е заявил, че ще нарича черното бяло и винаги използва думата черно по един и същи начин. Смисълът на такова говорене е, че макар и объркващо за другите, то може да е полезно от гл.т. на говорещия по такъв начин. Но има и редица случаи на неяснота или многозначност на речта, не защото използваният език не разполага с достатъчно изразни средства, а защото начинът на изразяване и означаване се видоизменя умишлено и целенасочено от говорещия, за да внуши на публиката смисли и значения, различни от общоприетите и обичайните.

Моралната проблематичност на речта, следователно, не идва от празнотството, а от това, че хората не искат и не обичат да бъдат манипулирани, т.е. обърквани, както с похвали, обещания или заплахи, така и със стипуляции (произволни употреби на думите), дори ако тяхното значение е само конвенционално - предварително уговорено как ще се използват. Но освен тези психологически основания, страхът от манипулация чрез речта има и своите собствено етични основания в подозрението, че манипулативната реч благоприятства постоянно дебнещата ни опасност от някакъв вид посегателство върху човешката личност, автономията на нейната воля и свободата на избора не само на това какво ще правиш, но и какво ще говориш, като индивидуален (автентичен) и самостоятелен акт на себеизява и себеизразяване. Когато този страх прерасне в усещане за безпомощност и безсилие пред невидимото зло на манипулацията, тогава именно се изправяме пред колкото езиковедски, толкова и етическите въпроси: какви са ефектите от целенасочената „нормализация” на езика чрез налагане на определена реторика като задължителна в публичния дискурс и свързаните с това ограничения и стигматизация на изразяването? Дали преследваната по този начин нормализация и стигматизация на речта допринасят за осигуряването на повече етичност и справедливост в обществените и междучовешки отношения или напротив - по-скоро притъпяват моралната ни чувствителност, свеждайки я до законосъобразността като позволеното от закона, което е такова независимо от морала? Въпросът е особено актуален в контекста на съвременния публичен дискурс, основан

на реториката на правата и толерантността с присъщите ѝ стигматизиращи квалификации като „език на омразата” или „враждебна реч”.

Възможна посока за отговор ни предоставя обстоятелството, че не съществува универсално приета дефиниция за „език на омразата”, въпреки наличните юридически ограничения върху правото на свободното изразяване, както на национално ниво, така и в плана на международните конвенции като Европейската конвенция за правата на човека. (Димитров, 2015) По тази причина обсъждането на този „език” е съсредоточено изключително върху критериите за прокарване на разделителна линия между понятието „език на омразата” и свободата на словото в съдебната практика, но не и върху изследването и осмислянето на това понятие извън реториката на правата, в плана на познанието за езика и емоциите, тяхната роля и значение в живота на човека и обществото. Подобно изследване и осмисляне е достатъчно трудна и сериозна задача, която крие своите неизвестни като например, че не може да се гарантира предварително, дали резултатите му ще са в подкрепа на съвременната реторика на правата. Несигурността идва преди всичко от неизбежната емотивност, която предполагат понятия като „език на омразата” или „враждебна реч” и налагат автоматично да приемем на същото основание съществуването и на език на любовта, на тъгата, страха, гнева и множеството техни нюанси. За разлика от езика на омразата обаче, свързаната с други емоции реч не подлежи на правна регулация, защото се предполага, че те не са „отрицателни”, тъй като не предизвикват деструктивни реакции като омразата и следователно, не представляват заплаха за нечие щастие, благоденствие, сигурност. Дори да пренебрегнем въпроса - само конструктивни реакции ли предизвикват останалите емоции, проблемът с емотивността на понятието „език на омразата” остава, защото всеки опит за дефинирането му ще е като на слепците от известната притча, които се опитвали да опишат непознатото им животно – слон, според своите различни, но в еднаква степен реални преживявания и всеки назовал познат предмет, на който му напомняла докоснатата от него част от слона.

Същинският проблем обаче е не толкова в субективния характер на сетивността, чувствителността, емоционалността и свързаните с тях усещания, преживявания, емоции, нито дори в присъствието или отсъствието на т.нар. емоционална интелигентност като способност за възприемане, оценяване и управляване на емоции,

като се изразяваме адекватно, т.е. убедително и така постигаме желаното въздействие върху другите. Проблемът е по-скоро в това, че всяка човешка емоция, по думите на Стивън Пинкър, мобилизира ума и тялото, за да се справят с изпитанията на живота, някои от които са предизвикани от физически неща, но други - от хора, които могат да реагират в отговор. (Пинкър, 2011:476) Затова наличието на дума или определение за емоция като „език на омразата” не означава, че тя съществува благодарение на езика и се поражда от него, а само че емоциите са дълго време непризнавана друга част от ума и поради това непознавана като част на ума. Но тяхната принадлежност към ума изисква да признаем заедно с Пинкър, че „няма ясна граница, разделяща мисленето от чувстването, нито пък мисленето непременно предхожда чувстването или обратно”. (Пинкър, 2011:476) Следователно ако искаме да прокараме такава граница между език и ум, респ. между мислене и чувстване, между език на омразата и свобода на словото, ние искаме да потискаме и упражняваме контрол над тази част на ума, като възпрепятстваме нейната експресия или се опитваме да я „препрограмираме”, забранявайки репрезентирането ѝ по начин, който би могъл да предизвиква определени чувства и ответни реакции.

Можем ли да направим по пътя на този контрол чувствителността си напълно управляема и послушна? Положителният отговор на въпроса е възможен, ако се откажем от определени, в частност културни различия, доколкото културите се различават именно по публичния израз на емоциите си. По същата причина различни емоции и преживявания могат да имат един и същ източник като слона на слепците, описващи го, ползвайки опита си с други неща, главно предмети на културата, или карикатура, която предизвиква у едни смях, а у други – гняв, защото това, което за едни е нещо несериозно и предизвиква смях, за другите е точно обратно – най-сериозното и предизвиква гняв, когато някой му се присмива:

„...емоциите – пише Пинкър - често биват регулирани от официалните правила, защото са заявление на интересите на даден човек. За мен това е изповед на най-съкровени ми чувства, но за теб е злобееие и мрънкаие и можеш най-безцеремонно да ми кажеш да си го задържа за себе си. А за онези на власт емоциите на другите са още по-дразнещи – те водят до неприятности от типа на жени, които искат мъжете да бъдат съпрузи и синоие, а не пушечно месо...”(Пинкър, 2011:470)

С оглед на така описаната емотивност по отношение на свободата на изразяване и нейните ограничения като централна дилема се очертава: или да ограничаваме тази свобода в името на спокойствието и сигурността заради възможните различни емоции, респ. реакции, които тя предизвиква, или да заживеем с мисълта за неизбежността на риска от толерирането ѝ в името на свободното споделяне на мисли и чувства.

На практика дилемата се проявява в откоleshната борба на всекидневния език с красноречието на официалната политика и пропаганда, описана от Е. Левинас в специално есе, озаглавено "Всекидневният език и реториката без красноречие" :

„Средствата за информация - пише Левинас - във всичките им разновидности - писмени, устни и визуални - проникват във всички кътчета, карайки хората да слушат постоянно дискурс, изкушаващ ги с реторика, която е възможна единствено като красноречие и която убеждава като придава значение на идеите и нещата - твърде хубави, за да бъдат истински. Но красноречивият дискурс е вече изобличен и човек се отнася с подозрение към цялата тази цъфтяща литература, политика и пропаганда... Трябва да се демистифицира благоприличието на думите, благородното припяване на епохите... Необходими са непристойната дума, междуметието, графитите - необходимо е да се накарат стените на градовете да закрещат.” (Левинас, 2014)

Борбата от страна на властта включва два основни инструмента. Единият е репресията и стигматизацията на припознаваната като опасна реч, защото е враждебна към официалния, властови дискурс, респ. поддържания от него ред и политическа система. Репресията става чрез законовото ограничаване и наказване на тази реч. Вторият инструмент е налагането на специфични иносказателни изразни стандарти като официални и задължителни. Основен сред тях днес е т.нар. политкоректна реч. Като специфична езикова стратегия тя представлява методично планирана работа върху езика, основана на идеята за речта като средство за манипулация. Преднамереността на тази реч изключва всякаква спонтанност, т.е. политкоректността не само не може да събужда чувства, а умишлено ги потиска и отхвърля, независимо дали ще става дума за имената, с които различните малцинства биха желали или е желателно да присъстват в публичното пространство, или за нормативна грижа и социален ангажимент към тях. И в двата случая безчувствената политкоректна стилистика се основава на отхвърлянето и заклеймяването на (морално) нееднаквото третиране на разлики, независимо дали се

отнасят до дискриминация на малцинствени групи, пазарна конкуренция, късмет в лотарийни игри или индивидуални права и свободи. Така политически коректното се оказва тъждествено на морално коректното. Погрешността на това смесване на двата реда френският философ А.К. Спонвил вижда в стремежа научното обяснение да се замени с „проява на добри чувства.” (Шарл, 2010:68) Но опитът един научен проблем да се решава с морална аргументация е не само погрешен, а и вреден, както за морала, така и за самата наука. Това потвърждават и резултатите на самата политкоректна реч като практика. Упражнявана по описания начин, тя има за ефект „репресивната толерантност” на политическия плурализъм, определена от Х. Маркузе като „задължително поведение по отношение на вече установените политики.” (Маркузе, 2015) Тази толерантност увисва като дамоклев меч над всяко различно от политкоректното изразяване, заплашвайки да се стовари върху него и да го дисквалифицира като догматично от плуралистка гледна точка.

Крайният резултат от неизбежния морален релативизъм, на който е обречена речта чрез поликоректната ѝ стигматизация, е свеждането на политиката до инструменталността на ръководството, а на демокрацията - до множество процедурни правила. Тогава именно започва „саморегулацията” на обществото като състезание между функционални групи, в което „активността на активните „малцинства” и апатията на ”мълчаливото мнозинство” превръщат вземането на решения и особено НЕвземането на решения, в интегративно правило на регулацията. (Муф, 2000:195,196)

Друга важна последица от прекалената загриженост за индивидите и техните права е поддържането на компромис между вече очертаните интереси чрез прехвърляне на все повече нормативни грижи към областта на частния морал и „ценностите” за сметка на етическите компоненти в политиката, осигуряващи общата ангажираност и социално сцепление на индивидите. В такава ситуация не е трудно да се разбере защо политкоректното говорене може сравнително успешно да култивира толерантност, приучвайки и принуждавайки своята аудитория на безразличие към различията, но не и да събуди съчувствие и привързаност.

Не по-различно стоят нещата с формулировката „език на омразата”, изстреляна в орбитата на тази стилистика от ракетната площадка на политиките на признанието. Негова основна опора са отново множеството естествени или културни/конструирани

различия, защитавани от същите политики. Какво представлява борбата с този език извън съдопроизводството става видно от изявите на медийните му поборници, които са и главните поръчители на това съдопроизводство. Типичен пример за тази борба е настояването на апологетите на политкоректността масовите сексуални посегателства над жени, извършени от чужденци в немския град Кьолн в новогодишната нощ на 2016 г. да се квалифицират като „хулигански прояви“, за да се избегне насаждането на ксенофобски настроения. Целта е с помощта на езика да се възпрепятства пораждаването на емоции, предизвикващи ответна, застрашаваща установения ред реакция спрямо дадени обстоятелства. Така назоваването на извършеното посегателство получава по-голяма тежест и значимост, отколкото извършването му.

Подходът изглежда уместен и удобен, ако искаме да избегнем на всяка цена конфликта между различните „погледи на света“. Въпросът е: винаги ли трябва непременно да се избягва конфликтът? Този въпрос вече е морално, а не езиково предизвикателство, защото неговият положителен отговор би означавал приемане на хетерономията и безсилието, на която сме обречени не поради зависимост от емпиричните обстоятелства в света извън нашите глави, а поради изолацията ни по отношение на тях посредством различни репрезентации, които ни се предлагат от различните „агенти“, претендиращи да са „посредници“ между нас и фактическата действителност, която е недостъпна за нас поради физическата ни ограниченост. Когато подобно състояние се превърне в основен и дори единствен начин за възприемане на света, не можем да очакваме друго освен намаляваща способност да се разпознават и понасят конфликт и неудовлетвореност в полза на нарастваща податливост към всяко въздействие, в т.ч. и речево, което може да предложи репрезентации, предпазващи ни от пряка конфронтация със света извън нас. Така „репрезентативността“ ни осигурява комфортно пребиваване в "аз-света" на пасивни потребители на варианти за избори, които са чуждо дело и ни се предлагат услужливо от различни посредници като медии, държавни институции, неправителствени организации и технически иновации.

Но преднамерено да наричаш едно деяние с името на друго е нещо различно от обичайната езикова репрезентация, защото предполага целенасочена подмяна на фактическата действителност от езиковата на властовия дискурс и в крайна сметка,

фалшификация, която е зло, защото представлява заблуждаване и лъжа. Така се изправяме пред етическия казус: да излъжем, за да избегнем определен риск, или да говорим, въпреки риска? Като всяка етическа дилема той ни изправя пред избора между желанието да излъжем в името на сигурността или да кажем истината, защото това изискват справедливостта и честността.

Описаната съвременна ситуация на нарастваща репрезентативност налага да си припомним и преосмислим за пореден път Кантовото настояване за безусловност на моралния избор и чистота на волята. Според своя конкретен, културно-исторически контекст, това настояване е провокирано от стремежа за еманципация на моралния човек от неморалната, физическа природа и догматичния режим на традиционния, исторически опит на обществото. Според това дали човек се самоопределя като морален, защото волята му е автономна, или като длъжен, защото разчита на разума си, неговото самоопределение се отнася до пребиваването му в света на природата или царството на целите - света на интелигенцията. Този свят, по думите на самия Кант, „съдържа основанието на сетивния свят, следователно и на законите му” по такъв начин, че „когато се мислим като свободни, ние се пренасяме в интелигибилния свят като негови членове и познаваме автономията на волята заедно със следствието, моралността; когато се мислим обаче като длъжни, разглеждаме себе си като принадлежащи към сетивния свят и все пак едновременно към интелигибилния свят.” (Кант, 1984 :119)

Във времето на Просвещението, когато живее Кант, от решаващо значение е било обосноваването на моралната свобода в отговор на натуралистичния и културно-исторически детерминизъм, а не създаването на реалистична картина на нейния опит. Затова целта на философа е била не да представи действителното съдържание на моралните принципи или описание на нашите задължения, а по-скоро да предложи рационално обосновано оправдание на моралната свобода като различна от безволевата заради „безразсъдността” си каузалност на природата и историята. Днес този стремеж намира израз в многобройни и множащи се технологии за правенето на човека независим от обстоятелствата в света като природа и история чрез постоянното, прогресивно минимизиране и в крайна сметка елиминиране - в името на свободата, разбира се - на всеки непосредствен контакт на ноуменалния с феноменалния свят за

сметка на човешкия опит като историчен и екзистенциален. Голямото удобство и привлекателност на този метод на опосредстването като технология за „справяне” със света е, че той ни спестява дискомфорта на конфликтите, които съпровождат неизбежно съприкосновението ни с него и усилието, изисквано за решаването им. Това обаче нито премахва конфликтите, нито ги прави по-малко или по-лесно преодолими. Напротив, ситуацията на конфликт продължава и става все по-непоносима днес в състоянието на глобална „отвореност”, характеризираща съвременното общество на пътуванията, потреблението и информацията. Причината за задълбочаващата се конфликтност според италианския философ Дж. Ватимо, не е липсата на един уникален авторитет или на вяра в единствена истина и морал, а липсата на „онази доза ирония към самите нас и нашите претенции за истината, която Ницше описва като оръжието на най-умерените, т.е. като фундаментално качество на неговия Свръхчовек.” (Ватимо, 2011: 92)

В отговор именно на универсалистките претенции за безусловност постмодерната етика в лицето на З. Бауман припомня старата максима, че историята се пише от победителите и за тях не може да има съд, докато са победители:

„...но след като историята на правосъдието не може да бъде разказана от друг, освен от днешните победители - забелязва Бауман - всеки път то представя света така, че в него неморалността и наказуемостта са синоними.” (Бауман, 2001:311)

От това гледище „върховната нравственост” е тази на висшестоящите, а несправедливостта, компенсирана от друга несправедливост – тази на победителите спрямо победените, се представя „като победа на справедливостта.” (Бауман, 2001:312) В резултат правото на победителя като монопол над справедливостта и истината върви ръка за ръка с пренаписването на историята или онази „политика на паметта и забравата”, която разчита на спекулацията с паметта и нейното отсъствие, така че днешните победители да изглеждат единствените, които някога са побеждавали, а победата им - окончателна:

„Правото на победителя да огласява истината произтича не от неговата обективна наблюдателност или остроумие, а от простия факт, че е победил и така е създал, произвел е истината в конфликтна ситуация.” (Вацев, 2014)

Но ако произвежданата по този начин езикова реалност зависи от субекта на властта в обществото, моралът зависи от субекта на отговорността, която носим и сме готови да понесем пред лицето на другия. Тъкмо тази отговорност лежи в основата на определенията за истината като сурова, жестока, убийствена - буквално и преносно - и такава, която боли, защото предизвиква отрицателни емоции и деструктивни реакции. Затова не ни е все едно как ще се отрази и възприеме от другите това, което им предоставяме като истина или истинност на нашите думи. Действително, страданието на другия може да е единственото достойно за уважение страдание, както смята Ватимо, защото чрез него разпознаваме своята крайност, смъртност, но и историчност като смъртни и отговорни за съдбата на посланията и ценностите, изпратени ни „от нашите предходници или от другите, които са в света заедно с нас, и трябва да отговаряме пред онези, които ще дойдат след нас.” (Ватимо, 2011: 113) Но колкото и дълбоко човеколюбив да е по същността си този мотив, той не може да ни спаси нито от изкушенията на манипулацията чрез речта, нито от риска да станем нейни жертви, когато има за цел да ни спестява усилие и неудобство, приспивайки умението ни да реагираме на конфликти. Така или иначе независимо кой принцип бихме предпочели - на по-малкото зло в името на сигурността или на субординираните ценности в името на човечността – да толерираме вече причиненото страдание, вече извършена несправедливост, чиито жертви не сме ние самите, водени от хипотетично допускане за бъдещи злини, е също толкова жестокост и зло, защото ни налага търпимост към сторените вече жестокост и зло.

Освен че заблуждават и дезориентират, култивирайки у хората едновременно конформизъм и апатия, „техниките” за подмяна на фактическа с езикова реалност имат и още един, друг ефект, обсъждан специално още от Дж. Ст. Мил. Той е, че опитът за елиминиране на емоционалния заряд на словото чрез ограничаване на изразяването или подмяна на названията, е всъщност опит за ограничаване и на свободата на самото мислене, защото свободата на словото и на писането, е неразривно свързана със свободата на мисълта:

„На пръв поглед може да изглежда, че свободата да се изразяват и публикуват собствените мисли трябва да се подчинява на съвсем различни условия, защото спада към сферата на индивидуална дейност, която се отнася до другите хора; но всъщност за

индивида тя има почти същото значение, както свободата на мисленето, и реално е неразривно свързана с нея.” (Mill, 2001: 15,16)

С други думи, ограничаването на свободата на словото е винаги в същото време и ограничаване на свободата на мисленето, когато свободното изразяване се свежда до позволеното според закони, наложени отвън, а не по собствена воля и съвест. Узаконеното потисничество на словото дава основание и на М. Фуко да отиде отвъд „репресивната хипотеза” на Маркузе за същността на цивилизацията като потискаща либидните и разрушителни нагони, разпознавайки в дискурсивните практики инструмент за (де-)легитимация на определена (властова) реалност [2]:

„...репресията функционира - пише Фуко - като осъждане на изчезване, но и като предписание за мълчание, твърдение за несъществуване и следователно като констатация, че няма нищо за казване, нито за виждане, нито за научаване относно всичко това.” (Фуко, 1993: 8, 9)

В контекста на словосъчетания като „език на омразата” или „враждебна реч” репресивната хипотеза успешно може да служи и за оправдание на самата омраза като омраза към словото, чрез която изразяваме „отказа от дадена истина”. Така обвиняваният заради език на омразата може да се окаже жертва на това, заради което е обвинен, като разликата ще е само в посоката на омразата – към неистината или към изричането на истини. Но само словото, противопоставено на друго слово, настоява Ж. Елюл, може да посочи неуверено истината, защото връзката слово-истина е такава, че без словото нищо не може да се узнае за истината:

„И дори като оставим настрана претенцията на човека – пише Елюл - обзет от горделиво и изключително схващане на истината, всъщност ако ние наистина можехме да я схванем такава, каквато е, и да я предадем без загуба, необременена, то истината, самата тя, би ни смазала и би ни попречила да живеем. За да можем да живеем, истината трябва да бъде изразена от най-крехкият фактор, оставящ на другия неговата свобода с безпокойството, което ни кара да твърдим, че ние никога не можем да схванем цялата истина и че житейския ни път не може да завърши с тъждествеността на моя живот и истината.” (Елюл, 2003:54,55).

Това обаче, което можем въпреки неспособността си да схванем цялата истина, е да се грижим за истинността на словото, както предлага Ст. Тулмин – като разчитаме

повече на споделян опит, отколкото на абстрактните теории, защото е убедителен за всички ни, а когато разказваме истории, да го правим „с добро чувство за хумор и възможно най-голяма искреност”. (Тулмин, 2002:182)

БЕЛЕЖКИ

[1] По въпроса за значението на социалната реалност като ориентир в несигурни ситуации по-подробно може да се прочете в: Арънсън Е. (1984) *Човекът – социално животно*. София, Наука и изкуство, с. 48 и сл.

[2] Концепцията за същността на цивилизацията, основана на „репресивната хипотеза”, Х. Маркузе излага в книгата си *Ерос и цивилизация*. (1993) София, Христо Ботев.

ЛИТЕРАТУРА

Аристотел (1993) *Никомахова етика*. София, Гал-Ико.

Аристотел (1995) *Политика*. София, Отворено общество.

Арент Х. (1997) *Човешката ситуация*. София, Критика и Хуманизъм.

Арънсън Е. (1984) *Човекът – социално животно*. София, Наука и изкуство.

Бауман З. (2001) *Постмодерната етика*. София, ЛиК.

Блакар Р. (1987) *Язык как инструмент социальной власти*. Москва, Прогресс.

Ватимо Дж. (2011) *Нихилизъм и еманципация*. София, Критика и Хуманизъм.

Вацев В. (2014) *Относно политиката на паметта и забравата (или кой търгува с Победата)*. В: Електронен портал OMDA, от: http://www.omda.bg/page.php?title=Относно_„политиката_на_паметта_и_забравата”&IDMenu=767&IDArticle=4229 (посетен 5.11.2017)

Генев-Пухалева, И. (2016) Политическа коректност vs. враждебната реч в полската и гръцката медийна среда. В: Андреана Ефтимова, *Двойнственият език в медиите*. *Езикът на политическата коректност vs езика на омразата*. Просвета, София, с. 291–297.

Димитров Б. (2014) *Съдебната практика при език на омразата: еволюция в Европа и застой в България*, Асоциация на европейските журналисти - България <http://www.aej-bulgaria.org/bul/p.php?post=4450> (посетен на 5.11. 2017)

Елюл, Ж. (2003) *Униженото слово*. София, ЛиК.

- Кант И.** (1974) *Основи на метафизиката на нравите*. София, Наука и изкуство.
- Касирер, Е.** (1996) *Есе за човека*. София, Хр. Ботев.
- Левинас, Е.** (2006) *Всекидневният език и реториката без красноречие*, Литературен клуб <http://litclub.bg/library/fil/levinas/levmots.html> (посетен на 5.11.2017)
- Муф Ш.** (2000) *Измерения на радикалната демокрация*. София, Критика и Хуманизъм.
- Маркузе, Х.** (2015) *Репресивната толерантност*, Marginalia <http://www.marginalia.bg/analizi/represivnata-tolerantnost-parva-chast/> (посетен на 5.11.2017)
- Пинкър, Ст.** (2011) *Как работи умът*. София, Изток-Запад.
- Сартори Дж.** (1992) *Теория на демокрацията*. София, Център за изследване на демокрацията.
- Тулмин Ст.** (2002) *Завръщане към разума*. София, Критика и Хуманизъм. Фуко М. (1993) *История на сексуалността. Волята за знание*. Плевен, Евразия Абагар.
- Шарл С.** (2010) *Какви ще бъдат философите на утрешния ден*. София, Изток- Запад.
- Mill John Stuart** (2001) *On Liberty*. Batoche Books Kitchener. От: <https://eet.pixel-online.org/files/etranslation/original/Mill,%20On%20Liberty.pdf> (посетен на 5.11.2017).

**ХАРМОНИЧНАТА ЛИЧНОСТ, ЕСТЕТИЧЕСКОТО ВЪЗПИТАНИЕ:
КОНЦЕПТУАЛНИ СЪОТВЕТСТВИЯ И ИДЕОЛОГИЧЕСКА
ЕФЕКТИВНОСТ**

ИВА КУЮМДЖИЕВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

domos@abv.bg

**HARMONICAL IDENTITY, AESTHETICAL EDUCATION:
CONCEPTUAL CONGRUENCE AND IDEOLOGICAL
EFFECTIVENESS**

IVA KUYUMDZHIEVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

This article examines the ethical dimensions of the term “harmonical identity” as a key construct assuring cohesion between the different levels of action of ideology: concepts, governing and power principles and cultural institutions. The idea for the aesthetical education that would create the concept of the “harmonical identity” is viewed as an element of systematical action of cultural policy of the 60s to 80s of 20th century. The political mechanisms, activating a programmed synthesis between ethical and aesthetical are analyzed on the basis of the theory of interpellation of Althusser, which is used as an instrument for the interpretation of governing practices and political documents.

Keywords: „harmonical identity“, socialist, ethical, aesthetic, interpellation

Разглеждам формирането и реализацията на дългосрочните стратегии за естетическо възпитание като част от етическия проект, който включва система от политико-идеологически концепции и управленски институции, работещи съгласувано в една обща посока – изграждане ценностите на „новия човек“, на „хармоничната, всестранно развита личност“ – строител на „развитото социалистическо общество“.

Идеята за изграждане на хармоничната, всестранно развита личност е съществена част от системата за формиране и реализация на дългосрочните стратегии за култура през 70-те години на XX век, тъй като тя е един от ключовите елементи, осигуряващи концептуалното сепление между различните властови нива, управленските институции и организациите от самото културно поле. Тя има основно място във визията на БКП за „развитото социалистическо общество“, също така е цел-идеал при определянето на специфичната роля на изкуствата и културата в неговото изграждане в Комплексната програма за всенародно естетическо възпитание.

Идеята за творците като модел на „новия човек“ има съществено значение и при конституирането на системите от изграждането на инфраструктурата на институциите в сферата на изкуствата, които предполагат приобщаване и привличане на и участието на обществени организации, самодейни колективи и др. организации на публиките. *В тези програми чрез концепцията за хармоничната личност се реализират системни съответствия между художествени ценности (в полето на естетическото), нравствени (в полето на етическото) и политико-идеологически ценности (в полето на упражняване на властта).*

Разработен е и е приет конкретен програмен документ за културата „в изпълнение на решенията на Десети конгрес на БКП (Горанов.1975:10, Комплексна програма...1980:5). На същия партиен форум е приета и Програма на българската комунистическа партия (Програма на БКП.1971), в която се дефинира „какво е развитото (зрялото) социалистическо общество“ (Програма 1971:40-48), като се поставят задачите пред партията за работа във всички сфери на държавния и обществен живот. Визията за „хармонично развитие“ и за изграждането на новия човек, „всестранно развитата личност“, която да бъде основа на комунистическите обществени отношения, е в основата на цялата програма, а не само декоративен елемент, описващ културата. Концепцията за всестранно развитата личност присъства както в теоретичната обосновка на партийната концепция за развитото социалистическо общество като цел, така и в средствата за постигането ѝ.[1] Тези цели и средства са силно етизирани, както се вижда от препратките.

Разделът, посветен на „Художественото творчество и културна дейност“ (Програма...1971: 87), е подраздел на частта, в която са изведени политиките в

„областта на духовната култура (пак там: 76)“. Там още в първото изречение са изяснени функциите на културата и изкуствата като важна част от концепцията за „развитото социалистическо общество“.

„Художественото творчество и културната дейност придобиват изключително значение като незаменимо средство за комунистическо възпитание на човешката личност и същевременно като една от основните сфери, в които все по-пълно ще се реализира творческата същност на новия човек, неговият стремеж към прекрасното и възвишеното.“ (Програма...1971:87).

На пръв поглед изглежда, че идеята за „всеостранно и хармонично развита човешка личност“ е изцяло заимствана от Програмата на КПСС от 1961 г. (Програма на КПСС: 120-121). В нея накратко се споменава, че при „*прехода към комунизъм творческата дейност във всички културни области става особено плодотворна и достъпна за всички членове на обществото*“ и че „*художественото начало още повече ще одухотвори труда, ще украси бита и ще облагороди човека*“ (Пак там: 130). В България обаче тази идея се разработва десетилетие по-късно, след продължително изработване на стратегии, практики, институции, процедури, особено в контекста на подготовката на Първи конгрес на културата през 1967 г. Ако се разгледа текстът на предложеният за широко обсъждане през 1975 г. първи вариант на комплексната програма, изработен от авторски колектив с ръководител Кр. Горанов (Горанов 1975) като инструмент на прогнозиране и програмиране на развитието на сферата на културата с оглед заложените цели (естетическото възпитание) и съгласно декларираните там използвани методи на системен анализ, прогнозиране, емпирични изследвания на обекта на прогнозиране и на средата, става ясно, че неговото периодично актуализиране се налага от заложените принципи на изследване на бъдещето. Едната основна цел на подобен тип документи, каквито се произвеждат и в съвременната политика, не е постигането на ефективност в днешния ден, а проучване на бъдещето и програмиране на базата на прогноза. Доколко етическото развитие подлежи на подобно програмиране?

За да изследвам този проблем, използвам интерпретативна схема, изградена върху концепцията на Луи Алтюсер за интерпелацията (едновременната процедура на *безусловно повикване и отговор* между властта и субекта, която според Алтюсер

предизвиква действието на идеологическите структури и поражда самия субект (Althusser 2014: 190-191). Идеологията определям не като дискурсивна основа на материалния живот, а като материална система от практики и институции, които осигуряват социална кохезия и спомагат за интегрирането на разнородните социални групи или класи за постигане на целите на политическата власт. Това се осъществява не само чрез директна манипулация, налагаща на цялото общество определени стратегически визии, а най-вече посредством сложни процеси и системи на съвместяване на разнородните цели на социалните групи и на постоянно институционално преформулиране и легитимиране на ценности, осигуряващи възпроизводство на установените обществени отношения. По този начин схващам и етическата основа на стратегиите при държавния социализъм. Интерпелацията в този случай е не стандартната форма на асиметричната релация между управляващ и управляван, а зададеното развитие в собственото съдържание на тази релация: хармоничната личност като нов етически субект, който *избира* да бъде такъв, а не просто *приема* партийното нареждане, и това е именно интерпелативната норма, която самата власт задава и преследва нейната реализация. В този смисъл етическият субект действително се поражда в акта на интерпелацията и това е исторически процес, а не еднократно обусловено веднъж и завинаги действие, в което субектът на интерпелацията (управляващ или управляван) нищо повече не може да промени оттук нататък и най-вече себе си: в концепцията за хармоничната личност това е *contradictio in abjecto*.

Концепцията, която транспонира идеята за хармоничната, всеотрасно развита личност в областта на културата и творчеството, е тази за **естетическото възпитание**. Този подход на концептуализиране на връзката между етическото и естетическото в общия политико-идеологически проект за създаване на новия човек може да бъде определена като иновативния принос на този цикъл от политически стратегии. [2] На концептуално ниво дефинирането на специфичната част от възпитателната работа на идеологическите апарати (по Алтюсер), съответстваща на спецификите на културата и изкуствата, е двусмислено. Никъде в двата варианта на програмата не е казано ясно какви нравствени добродетели си поставя за цел да изгражда естетическото възпитание. Етическата специфика на естетическото възпитание е дефинирана предимно по

негативен път: става ясно с какво ще се бори – с буржоазната консуматорска естетика и култура. Срещу отчужденото, консумативно съзнание на „буржоазното потребителско общество“ „социализмът противопоставя колективистично народностно съзнание, идеала за всестранно развития човек-творец.“ (Програма на БКП 1971: 10) Функционалното разграничаване от другите видове възпитание е обосновано чрез не чрез етически, а чрез естетически понятия: „утвърждаване на прекрасното и отрицание на безобразното в живота на човека и обществото. Това е специфичната задача на естетическото възпитание за разлика от трудовото, нравственото, идейно-политическото“ (Комплексна програма...1980: 22).

Самите цели на програмата са дефинирани сравнително абстрактно (не очертават конкретния принос на културата) и донякъде тавтологично (крайната цел е изграждането на комунизма, в който ще се реализира хармоничната личност и целта на естетическото възпитание е изграждане на комунизма чрез изграждане на тази личност): „Естетическото възпитание е комплексно и в друго измерение, то е едновременно сфера на активността, на практиката, и сфера на съзерцанието и познанието, и сфера на идеологията, и сфера на ежедневието (практическо съзнание), на обществената психология. То предполага взаимната връзка между естетически, етически и практическо- производствени дейности, които обаче са циментираны от обща съвременна цел – всестранното хармонично развитие на човека (личността и колектива) в духа на комунистическите идеали.(подч. К. Г.) Тази задача в нейната пълнота може да бъде разрешена едва в изградената висша фаза на комунизма.“(Горанов:1975: 20)[3]

Това, което постига такова концептуализиране на естетическото възпитание, е особен синтез между етическо и естетическо, напълно в унисон с идеите на партийната програма за „все по-хармонични отношения“ между личност и общество и между различните сфери на обществен живот. Тук нямам предвид някакво манипулативно заличаване на границите между съответните дисциплинарни полета или опит за естетизация на нравственото и възпитателна сила на красивото, а осигуряване на условия за безкрайни поредици от препращания. Формално това са препращания между „хармонична личност“ – „комунистически идеал“ – „естетическо възпитание“, възможността за което е налична в изграждането на понятията и връзките между тях.

Тези препращания могат да се осъществяват, както в различни времеви хоризонти, така и между различни сфери на живота (обществени и лични). Концепцията за естетическо възпитание е идеологически ефективна именно със своята амбивалентност, така произвежда задвижване на интерпелацията. Тази двойственост е относително подобна на античната калокагатия, при която „красиво“ и „добро“ не могат да бъдат разделени, но и съвсем различна от античната двойственост, защото интерпелативността ѝ се гради не на основата на статично възприемане на битието, в която понятия като „личност“ и „развитие“ са немислими, а етическите и естетически принципи са предзададени. Тя се състои на основата на полагане на естетическото възпитание и задължителното му етическо измерение в диахроничен хоризонт. Концепцията осигурява *опразването* на мястото на хармоничната личност, която реферира комунистическия идеал, сменя в тази празнина „възвишения обект на идеологията“ (Жижек), така че в тази празнина – хипостас на комунистическия идеал, могат да бъдат проектирани както различни последващи теоретизации и художествени практики, така и ежедневни, битови и житейски представи. Оправдането притежава както теоретични, така и съвсем практически основания: в началото на 70-те години потребителският морал навлиза твърде силно и в социалистическите страни в качеството на актуално форматиращ етическото измерение на личността, а не на „отживелица“ от епохата на капитализма. Конституирането на „хармоничната“ личност като отрицание на практика до голяма степен е форма на борба не с „буржоазната“, а именно с настоящата „социалистическа“ личност.

В комплексните програми чрез аргументиране на ролята на развитието на изкуствата като условие за естетическото възпитание се поставя и още една по-конкретна, макар и не толкова настойчиво артикулирана цел: *„издигане ролята на художествената култура“, постигане на идеала за хармоничната личност първо сред творците, които могат да се изградят като всестранно развити личности още в процеса на изграждане на комунистическото общество, тъй като са авангард („културното развитие да изпреварва общественото развитие“)* (Комплексна програма...1980:11). Въпреки идеята за необходимото масово творчество, тук се залага на елитна творческа интелигенция, която да служи като образец за останалите, без той да е съдържателно нормативен, доколкото формулирането на хармоничната личност

само посредством негативни характеристики не се схваща като достатъчно ефективен модел за стимулиране на творческото развитие в общество, което като цяло не е достигнало съответната степен на духовно развитие, за да се развива естетически и етически без конкретни духовни ориентири. В този смисъл на практиката се възлага да запълни *опразването* на личността в теорията, а на идеологията – да следи *политкоректността* в развитието на това запълване, без да разполага с предварително конструирано позитивно съдържание на развитието, а съобразявайки се с конкретните изменения и обществени потребности, които самото това развитие предизвиква.

Политическият цикъл на етическия ангажимент

Изработването на дългосрочна програма, която се стреми да изгради цялостна система за управление, съчетаваща общественно-държавното начало с програмно-целевия подход, е в отговор на Постановление на ЦК на БКП и Министерски съвет „За по-нататъчно усъвършенстване на ръководството на културния фронт у нас“. Преди намесата на експертното звено – Институт за Култура към Комитета за култура и БАН в процеса на прогнозиране и планиране, цитираната Програма на БКП е популяризирана сред всички групи от участници в общественно-държавния процес на вземане на решения. За да бъдат разбрани този процес и значението на концепта за хармоничната личност като свързващо звено между естетическата програма на партията, етическата програма на изкуствата и политическото и управленско измерение, ще разгледам принципа за общественно-държавното начало.

Може да се каже, че изработването и прилагането в политическите практики на концепцията за всестранно развитата личност следва в последователността на изредените по-горе участници, включващи се в процеса в йерархично-властови порядък. Този порядък е зададен от реализацията на два взаимосвързани управленски принципа: на *демократичния централизъм* и на *обществено-държавното начало*. Управленският принцип на общественно-държавното начало се „внедрява“ в сферата на културата през 60-те години експериментално (Лилов 1974:23-24). „*Практиката у нас показва, че особено успешно той бе развит в областта на управлението на духовната култура – науката, образованието, изкуството, идеологията и т.н.*” (Ганев 1974: 217). Именно поради ключовата роля на тази сфера за развитието на „хармоничната личност“

в нея най-напред се прави опит да се приложи този принцип. За разлика от 60-те години, когато социалните експерименти се осъществяват единствено в сферата на материалното производство, сега „духовната култура“ се схваща като фундаментална за проектирането на бъдещото обществено развитие сфера. Въз основа на въвеждането на новия управленски принцип са изградени (или мобилизирани вече съществуващи) системи за взаимодействие между управленските звена на централно ниво и организациите „отдолу“. Те обхващат в широка йерархична мрежа различните заинтересовани от културната политика позиции (община, район, централно ниво; партийни организации, обществени организации, организации на творци, на любители и др.). БКП е центърът на тази мрежа и най-високото ниво в йерархията. Само че тази йерархия може да бъде уподобена на множество пирамиди, поставени една в друга и една под друга, а не на една голяма пирамида. Партийните организации в тях са върхове на всяка от малките пирамиди. Понякога те съвпадат с ръководителите на творческите съюзи (и техните регионални структури и жанрови секции), а друг път не съвпадат.

Пример за реализация на този управленски принцип е осигуряването на представителност при провеждането на Първи конгрес на българската култура през 1967 година (Лилов 1974: 25). Процесът на излъчване на представители *отдолу нагоре* е подробно описан от Иван Еленков в неговото обемно изследване на културната политика на този период (Еленков 2008: 206-214). Въз основа на богат архивен материал там той проследява реализацията на една процедура, осигуряваща максимално широко представителство[4] на конгреса. При анализа на документите на конгреса открива, че сценарият за провеждането на самия конгрес, включително и за решенията, които ще бъдат гласувани, е предварително подготвен и приет (пак там: 211). От това авторът стига до заключението за тоталния контрол върху културата, за постигането на който режимът използва разнообразни похвати. Това е тезата, от позицията, на която е анализирано и въвеждането на принципа на общественостъ-държавното начало като „допускане на много специфично, **макар и формално, но експертно управление в системата на културата**“ (курсив И. Е.) (пак там: 202), „сред множеството магически заклинания от онази епоха, въплъщаващи непрозирната докрай мистика на **тоталитарното реформаторство**“ (курсив И. Е.)

(пак там: 204) и опасения на властта от самозатваряне на творците и „непредвидими, страшни смущения в производството и трансляцията на идеология.“ (пак там: 219). Това, което пропуска този анализ, е ясно и настойчиво дефинираната взаимовръзка между този нов принцип и демократичния централизъм. Според всички дефиниции от тогава двата принципа са „неразривно“ свързани и въвеждането на този нов управленски модел няма за цел нито измамна децентрализация в управлението, нито лъжливо овластяване на по-ниските нива чрез предоставянето им на правомощия при вземането на решения. Ето как дефинира тази връзка Л. Живкова:

„Като принцип обществено държавното начало е една от проявите на ленинския принцип за демократическият централизъм, върху който е изградена и действа цялата наша система за социално управление. Посредством демократическият централизъм се гарантира най-целесъобразно свързване на централното ръководство с широкото разрастване на почина на местните органи, на масите. Обществено-държавните органи са изразители на културно-възпитателните функции на държавата “ (Живкова 1974:46) И малко по-долу: *„... обществено-държавното начало не е отказ от демократичния централизъм, а тъкмо обратното – разширяване на демократизма, на активното въвличане на творческите съюзи, на културни и други обществени организации в осъществяване на културната политика на партията и държавата.“* (пак там)

Ако следим хронологичната последователност на събитията от 60–70-те години, можем да видим много по-лесно такъв итерактивен процес на постоянно интериоризиране на структурите на идеологията, отколкото опити (повече или по-малко неуспешни) за осигуряване на влияние на обществените организации върху взимането на решения или за манипулация и корумпиране на интелектуалците и обществото (по И. Знеполски). Интериоризирането следва логиката на двустранната интерпелация и произвежда не само нови форми на общественото съзнание, но и нови материални структури на идеологията, захранващи функционирането на тези форми. Продължилата няколко години подготовка за Конгреса, детайлното и подробно разработване на различните нови структури и процедури за тяхното изграждане, прякото и изключително мобилизиращо социалната активност излъчване на представители и различните инструменти за стимулиране на широко участие внезапно

въвеждат в обществените отношения практики, които отсъстват в политическата и икономическа система и въвеждат конкретни проекции за развитието на бъдещата личност и бъдещите обществени отношения, с което практически се търси *постигане на идеала за хармоничната личност първо сред творците*. Именно обстоятелството, че подготовката за Конгреса ангажира толкова социални и финансови ресурси, свидетелства за извънреден обществено-политически, но и етически ангажимент в изграждането на *избирация* субект. Дори в буквалния смисъл на думата. Провеждането на „1100 общински събрания и 208 районни, градски и окръжни конференции“ показва недвусмислено, че реализацията на Конгреса и излъчването на неговите делегати са били далеч по-скромна цел в сравнение със самата подготовка – не просто за Конгреса, а за „всеотрасловото“ бъдеще на личността. В съответствие с реализацията на принципа на обществено-държавното начало е изборът на позиции, изграждането на решения, дебатът като такъв, масовото придобиване на навики за поемане на обществена отговорност са поставените пред това крупно начинание етически задачи, в определен дисонанс с казионната „културно-масова дейност“ в училищата и кварталните обществени организации. А в съответствие с принципа на демократичния централизъм е ангажирането на широк спектър от организации за осъществяване на взетите вече партийни решения. Тук разглеждам идеологическата ефективност в самото функциониране на политическия цикъл на вземане на решения, в рамките на който двата принципа се реализират едновременно, усилвайки ефекта на идеологическите послания. Итерактивното действие на този механизъм се базира върху едновременност и цикличност на политическия и обществения процес, а не върху търсене на обратна връзка и отговор (интеракция).

Концепцията за обществено-държавното начало съответства на ролята на „новия човек“ от развитото социалистическо общество, която ще бъде приета през 1971 г., но тя е въведена в сферата на културата в средата на 60-те. На Конгреса на културата (1967) се вземат – авангардно, изпреварващо – решенията, които ще се вземат на X конгрес на БКП (1971), но те се приемат, защото ще бъдат приети през 1971 г. А конгресните партийни решения от своя страна ще бъдат приети в областта на културата чрез разработването на дългосрочна програма и за Втория конгрес на културата. Няма причинно-следствена връзка между вземане на политическото решение, привеждането

му в действие и резултата от него, а постоянно препращане между трите и между позициите на „пирамидите“ в социално-политическото поле. Интерпелацията се случва и се схваща от властовите позиции като непрекъснат жив процес, като очевидно е много важно „управляваният“ субект да възприема себе си не като неин обект, изпълнител на партийната повеля, а като съавтор – както индивидуален, така и колективен, с чието участие експертната прогноза за бъдещето се актуализира и самата интерпелация се развива.

Именно парадоксалното от гледна точка на либералнодемократичния модел на управление съчетание между демократичния централизъм и новия принцип на широко участие осигурява алгоритъм, който задвижва непрекъсващата поредица от потвърждения от субекта. Властта разработва политически стратегии за развитие на изкуствата и културата, за да стимулира идеологическото и възпитателно действие на техния потенциал именно като особено поле на производство, което предполага анализ и на специфичните политики и режими на репресии и положителни санкции. Доминиращата съвременна интерпретация относно формата на властовите отношения в тази сфера през периода на държавния социализъм е, че културата е идеологизирана и творците са принудени (в разглеждания период на социализма чрез „микс“ от стимули и санкции) да „обслужват“ идеологията; че липсва свобода на творческата изява и критичните произведения и техните автори са подложени на цензура. Този подход разглежда отношенията между културното поле и полето на власт като повече или по-малко интерактивни взаимодействия, в които действието на властта често придобива измеренията на цензура върху естетическите теории и творческите методи и по този начин неизбежно подминава значението, което марксизмът-ленинизмът отдава на изкуствата като производител на „правилни“ ценности заедно с координацията между идеологическите апарати от цялото поле на „духовната култура“. Основен недостатък на съвременните анализи на културната политика през 60-те -70-те години, разбирана като форма на структурно насилие, е, че неизбежно предполага ретроактивно като доминиращи в социалистическото общество ценностите на либералната демокрация, спрямо чието „нарушаване“ такава политика се разглежда като „репресивна“ и „тоталитарна“ и по този начин се размиват разликите между ролята на идеологията в социалистическото общество и в съвременните капиталистически общества.

Фокусирането върху социалистическия реализъм като върху ключов инструмент на културната политика в периода на социализма дава подход за създаване на обяснителен модел на политиката като редуване на различни форми на репресия върху творците, но неизбежно пропуска системното действие на идеологията като всеобхватна и възпроизвеждаща се в и от обществото ценностна система.[5] *„Под етика на държавния социализъм можем да разбираме основните измерения на официално налаганата морална система, начина, по който тя функционира, факторите, които я пораждат.“* (Проданов 2003:7) В рамките на тази интерпретативна перспектива културата и изкуствата се разглеждат като един от инструментите за налагане на моралната система, като идеологически апарат, свързан с останалите системни елементи, а не като сфера на „противоборство“ между стремежа към индивидуална свобода на творческата изява на интелектуалците срещу ограниченията на идеологическите предписания. Естетическите функции са пряко свързани с експлицирането на етическата система, което е и официално заявеният от властта тогава политико-идеологически проект.

Още на пръв поглед прави впечатление, че в официалните държавни и партийни документи идеологизирането на културата и изкуствата се заявява съвсем открито. За разлика от съвременните политически документи, които се представят като деидеологизирани, тези от периода на социализма постоянно афишират не само „ръководната“ роля на партията във всички социални сфери, но и декларират конкретните механизми и форми на партийния контрол върху създаването и разпространението на културни продукти.

В този контекст визията за хармоничната личност се осъществява нормативно посредством определено предпоставяне на функциите на творците, които от своя страна в редица културни сфери генерират разнообразни художествени течения, по никакъв начин неопределени от интерпелацията. Това особено ясно се вижда при художниците, анимационното кино, архитектурата. Понятието „социалистически реализъм“ е предварително конституирано, за да включва целия спектър от породените от каузата за „новия човек“ творчески изяви, но също е по своему *опразнено*, независимо че съдържа определени предписания за творците, касаещи „монументалната пропаганда“ и създаването на „положителния герой“: в естетическо

отношение голяма част от отнасяните към художествения стил „социалистически реализъм“ автори нямат нищо общо помежду си. Предостатъчно свобода за творчество оставя предписанието *„творците на литературата и изкуството да пресъздават в своите произведения по метода на социалистическия реализъм проблемите на нашето общество, сложната душевност на новия човек“* (Програма на БКП 1971:35), чийто нормативен характер през 60-те – 70-те години на XX век се изразява в самото полагане на каузата, а не в дефинирането на стиловите характеристики на социалистическия реализъм. Свободата за творчество, възможна именно защото съответства на предопределената роля на твореца като авангард за изграждане на бъдещото комунистическо общество, е част от системното действие на идеологията и задвижва механизъм, сходен с реализацията на управленските принципи на общественостранно-държавното начало и демократичния централизъм.

Осъществяването на идеала за хармонично развитата личност се схваща като телеология на етиката на държавния социализъм в България, която завършва с интериоризирането на идеологическите структури до степен, в която общественото съзнание е реализирало своя етически избор посредством осъзнато и задълбочено приемане на философско-методологическата същност на марксизма за морално-идейна основа на индивидуалното съществуване: *„Формирането на научен светоглед е сърцевината на цялата идеологическа и възпитателна дейност на партията. Превръщането на марксистко-ленинското учение в убеждение, главен мотив за поведение, е основното звено в комунистическото възпитание на личността.“* (Програма на БКП 1971: 77). Тук фокусът не попада върху анализ на степените на разминаване между заявените и действителни намерения и реалните перспективи за осъществяване на тези намерения. Официалните документи и реално осъществените практики са достатъчно свидетелство за производството на работещи материални структури на идеологията, или идеологически апарати, и тяхното етическо предназначение.

БЕЛЕЖКИ

1. При дефинирането „какво представлява развито (зряло) социалистическо общество“ (Програма... 1971:41-48) водещи са идеите за социално единение и хармония: „...по

своята социална структура социалистическото общество застава пред прага на социална еднородност.“ (пак там: 44); „Силно се увеличава броят на хората, които създават духовни ценности“ (45); „Отношенията между личност и общество стават все по-хармонични“ (45); „Обществото прави нова крачка от царството на необходимостта към царството на свободата“ (47); „Променят се формите на проява на социалните противоречия, както методите и средствата за разрешаването им. Тяхното преодоляване чрез съзнателна, планомерна и целенасочена работа на Комунистическата партия и социалистическата държава засилва социалистическото сътрудничество и взаимопомощта...“ (47).

2. При дефинирането „*какво представлява развито (зряло) социалистическо общество*“ (Програма... 1971:41-48) водещи са идеите за социално единение и хармония: „...*по своята социална структура социалистическото общество застава пред прага на социална еднородност.*“ (пак там: 44); „Силно се увеличава броят на хората, които създават духовни ценности“ (45); „Отношенията между личност и общество стават все по-хармонични“ (45); „Обществото прави нова крачка от царството на необходимостта към царството на свободата“ (47); „Променят се формите на проява на социалните противоречия, както методите и средствата за разрешаването им. Тяхното преодоляване чрез съзнателна, планомерна и целенасочена работа на Комунистическата партия и социалистическата държава засилва социалистическото сътрудничество и взаимопомощта...“ (47).

3. При дефинирането „*какво представлява развито (зряло) социалистическо общество*“ (Програма... 1971:41-48) водещи са идеите за социално единение и хармония: „...*по своята социална структура социалистическото общество застава пред прага на социална еднородност.*“ (пак там: 44); „Силно се увеличава броят на хората, които създават духовни ценности“ (45); „Отношенията между личност и общество стават все по-хармонични“ (45); „Обществото прави нова крачка от царството на необходимостта към царството на свободата“ (47); „Променят се формите на проява на социалните противоречия, както методите и средствата за разрешаването им. Тяхното преодоляване чрез съзнателна, планомерна и целенасочена работа на Комунистическата партия и социалистическата държава засилва социалистическото сътрудничество и взаимопомощта...“ (47).

4. Там той разглежда „Указание по подготовката на Първия конгрес на културата“, в което са дадени подробни указания за процедурата на избор на делегати – от общинско през районно и окръжно ниво. (Еленков 2008: 207). Цитираният брой на проведените „1100 общински събрания и 208 районни, градски и окръжни конференции“ (пак там: 208) е наистина впечатляващ.

5. Тази концепция е разгърната например от Пламен Дойнов във въвеждащите думи към сборника „Социалистическият реализъм: Нови изследвания“ (Дойнов 2008: 7-38) и систематизирана от голяма част от авторите в този сборник. Сроден по дух анализ на развитието на понятието „личност“ в съветските научни анализи прави нашумелият в Русия Александър Бикбов: книгата „Грамматика порядка“ мимоходом споменава „поредното завръщане към темата за „всестранно и хармонично развитата личност““ (Бикбов 2014: 225) в контекста на постепенното придвижване на обществените дискурси „от маси към личност“, „автономизация“ и „либерализиране“ на личността, като повторната употреба на „всестранно развитата личност“ е регистрирана от автора като едно от многото перестроечни определения за личността, свидетелстващи за „радикализация на смисъла на индивидуалната инициатива“ (пак там: 236).

ЛИТЕРАТУРА

Бикбов, А. 2014. Грамматика порядка. Москва, Издательский дом высшей школы экономики.

Ганев, С. Художествената култура и развитото социалистическо общество: Обществено-държавното начало в управлението на духовната култура. В: *Художествената култура и развитото социалистическо общество*. Наука и изкуство. С., 1974: 216-237.

Горанов, Кр. и колектив. Основни положения на комплексната програма за всенародно естетическо възпитание. *Известия на института за култура при КИК и БАН*, изд. Наука и изкуство, София 1975

Дойнов, П. Съст. *Социалистическият реализъм: Нови изследвания*. изд. НБУ. С. 2008

Еленков, И. *Културният фронт – Българската култура през епохата на комунизма – политическо управление, идеологически основания, институционални режими*, Издание на Институт за изследване на близкото минало, Институт "Отворено общество" и Сиела, С. 2008

Живкова, Л. Актуални проблеми на управлението на културния фронт. В: *Художествената култура и развитото социалистическо общество*. Изд. Наука и изкуство. С. 1974 (42-56)

Живкова, Л. Социализмът и естетическото възпитание. (64-91) В: *Интелектуалните възможности и творческите сили на личността*, Партиздат, С. 1985

Лилов, Ал. Партията и изграждане на социалистическата култура в България В: *Художествената култура и развитото социалистическо общество*. Изд. Наука и изкуство. С. 1974 (5-26)

Комплексна програма за всенародно естетическо възпитание. Приета от VIII разширен пленум на Комитет за изкуство и култура, декември 1975. Изд. Наука и изкуство. С. 1980

Програма на българската комунистическа партия. Изд. Партиздат. С. 1971

Програма на КПСС. Изд. ГОСПОЛИТИЗДАТ. М. 1961

Проданов, В. Етика на държавния социализъм. Сп. *Понеделник*. Бр. 9/10 2003

Althusser, L. 2014. *On the Reproduction of Capitalism*.

ON THE ETHICAL IMPLICATIONS OF WEAK AND STRONG SUSTAINABILITY SCENARIOS: TOWARDS A SUSTAINABLE SOCIETY WITH A NEW ETHICS [1]

SILVIYA SERAFIMOVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

silvija_serafimova@yahoo.com

Abstract

The aim of this paper is to analyze why so-called strong sustainability scenarios do not bring much clarity to non-contradictory grasping the complexity of intra and intergenerational justice in comparison with so-called weak sustainability scenarios. Concerning ethical evaluation, I will demonstrate that Alan Holland's conclusion that weak and strong sustainability do not differ in principle applies similarly to their ethical implications regarding intra- and intergenerational justice. In this context, I will also explore how justifying a new ethics of sustainability which encourages the application of ethical gradualism can give us some clues for understanding why negative attitudes towards the de-growth movement and steady-state theory are a result of associating them with anti-development.

Keywords: intra- and intergenerational justice, ethical gradualism, weak and strong sustainability, sustainable development, de-growth

1. Introduction

The current debates regarding how to build environmentally sustainable scenarios reveal a need for discussing an additional general problem, namely, how to understand sustainability so that it really works in the long run. The most common way to begin unpacking this question has been to distinguish between environmental, economic and social sustainability (Goodland and Daly, 1996, p. 1102). Whilst this can be relevant for definition purposes, the different dimensions of sustainability should not be discussed separately.

There are at least two reasons for this: firstly, the splitting of sustainability into distinct dimensions gives the impression that defining its role is based on underrating its own ethical implications or rather paying insufficient attention to them.[2] Secondly, it points the enquiries towards the need to provide the best solutions to live sustainably by meeting the requirements of the broadest group of living beings.

As one of the reasons for why the role of ethics for sustainability should be rethought, I would like to point out the ethical implications of defining development in respect with growth. Giving preference to development over growth, by saying that they refer as 'expansion of potentials' to 'increase in size by assimilation' (Goodland and Daly, 1996, p. 1004), means that researchers presumably ascribe a higher value to development as such

In this paper, I adopt a different classification of growth and development than the classification mentioned above. One of the reasons is that the definitions based on giving preference to development over growth overrate the role of sustainable development as providing sustainability by default.

Yet the Brundtland report states that sustainable development was defined in respect to meeting the needs of present generations without compromising the ability of future generations to meet their own needs (*WCED*, 1987). Furthermore, achieving sustainable development presumes that each generation bequeaths to its successor at least as much wealth per capita as it has itself inherited (*Ibid*). Even if it is possible to assume that wealth can be ascribed to other living beings on their behalf, it is human species that can evaluate it in both individual and collective terms. This conclusion revives the problem that sustainable development considers the role of intra and intergenerational justice to humans alone without clarifying how justice to the generations of other species can be achieved.

In the Brundtland report, the issue of justice was also defined in respect with mediating physical sustainability, since 'Even the narrow notion of physical sustainability implies a concern for social equity between generations, a concern that must logically be extended to equity within each generation (*Ibid*)'. Such an interpretation, however, does not reveal how equity between and within generations can be non-contradictory defined provided that there are no normatively justified reasons behind deriving equity in the future from that of the present.

This lack of clarity brings to light many questions concerning whether or not we as humans can meet the needs of present generations without compromising the ability of both human and non-human generations to meet their vital needs in the future. Another concern is whether or not humans can make compromises with the needs of the present generations of other species if their needs are an obstacle to meeting fundamental human current and/or future needs.

Taking into account difficulties when analyzing the normative validity of justice, as the first step in my research I will examine why so-called strong sustainability scenarios (Brand, 2009) do not bring much clarity to non-contradictory grasping the complexity of intra and inter-generational justice in comparison with so-called weak sustainability scenarios (Neumayer, 2003). Concerning ethical evaluation, I will demonstrate that Holland's conclusion that weak and strong sustainability do not differ in principle (Holland, 1996) applies similarly to their ethical implications regarding intra and intergenerational justice.

As a second step of my research, I will explore how we can build new scenarios of a sustainable future based on new ethics that can shed light on some of the problems concerning intra and intergenerational justice, when applied to both human and non-human species. This new ethics would be defined as universalizable in the sense that it applies ethical gradualism to the broadest group of living beings.

Regarding the need to define a new ethos for a sustainable society, I will analyze whether some relevant alternatives can be found by showing why negative attitudes towards the de-growth movement and steady-state theory are a result of associating them with anti-development. Following this line of thought, I will demonstrate how the universalizability of the new ethics of sustainability is concerned with the need to justify a new ethos. Encouraging the latter, the ethics in question can ground the transformation of the present techno-capitalist society into sustainable society of a new type.

In this context, it is important to keep in mind that strives to achieve both intra and intergenerational justice in one sustainable society should take place against the background of the urgent need to make the Earth less hot and full.

The question as to why respecting intra and intergenerational justice is important for making the Earth less hot is concerned with the fact that it is particular groups of humans (mainly representatives of so-called over-consuming class) (Ulvila and Wilén, 2017) who are responsible for global warming. According to recent reports, natural factors such as the sun's output, the tilt and position of the Earth in its orbit 'have *not* been changing over the last hundred years or so in a way that would explain the observed temperature increases' (Lawson, 2017). In contrast, 'the greenhouse gasses *have* been changing' in a way that explains the aforementioned increases (Ibid).

The concerns about greenhouse gas emissions were yet outlined in the Brundtland report. According to its findings, the “‘greenhouse effect’ may by early next century have increased average global temperatures enough to shift agricultural production areas, raise sea levels to flood coastal cities, and disrupt natural economies’ (*WCED*, 1987). That is why finding a safe and sustainable energy pathway requires economic growth which to be ‘less energy intensive than growth in the past’ (*Ibid*).

Examining the Brundtlandreport’s suggestions brings us back to the issue of normative validity, albeit it is implied on a policy level as a matter of risk assessment (Du and Pan, 2009). The problem once again is that predicting even the worst scenarios with a degree of certainty does not make humans necessarily avoid these scenarios for the sake of preserving their own as well as future generations of other species. Regarding the reduction of the greenhouse gas emissions, I will try to demonstrate why the risk assessment still hides the risk some grand threats such as the consequences of carbon emissions to be considered as ‘affordably’ dangerous unless a new ethics of sustainability is adopted.

In turn, the risks of exponential growth of human population are also mentioned in the Brundtland report and it emphasizes that the problem mainly arises not from the number of people, but from how this number relates to available resources (*WCED*, 1987). Although the needs of eliminating mass poverty and providing better education for the sake of successfully dealing with the resources are clearly stated, the report briefly sketches how creating new values can be used for building global distributive justice. In this context, globally shared knowledge is defined as a premise for creating ‘greater willingness to share global resources equitably’ (*Ibid*). The main concern, however, is that having knowledge and even willingness is a necessary but not sufficient condition for achieving global justice, since the latter is a matter of self-obligation to delegate justice, especially when others’ vital needs contradict our own.

In the field of ecological economics, the issue of constant population is examined in respect to the so-called steady-state economy according to which, the idea of being constant is supposed to be a crossing point between the balance of people, goods and throughput.

The problem of over-population, however, cannot be defined as a homogeneous problem, not only when it is related to intra and intergenerational justice between different species, but also when it concerns the different aspects of justice to human beings in

particular. Over-population brings some important issues to light in the global North such as population ageing, the percent of women who remain voluntarily childless, the changing aspects of transnational citizenship etc. All these issues show that the problem of over-population cannot be unilaterally treated, since it goes hand in hand with the decreasing population in given regions, or even in one and the same region. In this chapter, the problem of over-population will also be examined in an interspecies context, as applied to both human and non-human species.

2. How Should We Approach Sustainability?

According to Holland, we have two approaches to sustainability, namely, the so-called weak and strong sustainability whose proponents advocate different policies regarding the non-declining level of different types of capital. Whilst the proponents of weak sustainability 'advocate policies devoted to securing a non-declining level of total capital', those of strong sustainability 'are said to advocate policies devoted to securing a non-declining level of natural capital in particular' (Holland, 1996, p. 7). However, Holland argues that the impression that 'strong' and 'weak' positions differ in principle is misleading since they both advocate 'the maintaining of a non-declining level of welfare' (Ibid). The difference is that the proponents of strong sustainability used to believe that maintaining a non-declining level of natural capital is a necessary condition for achieving a non-declining level of welfare, since natural capital cannot be substituted with the human capital (Ibid).

Holland argues that denying the doctrine of substitutability does not support the protection of all natural capital nor does it support the protection of natural capital alone. It 'is natural, but only insofar as it is 'critical' – by which is meant, under neo-classical assumptions, 'critical for securing future levels of human welfare' (Ibid, p. 8). An important specification is that from the fact that one type of capital is 'being substitutable' does not necessarily follow that it is 'essential' nor the other way around (Ibid).

3. Ethical Implications of Weak and Strong Sustainability Scenarios

3.1. The Role of Intra and Intergenerational Justice in Weak and Strong Sustainability Scenarios

Against the background of the aforementioned investigations, I would argue that sustainability scenarios encourage different forms of utilitarianism varying from some more differentiated forms such as preference utilitarianism promoted by the proponents of strong

sustainability to less differentiated ones such as the utilitarianism which characterises weak sustainability. In this sense, what was outlined by Holland in terms of economic and ecological aspects of weak and strong sustainability, namely, that they are not substantially different, applies similarly to their ethical implications. Whilst the proponents of weak sustainability focus on the narrowed role of intragenerational justice by pretending to support a non-declining level (also in ethical terms) for having intergenerational justice, those relating to strong sustainability scenarios aim to build a bridge between intra and intergenerational justice.

Regarding weak sustainability scenarios, I argue that they encourage ‘selective’ intragenerational justice by saying that it ‘does not matter whether the current generation uses up nonrenewable resources or dumps CO₂ in the atmosphere as long as enough machineries, roads and ports are built in compensation’ (Neumayer, 2003, p. 1). Concerning the practical disadvantages of ‘selective’ intragenerational justice, I would point out the pitfalls of the risk assessment. Humans could continue to being careless about the fact that the Earth is getting hotter, as long as they treat the arising level of the greenhouse gas emissions as an ‘affordable threat’. Concerning the exponential growth of human population, it would mean that irresponsibility is disguised as a freedom of choice that could be ‘corrected’ at any time if relevant means are adopted.

In turn, according to the proponents of strong sustainability, ‘Today’s generation cannot ask future generations to breathe polluted air in exchange for a greater capacity to produce goods and services. That would restrict the freedom of future generations to choose clean air over more goods and services’ (UNDP, 2011, p. 17).

In this context, one of the most important issues is to clarify how the idea of non-declining level is interpreted. Let us look at the examples concerning weeds and pests. Due to the climate change many pests and weeds are now present in areas that have been too cold for them to live before (*The new normal*, 2016).

From the perspective of ‘selective’ intragenerational justice, the question of whether we should appeal for intergenerational justice for the pests which threaten human lives would not be raised at all. The more thought-provoking question concerns what the proponents of strong sustainability would propose as a solution to the aforementioned problem, as well as whether or not they would end up also with difficulties in specifying the non-declining level.

The risks of preserving a given number of beings, whilst examining the requirements of intra and intergenerational justice can be explained by extrapolating Holland's statement that the non-declining level of capital is due to clarifying the non-declining level rather than the minimum of a given capital, although even in this case, it is not clear why humans should be obliged to maintain the existing levels of natural capital (Holland, 1996). Extrapolating Holland's statement makes some concerns apparent such as whether or not we should talk about critical minimum of justice with respect to a maximum of both human and non-human beings.

Another problem involves revealing the implications of risk assessment which disregards natural capital without explicitly replacing it with a human made capital. As an example, one of 'the clearest and most economically significant' risks, as defined by the risky business research can be pointed out, namely that 'Damage to coastal property and infrastructure from rising sea levels and increased storm surge, climate-driven changes in agricultural production and energy demand, and the impact of higher temperatures on labor productivity and public health.' (*Risky business*, 2014, p.2). The example shows that the threat endangers coastal property rather than coastal line and marine life, as well as causing problems to agricultural production rather than land as such. In this context, the assumed changes would lead to a strong anthropocentrism,[3] in both economical and ethical sense.

Judging by the aforementioned investigations, I would argue that even if our starting point concerns the status of irreplaceable natural capital, it does not necessarily follow that we can fulfill the objectives of strong sustainability scenarios. In the best case, the example with the damages (if elaborated) would meet the requirements of so-called intermediate sustainability in Goodland and Daly's sense (Goodland and Daly, 1996, p. 1006).[4] This example also illustrates how not knowing 'exactly where the boundaries of these critical limits for each type of capital lie' (Ibid) can make 'reparation' scenario look closer to weak sustainability rather than strong sustainability scenarios.[5]

Extrapolating Goodland and Daly's example that according to strong sustainability, a sawmill (human made capital) is worthless with the complementing natural capital of a forest (Ibid), I would argue that risk assessment can ground the relevant risk management of a strong sustainability type when coastal property is recognized as being complemented with coastal line and marine life which should not be destructed by the greenhouse gas emissions.

4. Why New Ethics of Sustainability?

According to the report *Extreme Carbon Inequality* (2015), nowadays the world's richest 10% produce half of the global carbon emissions, whilst the poorest 3.5. billion are responsible for only a tenth (Extreme Carbon Inequality in Ulvila and Wilén, 2017, p. 126). This in turn raises the question of how we can achieve global environmental justice by reducing CO2 emissions, taking into account that the responsibilities for such a reduction should be differentiated.

If an immediate de-growth for the members of the over-consuming classes (Ibid, pp. 126-127) is prescribed, last but not least, by fixing maximum income through implementing high progressive income tax rates or laws limiting the highest salaries (Ibid, p. 131), then the issue is how to increase the moral responsibilities of the over-consuming classes in developed countries so that they delegate the responsibility to the different classes in developing countries by making the latter responsible for their own future. In the language of discourse ethics, it would mean to question why it is the over-consuming classes who react as the only moral discussants deciding on the behalf of the struggling ones (Ibid, pp. 126-127), in both global North and South, who are treated as moral subjects?

Regarding the specifications of the moral responsibilities of the political actors, I would argue in favour of specifying the consequences of whether it makes sense to talk not only about environmental, economic and social sustainability (Goodland and Daly, 1996, p. 1002), but also about a new ethics of sustainability. Such an analysis would give some clues in finding out why the aforementioned dimensions of sustainability are 'clearest when kept separately' (Ibid) but for the purposes of definition alone.

Building a new ethics presumes finding some reasons for making ethical gradualism universally applicable to both human and non-human species so as to avoid encouraging a certain type of moral absolutism, as in the case with radical ethical anthropocentrism. From the perspective of radical ethical anthropocentrism, by universalizability is understood what can be in favour of humans who define it and then impose it on both human and non-human representatives.

In contrast, universally applying the principle of ethical gradualism would mean firstly, to keep choosing without neglecting the role of biological gradualism (i.e. to avoid arguing that one's biographical life is completely independent of one's biological life)

(Rachels, 1990, p. 208) and secondly, to keep diversely choosing without reaching the extremes of 'either-or' (e.g. whether we should choose to kill an endangered animal in order to save a child dying of starvation).

What could be defined as preventive functions of ethical gradualism would contribute to forbidding the killing of animals and thus to restrict killing to the purposes of survival as much as possible for all sides involved. From this premise, however, it does not follow that one animal would be killed because it is not endangered nor would it be done because it still has 'less value' than a child who would have not only a biological but also a biographical life. It would be done because the value of life *should not* be reducible to *either...or* dilemmas. In other words, acting on the principle of ethical gradualism would mean to accept neither starving children nor endangered species, since it brings the issues of empathy and solidarity to life in the process of social interaction.

4.1. Evaluating Growth and Development from the Perspective of Sustainability

Specifying the role of the challenges to social interaction raises another problem which concerns the overestimation of the role of development at the expense of that of growth. It is the negative symbolic capital ascribed to zero growth that is associated with zero development. Such an attitude is based on the presumption that a zero increase in size automatically leads to zero development upon misleadingly equating the impact of quality of life with the one of living standard. It is underrated that growth to development can refer as an increase in size to development of potential mainly from the perspective of economic sustainability.

In turn, elaborating a novel ethics of sustainability would provide the researchers with answers to some important questions, which remain open if they keep comparing growth and sustainability upon the principle of 'added value'.^[6] Adopting this principle strengthens the misleading presumption that sustainable development has 'more value' than growth. On the other hand, if universalizable ethics is examined as a matter of 'adding value' alone, it potentially shows almost nothing of the responsibility of the ones who should inflict change to sustainability.^[7] Thus the approach of adding value may raise the risks of building sustainability scenarios based on calculating environmental and/or economic costs and benefits alone. In the best case, it would mean building scenarios for sustainable societies still within the framework of sustainable development.

Elaborating upon the aforementioned statements would affect rethinking the crucial role of de-growth if refracted through the lens of universalizable ethics. It would show that having a flourishing de-growth society is not an oxymoron if it is interpreted as a new form of sustainable society.

4.2. The Role of ‘Ethos of Releasement’ as Ethos of De-growth

Certainly it is true that humans cannot bind together future generations to make an ethical choice for sustainable development (Neumayer, 2013, p. 18). However, the more important question is how can humans ‘bind’ them to make an ethical choice for sustainable de-growth (Alier, Pascual, Vivien and Zaccai, 2010) and if so, what would be the ethos of the latter?

As a crucial element of what an ethics of sustainability should look like, I would point out the need for defining ethos of de-growth, namely, to specify whether it is possible to examine it as an alternative ethos, or as an ‘ethos of releasement’ (Heikkurinen, 2016, p. 9) that can contribute to avoiding the destruction of the species’ habitat. Heikkurinen sees the ethos in question as being ‘strongly connected to a frame of thought that allows non-human objects to unfold not as a standing-reverse but on their own, and hence manifest their complex genesis’ (Ibid, p. 10). A crucial issue in this context is how to raise the awareness of the misleading intention to over-estimate the engineering capacity of humans (Ibid, p. 6); a capacity that praises the role of instrumental reason in evaluating human efficiency.[8]

Furthermore, the need of ‘releasement’ derived from the ambiguous strive of the technocapitalist society to convince the subjects of the ‘efficient ordering of things’ (Heikkurinen, 2016, p. 6), can be sought in ‘detotalizing’ human practice of the implications of technological and moral absolutism. On a macro-methodological level, the issue is whether the two types of absolutism result from supporting the embodiment of so-called epistemic and moral anthropocentrism (Ibid, p. 7). Would it be possible to solve these difficulties by decoupling the instrumental reason from our practice as moral agents?

Elaborating upon some alternative solutions to this question such as encouraging universalizable ethics based on ethical gradualism would contribute to making a self-commitment to realize a transition from ‘growth economies to de-growth societies in order to achieve sustainability’ (Ibid). This is similar to what Heikkurinen suggests for the analysis of the genealogy of technology. Tracing what are the ontological implications of technology and

‘how apt technology is to prompt de-growth (in ontic terms)’ (Ibid, p. 2), moral agents may encourage the application of a novel ethics of sustainability which can pave the path to a low cost welfare state.

5. Some Arguments in Favour of Sustainable De-growth

Regarding the future of economic growth in developed countries, ‘even given an aggressive approach to a transition away from carbon, any economic growth, even ‘green’ growth, in already rich countries reduces the carbon budget available for the developing world’ (Harris, 2013, p. 37). This in turn could be an unassailable conclusion provided ‘we assume that increases in GDP and reductions in intensity are independent of each other’ (Ibid, p. 38). However, such an assumption conceals the economic realities ‘involved in an economic transition to energy efficiency and renewables’ (Ibid).

It is obvious that transformations in economics are impossible unless given changes in both moral motivation and moral practices initiated by the political actors are made. Otherwise, discussions would remain on the level of reconciling with the fact that the ‘angelization of GDP’ [9] has its limits which cannot be overcome.

Analyzing why it is quality of life that matters, we should distinguish between ‘socially sustainable de-growth’ and ‘unsustainable de-growth’ which is based on ‘economic reasons that deteriorate social conditions’ (Schneider et al. in Asara, Otero, Demaria and Corbera, 2015, p. 377). The objective of de-growth is not to reduce GDP but to increase social justice and environmental sustainability (Asara et al., 2015, p. 377). Thus the focus should be shifted to the issue that economic growth is ‘not only environmentally unsustainable, but also unjust’ (Ibid) which in turn requires a democratic discussion of ‘*selective* downscaling of man-made capital’ (Ibid).

The discussion in question necessitates the role of solidarity to be examined within the framework of sustainable de-growth understood as ‘an equitable and democratic transition to a smaller economy, with less production and consumption’ (Alier et al., 2010, p. 1741). This definition reveals why, since sustainable de-growth has strong ethical implications, it should not be equated with the idea of zero development.

Alier et al. relevantly describe the need for de-growth as caused by the internal dialectics of sustainable development: to promote a ‘larger’ instead of a ‘better’ consumption, as well as to contradict private and public investment in man-made rather than natural capital

(Ibid). These 'strives' have been 'locked' in the 'neoliberal 'mantra' of the supremacy of the market, which encourages 'a promethean notion of chrematistic growth' (Ibid).

However, one needs to make a step forward if one wants to 'break' the lockage of such a social mentality, namely, to appeal not only for 'socially sustainable economic de-growth' (Ibid, p. 1746), but also for an ethically justifiable one. It would mean to question the origin of *hubris* strengthened by the practices of sustainable development. It could happen if humans stop interpreting the promethean notion of chrematistic growth within the framework of the myth of a final solution saying that every problem can be solved with the proper technological means.

Another aspect of the problem is that the idea of de-growth implicitly promotes the debate of needs in ecological economics, which again has ethical implications, since defining vital and non-vital needs in a given society also necessitates an ethical analysis of what is substantially valuable (in both economic and environmental terms). Changing the ethical aims of the consumerist society would contribute not only to a better understanding of the need for de-growth, but also to promoting a reflection on how it can be successfully addressed to different target groups. This can be a step forward to what Alier et al. call a need for providing a common platform for social movements of the South and the North (Ibid).

6. Conclusion

The restrictions of utopian and dystopian environmental scenarios can be overcome if researchers examine not only the origin and the consequences of economic and environmental sustainability, as defined by sustainable development, but also the need of a new ethics of sustainability.

This new ethics can demonstrate why sustainability is irreducible to the idea of sustainable development, since defining a correspondence between growth, development and sustainability is not an axiologically neutral process. Introducing such ethics would also contribute to building a form of life, which is environmentally universalizable, i.e. a form of life, which is sustainable worldwide and in the long run (Skirbekk, 1992, pp. 74-75). Striving for achieving the aforementioned form, researchers can avoid thinking about the ethics in question as provoking moral absolutism, since its universalizability concerns universally applying the principle of ethical gradualism. Furthermore, justifying the universalizable role

of ethical gradualism points to socially sustainable de-growth, which is not necessarily a matter of speculating with one fictitious scenario.

Providing a given standard of living for everybody, whilst recognizing a certain lifestyle as based on fulfilling some basic needs, would not happen if the over-consuming classes of developed countries do not oblige themselves to help the representatives of the different classes (especially the ones of the struggling class) of developing countries. It could happen by deliberately lowering their own standards of living to more closely resemble vital needs than excessive wants. In the language of ethics, it would mean to find ethically universalizable principles of advocacy representation (Skirbekk, 1994, p. 81). The latter would contribute the developing countries to be treated as potential moral discussants whose well-being is at stake when they react as collective moral subjects.

6.1. Revising the Role of Intra and Intergenerational Justice Towards a New Ethics of Sustainability

The strive for finding environmentally universalizable forms of life for both human and non-human species is one of the main reasons why new ethics of sustainability which encourages the universal application of ethical gradualism is required. Otherwise, remaining within the paradigm of asking questions such as ‘Whose environment?’, ‘Which nature?’ would lead to moral relativism with utilitarian projections. Utilitarianism is encouraged, albeit in different ways, by some of the proponents of both weak and strong sustainability scenarios. Similarly to Holland, who emphasizes that weak and strong sustainability are not substantially different, I argue that they do not substantially differ in promoting utilitarianism either.

The methodological similarities between weak and strong sustainability scenarios have apparent implications on the level of the difficulties concerning the connections between intra and intergenerational justice. Whilst the proponents of weak sustainability are focused on the narrowed role of the intragenerational justice, which leads to evaluating the normative validity of the intergenerational justice on the principle of a cost-benefit analysis, the proponents of strong sustainability promote a certain type of preference utilitarianism. They, however, have problems in clarifying how achieving intragenerational justice could be a necessary and sufficient condition for achieving intergenerational justice. The difficulty is a result of the fact that even if people are aware of the public good, there is no unquestionable criterion for making present generations care for the future ones.

Despite the fact that the proponents of strong sustainability provide more constructive solutions for encouraging the fulfilment of environmentally sustainable scenarios (making people more responsible for the long-term damages to both the environment and humankind), they do not go as far as they wish compared to the ones of weak sustainability. As one of the main reasons for this, I point out that the proponents of weak and strong sustainability both examine intra and intergenerational justice in respect to human generations alone. Certainly not all living beings have an understanding of justice, but from that it does not follow that they cannot be treated morally for the sake of their own well-being. A clue in this direction can be found in discourse ethics which presumes that animals can be treated as moral subjects, albeit they can never become moral agents or moral discussants (Skirbekk, 1994, pp. 80-81; pp. 102-103).

6.1.1. The role of ethics of sustainability for building a new type of sustainable society

Outlining the premises of the similar (in their origin) utilitarian restrictions to intra and intergenerational justice, as displayed in both weak and strong sustainability scenarios, is possible by going back to the issue that the scenarios in question are defined in economic terms. Their definitions are based on presupposing a narrowed correspondence between growth, development and sustainability. Even if it is relevant to refer growth to development as an increase in size to an increase in potential in economic terms, such an approach brings many contradictory consequences from an ethical perspective. One of the serious problems is that it provides a devaluation of growth at the expense of an over-evaluation of development. In turn, the over-evaluation results from the technocapitalist way of thinking which is underlined by the idea that the progress is a teleologically oriented process from 'less' developed to 'more' developed stages of being and acting.

In this context, as one of the main methodological disadvantages of defining growth, development and sustainability in economic terms alone, I point out the association of the negative attitudes towards zero growth with the ones towards zero development. However, it does not mean that we can ground universalizable ethics in the ethos of zero or negative growth either, but that we should look for some good reasons to avoid reducing the idea of sustainability to that of sustainable development. Researchers can rather 'test' whether there would be some methodological benefits of fulfilling environmentally sustainable scenarios if

they interpret the ethos of socially sustainable de-growth as something more than an oxymoron.

Regarding the features of the ethos of de-growth as '*ethos of releasement*' (Heikkurinen, 2016, p. 9), it can be concluded that similarly to the constraints of simply saying 'yes' and 'no' to technology (Ibid, p. 10), humans cannot simply decouple ethical prescriptions from moral practice choosing *either...or*, namely, *either* (radical) anthropocentrism *or* (radical) eco-centrism nor should they choose *either* sustainable development *or* anti-growth.

In this context, the strive for analyzing the ethos of socially sustainable de-growth does not mean to decouple ethics from economic and environmental sustainability, but to see how if some relevant reasons for imposing universalizable ethics are found, they can improve understanding the complexity of sustainability as such.

6.2.Implications for a Hot and Full Earth

6.2.1.Some suggestions for making the Earth less hot

As one of the illuminative examples of why ethics of sustainable development is no longer working, I point out the difficulties deriving from the weak sustainability scenarios according to which humans can tolerate to a certain extent the use of nonrenewable resources and the effects of the CO₂ emissions. The example shows that being careless about the Earth getting hotter is intrinsically concerned with being careless about the Earth getting fuller, since in both cases 'selective' intragenerational justice causes many complications on a practical level. It affects the problematic justification of intergenerational justice because even if humans build machineries, roads and ports, they cannot compensate the consequences of the natural disasters provoked by the arising level of the greenhouse gas emissions. This means that the chances of no longer having future generations would be quite high if humans continue to overrate the role of technologies in solving environmental problems.

Making Earth less hot also reveals why the role of risk assessment is challenging not only for weak sustainability scenarios. If environmental risk assessment is based on evaluating damages with respect to the cost i.e. whether it is 'affordable' for humans to pay some costs, then examining natural capital as irreplaceable with the human made one is only a necessary condition. Furthermore, continuing to relying on the restricted role of risk

assessment, researchers would end up in the best case scenario meeting the criteria of intermediate sustainability in Goodland and Daly's sense.

In this context, one universalizable ethics of sustainability encouraging the application of the principle of ethical gradualism, which would contribute to seeing developed and developing countries as moral discussants, requires 'moving towards a post-fossil economy' (Ulvila and Wilén, 2017, p. 135). Thus making the representatives of the over-consuming class of developed countries more concerned about greenhouse gas emissions,[10] where by being concerned is understood being concerned about present and future generations of both human and non-human species, presumes depoliticizing the techno-capitalist discourse from an ethical perspective as well. Otherwise, developed countries cannot be forced to reduce the CO₂ emissions because, even if the issue of being rich is skipped, such a reduction would make them look 'less developed' in their own eyes.

The concrete implications of the need of depoliticizing economic growth can be revealed by questioning why the term 'rich' is not necessarily equivalent to 'developed' but it is ironically justifiable as being sufficient for enjoying an increase in any size whatsoever: e.g. in terms of consumption, production, monetary gains etc. Irony lies in the fact that pretending to give preference to development over growth, techno-capitalism ends up praising increases in size which should be considered as a distinctive feature of development.

6.2.2. Making the Earth less full as an objective

Regarding weak sustainability scenarios, the observations about numbers can misleadingly lead to the conclusion that humans have more freedom, whilst praising 'selective' intragenerational justice. It would mean that the number of humans can grow to the extent that they can compensate it by using the relevant machinery.

On the other hand, analyzing the role of over-population in strong sustainability scenarios shows that there are still risks achieving minimum of justice as an objective to be tacitly replaced with that of reaching a maximum of numbers, as in some radical scenarios. [11] Certainly if we focus on preserving the non-declining level of living beings, then our efforts should be directed towards guaranteeing intragenerational justice for a maximum number of humans and non-humans 'here and now', which would be considered as a guarantee for having their future generations available. Adopting such an approach is a step further compared to those of weak sustainability scenarios, but it still leaves many questions

unanswered. For instance, if the critical minimum of intragenerational justice should be achieved by maximum representatives of both human and non-human species, is there a normatively grounded correspondence between the critical minimum of justice and the maximum of beings involved which can be projected to the future with a degree of certainty?

It is also important to clarify that it is not only humans who affect the generations of other species. There are also factors such as some internal changes in the environment which have an impact on the better or indeed worse adaptation of the species and their survival. Since these factors are not subject to moral evaluations but as a result of evolutionary changes, humans cannot take responsibility for them as moral agents.

It is the difficulties deriving from the aforementioned examinations that require adopting the principle of ethical gradualism, especially in conflict situations. The specification covers two main aspects regarding over-population, at least. The first aspect concerns guaranteeing the non-declining level of quality of life to both human and non-human beings, which can be considered as a criterion of what a critical minimum of justice should look like. Such a definition is reminiscent of those prescribed by preference utilitarianism merely at first sight. It is the application of the principle of ethical gradualism as a universalizable principle adopted by humans as moral discussants which allows the treatment of other living beings on their behalf for the sake of reaching other living beings' well-being.

Adopting such an approach would mean to replace the discussions about over- and under-population with the ones about vital needs and wants, as well as to reveal how they matter for both human and non-human species. This would help the extremes of thinking in the paradigms of either bio-fascism or radical anthropocentrism to be avoided. Even if ethical gradualism cannot solve all problems, it could at least decrease the cases when intra and intergenerational justice for humans are achieved by causing intra and intergenerational injustice to other species and the other way around. Thus some moderate forms of eco-centrism and anthropocentrism can be encouraged.

In turn, the democratic discussions on selective downscaling of human made capital (Asara et al., 2015, p. 377) should aim at reaching an enlightened consensus regarding what are vital needs of the participants in the welfare state. The selection in question is not a restriction but a graduation of choices which requires taking the full responsibility for the choices made. However, rethinking quality of life as a matter of well-being which concerns

the fulfilment of vital needs raises some important questions such as how can we make both ourselves and others give up the wants announced as vital needs? The number of beings involved continues to be worthy but in a different sense. It requires graduating vital needs in respect with the wants by the practices of moral learning and moral criticism for as many humans as possible.

In the welfare state, solidarity revives the interest in global environmental justice as something more than an abstract concept. Socially sustainable de-growth reveals how reaching sustainability is impossible without building a new ethics. This is due to the fact that changes in numbers are not obliging humans to act even if they understand the negative effects of the lack of change. The change arises from turning the obligation into a self-obligation for preserving the vital needs of others even if they counter our own wants and even needs. Otherwise, we would not be able to proceed much further in comparison to the speculations whether or not Malthus was right or wrong in pointing out the risks of the exponential growth of human population.

NOTES

1. I would like to express my gratitude to Dr. Heikkurinen for his thoughtful comments regarding this paper.
2. Such an example can be found in what Goodland defines as social sustainability. Social sustainability has characteristics such as honesty, shared values and even 'moral capital' (Goodland, 1995, p. 3) which have clear moral implications but are not examined in an ethical sense.
3. It also illustrates the clear anthropocentric implications of defining risk as a risk to human health alone (Du and Pan, 2009).
4. According to Goodland and Daly, intermediate sustainability requires 'in addition to maintaining the total level of capital intact', proper attention to be given to defining the critical levels of each type of capital (Goodland and Daly, 1996, p. 1006).
5. Strong sustainability requires 'maintaining different kinds of capital intact separately' which in turn means to treat natural and human made capital as 'complements in most production functions' (Ibid). Goodland and Daly argue that not knowing the boundaries of the critical limits for each capital can also affect 'the sensible person to err on the side of caution in depleting resources...at too fast a rate' (Ibid).

6. According to Goodland and Daly, 'growth' refers to added value, but sustainability requires that 'we disaggregate what part of the value-added increase is due to quantity change (throughput) and what part to qualitative improvement' (Goodland and Daly, 1996, p. 1004).
7. Goodland argues that countries which sustain themselves rather than liquidate their resources 'will be more peaceful than countries with unsustainable economies' (Goodland, 1995, p. 4). Analyzing this example in economic terms alone, we cannot find an answer to the question why economic sufficiency is merely a necessary condition for having a peaceful foreign politics.
8. A part of the problem with overrating the engineering capacity of humans is due to recognizing its omnipotence within 'the prevalent order of capitalism' (Heikkurinen, 2017, p. 451).
9. Quoting Daly, Harris points out that 'the angelization of GDP' has its limits (Harris, 2013, p. 38).
10. Saying this, however, I do not argue that the process of cultivating awareness should be narrowed to the over-consuming classes alone. What I would like to emphasize is that targeting the latter is the first step in starting the transformation to a socially sustainable de-growth society.
11. The paradox is a result of how some radical scenarios such as bio-fascist ones misinterpret the main premise of strong sustainability, namely that natural capital is irreplaceable with the human made one. The proponents of these scenarios rely on the aforementioned premise, whilst appealing for the destruction of the human made capital at the expense of the natural capital. Such scenarios can be referred to what Goodland and Daly call absurdly strong sustainability (Goodland and Daly, 1996, p. 1006).

REFERENCES

- Alier, J., M, Pascual, U., Vivien, F.-D. & E. Zaccai** (2010). Sustainable de-growth: Mapping the context, criticisms and future prospects of an emergent paradigm. *Ecological Economics*, 69, 1741-1747.
- Asara, V., Otero, I., Demaria, F., & E. Corbera** (2015). Socially sustainable degrowth as a social-ecological transformation: Repoliticizing sustainability. *Sustainability Science*, 10 (3), 375-384.
- Brand, F.** (2009). Critical natural capital revisited: Ecological resilience and sustainable development. *Ecological economics*, 68, 605-612.

Du, Y., & J. Pan. (2009). Hazard and risk assessment, and risk management. In T. Teng & D. Yifan (Eds.) *Environment and development. Encyclopedia of life support systems*. Volume 1, (pp. 143-188). Oxford: Eolss Publishers Co Ltd.

Goodland, R. (1995). The concept of environmental sustainability. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 26, 1-24.

Goodland, R., & H. Daly (1996). Environmental sustainability: Universal and non-negotiable. *Ecological Applications*, 6(4), 1002-1017.

Harris, J. M. (2013) The macroeconomics of development without throughput growth. In M. J. Cohen, H.S. Brown & P. J. Vergragt (Eds.) *Innovations in sustainable consumption. New economics, socio-technical transitions, and social practices*. (pp. 31-47). Cheltenham: Edward Elgar Publishing Inc.

Heikkurinen, P. (2016). Degrowth by means of technology? A treatise for an ethos of releasement. *Journal of Cleaner Production*. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.2016/j.clepro.2016.07.070>.

Heikkurinen, P. (2017). The relevance of von Wright's humanism to contemporary ecological thought. In I. Niiniluoto & T. Wallgren (Eds.) *On the human condition – Essays in honor of Georg Henrik von Wright's centennial anniversary. Acta Philosophica Fennica*, 93, 449-463.

Holland, A. (1996). Getting the measure of sustainability. In A. Holland & J. R. Cox (Eds.). *Four essays on ecological economics. The Thingmount working paper series on the philosophy of conservation*, (pp. 4-16). Lancaster University: BANC Retrieved from http://www.lancaster.ac.uk/users/philosophy/awaymave/onlineresources/getting%20the%20measure%20of%20sustainability%20_a%20holland_.pdf

Lawson, A. (2017). It's certain: The Earth is getting warmer, and human activity is largely to blame. Retrieved from <https://www.c2es.org/blog/lawsona/its-certain-earth-getting-warmer-human-activity-largely-blame>.

Neumayer, E. (2003). *Weak versus strong sustainability. Exploring the limits of two opposing paradigms*. (1st ed.). Northampton: Edward Elgar.

Neumayer, E. (2013). *Weak versus strong sustainability. Exploring the limits of two opposing paradigms*. (4th ed.). Cheltenham UK: Edward Elgar.

Rachels, J. (1990). *Created from animals. The moral implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.

Risky Business: The economic risks of climate change in the United States (2014). Retrieved from https://riskybusiness.org/site/assets/uploads/2015/09/RiskyBusiness_Report_WEB_09_08_14.pdf.

Skirbekk, G. (1992). *Eco-philosophical manuscripts*. Bergen: Ariadne.

Skirbekk, G. (1994). Ethical Gradualism, beyond Anthropocentrism and Biocentrism? In G.

Skirbekk (Ed.) *The Notion of Sustainability and Its Normative Implications*. (pp. 79-126). Scandinavian University Press.

The new normal: Earth is getting hotter (2016). Retrieved from <http://www.climatecentral.org/gallery/graphics/the-new-normal-earth-is-getting-hotter>

Uvila, M. & K. Wilén (2017). Engaging with the Plutocene: Moving towards degrowth and post-capitalist futures. In P. Heikkurinen (Ed.) *Sustainability and peaceful coexistence for the Anthropocene* (pp. 119-139). Routledge, Transnational Law and Governance Series.

UNDP (2011). *Human development report 2011: Sustainability and equity: A better future for all*. Palgrave MacMillan, Basingstoke.

WCED (1987). *Our common future. Report of the World Commission on Environment and Development*. United Nations: New York.

**НООСФЕРНАЯ ГУМАНИСТИКА:
ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ПЛАНЕТАРНОГО РАЗУМА**

ГРИГОРИЙ СТАНИСЛАВОВИЧ СМИРНОВ

Ивановский государственный университет

gssmirnov@mail.ru

**NOOSPHERIC HUMANISTICS:
PROBLEMATIZATION OF THE PLANETARY MIND**

GRIGORY S. SMIRNOV

Ivanovo State University

Abstract

Philosophical analysis of the humanism phenomenon through the noospheric paradigm is suggested in the article. The basic development path of the humanism through the constructs of theo-humanism, anthropo-gumanism, techno-humanism, bio-humanism and noo-gumanism is presented. Its philosophical foundation is revealed in the triune of «ideal humanism», «tangible humanism» and «real humanism». Author shows that the core of the post-non-classic humanistics is the concept and philosophy of noospheric humanism. It is stated that the logic of a contemporary humanism development naturally leads to the problematization of the natural mind and artificial intelligence correlation. As a general conclusion author stresses the point that cephalization dynamics is complementary to the principles of noospheric humanism.

Keywords: noo-humanism, noospheric humanistics, cyberalarmism, natural mind, artificial intelligence, autotrophic humanity, cosmoplanetary cephalization.

Современная философия гуманизма — ядро учения о внешнем и внутреннем миропостроении — изменила мир. Гуманизм как главная идея цивилизованного человечества в каждую новую эпоху задавал особый концепт (системообразующее свойство) «положения человека в космосе». В XXI веке на стыке философской антропологии и ноосферологии [Bateson, 1972; Bateson, 1979; Морен, 2015; Швейцер, 1973] постепенно формируется область ноосферной гуманистики, которая

содержательно представляет собой сильный синтез естественных, экологических, социальных и гуманитарных наук, в первом приближении рисующих образ человека в ноосфере. Ее истоки берут свое начало в творчестве П. Тейяра де Шардена [Тейяр де Шарден, 1987] и В. И. Вернадского [Vernadsky, 1945; Vernadsky, 1997], а собственно системная репрезентация обнаруживает себя в трудах Н. Н. Моисеева [Моисеев, 1990; Моисеев, 2001] и Вяч. Вс. Иванова [Ivanov, 2002; Иванов, 2004; Иванов, 2009].

Цель данной статьи очертить проблемное поле ноосферной гуманистики и раскрыть функции ее ядра — ноосферного гуманизма, который конституирует не только философско-культурологические и религиозно-этические проблемы, но, что особенно актуально, — когнитивные аспекты эволюции глобального естественного и искусственного разума человечества.

Феномен гуманизма в исторической ретроспективе. XXI век оказывается эпохой нового типа гуманизма — ноосферного, возникновение которого является закономерным этапом на траектории исторического развития от египетского герметизма, античного антропологизма и возрожденческого пантеизма к современным его ликам. Герметизм [Гермес., 1998] «приоткрывает» начальную эпоху гуманизма — эпоху теоцентрического гуманизма. Последний трансформируется вначале в античный антропоцентризм, а затем в возрожденческий теоантропоцентризм (гуманистический пантеизм). В Новое время их постепенно сменяет техноантропоцентризм (в развитых своих формах становящийся техноантропокосмизмом), обретающий к середине XX века форму сциентистского антропоцентризма. Абсолютная доминация последнего в прошлом столетии привела гуманизм к экзистенциальному кризису, потере своего основного смысла: «дегуманизация искусства», ставшая характеристикой всей социальной жизни, приобрела тотальный характер [Ортега-и-Гассет, 2001], а техноусредненность породила массовую культуру и «массовый гуманизм».

Кризис гуманизма XX века закономерен [Лейбин, 1982], ибо процесс развития человечества разворачивается в формах гегелевского отрицания отрицания: совершается диалектический концептуальный переворот в системе парных категорий «материальный (экономический) гуманизм» — «духовный (общекультурный) гуманизм». В свою очередь, отказаться от идеи гуманизма для современной цивилизации — значит «заказать» конец истории. По этой причине самые радикальные

исторические пересмотры «парадигмы гуманизма» всегда заканчиваются поиском возможности отойти от гуманизма, фактически не отходя от него, возвращаясь на круги своя.

Проблема гуманизма была и остается «правильным камнем» общечеловеческого развития [Фролов, 1989]. На рубеже веков обнаружили себя предпосылки для появления «нового теоантропоцентристского гуманизма», возникновение которого напрямую связано с испытаниями и потрясениями XX века [Смирнов, 2010]. Какое бы название в будущем он ни получил — биоцентризм, глобальный гуманизм, планетарный гуманизм, космо-планетарный гуманизм, синкретический гуманизм, ноосферный гуманизм (ноогуманизм), — это свидетельствует об особой форме проявления человеческого качества в ноосфере. Представления о ноосфере, предполагают как раз не антропоцентризм, а антропокосмизм (биоцентризм, нооцентризм), где гуманизм, включающийся в контекст социо-природной реальности, обретает новое свойство.

Введение в научный оборот и тренды дальнейшей разработки идеи «ноосферного гуманизма» в современной ноосферологии содержательно определены творчеством И. М. Борзенко [Борзенко, 1999а; Борзенко, 1999b; Борзенко, 1999с]. Думается, само появление термина «ноосферный гуманизм» весьма своевременно и имеет прямое отношение к научному и социальному творчеству В. И. Вернадского [Вернадский, 1991]. Выдающийся отечественный мыслитель, выстраивая иерархию ценностей эпохи перехода биосферы в ноосферу, включил в их систему свободу, альтруизм, истину и сомнение, что может быть рассмотрено как единство двух парных категорий «свобода — альтруизм» и «истина — сомнение» [Смирнов, 1998]. Обратим внимание на то, что вместо термина «гуманизм» В. И. Вернадский использует понятие «альтруизм», тем самым, фиксируя инаковость гуманизма: последний как мера восприятия и включения в систему своего бытия не только своей человеческой единичности, но и «человеческого особенного» и «человеческого всеобщего».

Заметим здесь, что ноосферные исследования в гуманистике с самого начала ориентированы на широкий контекст, задаваемый отечественной и зарубежной научной мыслью. Вся палитра русского космизма и масштабное пространство зарубежной постсоветской глобалистики так или иначе нашли свое отражение

философско-культурологическом взгляде на проблему. Своеобразным итогом осмысления сложной природы современного гуманизма стало монографическое исследование И. М. Борзенко [Борзенко, 2015], суть которого может быть представлена в следующем тезисе. «Сознание мирового человечества должно совершить акт самосознания, пройти через процедуру собирания разума, воли, чувства ответственности, чтобы совершить правильный выбор и иметь достаточно решимости реализовать свое глобальное решение» [Борзенко, 2015: 194]. Именно из этого посыла и формируется *мировоззрение ноосферного гуманизма*.

Классика, неклассика и постнеклассика гуманизма. Гуманитарное знание последних лет явно находится под обаянием постпозитивизма, который утвердил представления о научных парадигмах в исследованиях социо-культурной динамики. Так, представления о научной революции как смене научных парадигм, предложенные Т. Куном, позволили выявить три парадигмы современного естествознания (классическую, неклассическую и постнеклассическую) и представить через призму их эволюции разные культурные феномены: искусство, философию, религию [Степин, 1992]. Оказалось возможным рассмотреть с этой точки зрения и многие области гуманитарного знания, в том числе и философского. Так, например, В. В. Бычков сформулировал представление о классической, неклассической и постнеклассической эстетике [Бычков, 2004]. Опыт такого рода комплексных гуманитарных исследований позволяет строить экстраполяции в области этики и «гуманистики» (если под ней понимать в широком смысле систему гуманитарных наук) и вести речь о классическом, неклассическом и постнеклассическом (ноосферном) гуманизме.

Классический гуманизм, утверждавший абсолютность человека по отношению к Богу, природе, обществу и самому себе, обнажает несовершенство человека, которое в превосходной степени усиливается обострением экономического, социального и этно-национального напряжения. В экстремальных условиях совершается антропологическая инверсия человека: выворачивание человека наизнанку помогает осознать его «унгруд», подсознательное, «звериное-животное». Речь идет не о том, как сохранить максимальный духовный гуманизм, а как не потерять почвенный, минимальный гуманизм («гуманизм низа»), гуманизм который выступает как инстинкт человеческого самосохранения. «Техно-инферно» дегуманизировало человека, сделало

его не культурным человеком, а техночеловеком, «винтиком», с которым считаться столь же постыдно, как и с отслужившим свой век железом. Эра золотого и серебряного гуманизма сменились веком «железного гуманизма», «железной мистерии» [Андреев, 1990].

Но даже в самый пик своего торжества техницизм не смог уничтожить гуманизм, который ушел в другие экологические ниши и приобрел иные формы. Человеческий инстинкт гуманизма обнаруживает себя и сейчас перед реальной угрозой антропологической катастрофы. Человечество ищет новые модусы Гуманизма с большой буквы. Классический гуманизм не смог противостоять испытаниям индустриальной технореальностью: он ушел не в тот момент, когда Ф. Ницше обнаружил, что «бог умер», а тогда, когда человек оказался винтиком промышленного конвейера техноцивилизации. Надлом модели неклассического гуманизма связан с революциями и мировыми войнами XX века, которые выжгли «простой (человеческий) гуманизм», постепенно превратив его в «общественный (государственный) гуманизм».

Первыми провозвестниками прихода постнеклассического гуманизма и возможного возрождения Великого гуманизма в новых формах стали В. С. Соловьев (который одним из первых дал критику ницшеанского «дегуманизма»), В. И. Вернадский, Д. Л. Андреев, А. Швейцер, А. де Сент-Экзюпери, П. Тейяр де Шарден, М. М. Пришвин. Если XIX век — век оплодотворения техногуманизма, то XX век — время торжества дегуманизма, эпоха доминанции соматической материально-экономической природы человека. Эра дегуманизма, как думается, еще не прошла, более того, скорее всего она вступает в период глобального дегуманизма.

Возникновение постнеклассической парадигмы гуманизма как раз и связано со становлением новой глобальности сознания, которая актуализировала вопрос об отрицании «современного дегуманизма», становлении ноосферного гуманизма в контексте идей Богочеловека и Богочеловечества. Постнеклассический гуманизм иначе расставляет систему ценностей: человек как существо разумное — царь всего живого, вынужден взять на себя ответственность не только за себя, но и за все живое на земле, а значит и за ту среду обитания, без которой существование живого невозможно. Так выкристаллизуется «биосферный гуманизм» как результат «торжественного шествия»

экологического понимания мира, который, эволюционируя, категориально превращается в «гуманизм ноосферный».

Диалектика взаимодействия организма и окружающей среды такова, что в условиях экспоненциального развития техно-человечества традиционная среда обитания — природа — становится организмом, а традиционный организм — цивилизованное человечество — средой обитания. Более того, в постнеклассическом понимании места человека в мире оказываются вовлеченными в формы прямых и обратных связей природа (как неорганическое тело человека), органическое тело человека и сознание человека (человечества). Фактически оказывается, что «разумная сущность человека» (сознание, разум) обладает внутренней (тело) и внешней (природа) средой обитания, а сам человек обретает свойство телесной универсальности, т.е. реальной, открытой породненности с природой. В этот особый биосферно-ноосферный мир понимания места человека во Вселенной и заключается предпосылка экспликации постнеклассического (ноосферного) гуманизма.

Экологические основания ноосферного гуманизма. В истории человечества всегда имели место формы жизнебытия, отвечающие по своей сути Вселенской духовности: жречество, монашество, отшельничество, священничество. Эти социокультурные модальности носили общечеловеческий характер. Истоки русского ноосферного гуманизма связаны с христианским мировидением и лежат в трех важнейших направлениях русской философии — русском космизме, русском органицизме и русском кооперативизме. Эта синтетическая мировоззренческая парадигма отвечала на вопрос: «Как соборный человек должен вести себя в "кооперативном" обществе (коллективе), учитывая, что космопланетарная среда обитания не может быть четко очерчена?».

Вместе с тем, ноосферный гуманизм как общечеловеческая культурная форма своими истоками имеет не только религиозную духовность в разных ее проявлениях (прежде всего в формах мировых религий), но также всю систему философских и научных парадигм. Христианская составляющая ноосферного гуманизма связана с феноменом человеческого бессмертия, а значит вселенской антропологии. Буддистская составляющая ноогуманизма задает формы отношения человека к природе: человек, сохраняя животный и растительный мир, тем самым сохраняет свою собственную

человеческую сущность, которая и обретает свое воплощение в процессе совместной эволюции. В этом понимании родства Природы, Бога и Человека таится корень ноосферного гуманизма, питающий живыми соками современную культурную крону цивилизованного человечества. В свете современных научных представлений эволюция человека определяется тем сложнейшим взаимодействием человека с бесконечным разнообразием живого и неживого вещества, которое обеспечивает биосфера.

Ноосферная эпоха предполагает несколько иную иерархию гуманистических ценностей, нежели это было в прошлые периоды. Если прежний гуманизм предполагал обеспечение форм витального и материально-экономического характера, то теперь эти ценности перешли в разряд социальных гарантий и перестали быть ценностями выбора. Правильный вектор человеческого развития в рамках вселенского хронотопа отбирается формами бесконечности разнообразия вещественного, энергетического и, прежде всего, информационного обмена, т.е. формами духовного бытия как родовыми формами существования человека и человечества, которые, несмотря ни на что, развиваются и эволюционируют.

Ноосферный гуманизм в зеркале российской культуры. В российской гуманистической традиции можно обнаружить две противоположные (и, одновременно, взаимодополняющие) линии — «христианский гуманизм всеединства» В. С. Соловьева [Соловьев, 2011] и «социально-социалистический разумный эгоизм» Н. Г. Чернышевского [Чернышевский, 1975], который в полной мере можно было бы назвать «разумным гуманизмом», «социальным гуманизмом», «кооперативно-коллективистским гуманизмом».

В этом пространстве проявляются «метарелигиозный гуманизм» Л. Н. Толстого [Толстой, 1911—1913] и «социоприродный гуманизм» Н. Ф. Федорова [Федоров, 1982], «космический гуманизм» К. Э. Циолковского [Циолковский, 2001] и «космопланетарный гуманизм» В. И. Вернадского [Вернадский, 1940]. Эти линии в формах разнообразия сохранились до настоящего времени и стимулируют формирование современного российского ноосферного гуманизма.

Самое яркое теоретическое воплощение тех идей, которые теперь могут быть названы ноосферным гуманизмом, обнаруживают себя в творчестве В. С. Соловьева: его представления о Богочеловечестве могут быть поняты как социокультурная

историко-генетическая форма вселенского гуманизма. Л. Н. Толстой сформулировал принцип ненасилия («недеяния», «неделания») — ключевой тезис *ноосферной гуманистики* — в формуле «непротивления злу насилием» и этим тезисом абсолютного альтруизма создал прецедент доминирования ноосферности — преобладания добра над злом (которое, как показывает история, всегда делается только «во имя добра»). Н. Ф. Федоров одним из первых подошел к адекватной формулировке ноосферного гуманизма в формуле «общего дела»: ноосферный гуманизм в формах всеединства, свободы и ненасилия как раз и есть, с одной стороны, общее дело, а с другой — «всеобщее недеяние», человеческое миропостроение.

Интересна и другая сторона осмысления человеком своего места в мире. «Космический гуманизм» К. Э. Циолковского может рассматриваться как абстрактная форма современного ноосферного гуманизма, а сам ученый — как своеобразный предтеча «космочеловечества». Но есть и существенное различие «космогуманизма» и «ноогуманизма»: для первого характерны исключительно онтологические формы, тогда как второй — ярко выраженная форма аксиологического порядка. И все же классическая формула ноосферного гуманизма предложена В. И. Вернадским в представлениях об автотрофности человечества, а сама философия автотрофности может рассматриваться как философско-теоретическая база ноосферного гуманизма.

Теория и практика ноосферного гуманизма строится на основании предшествующих «гуманистических парадигм». Методология парадигмальности предполагает, что каждая вновь возникающая парадигма не отрицает предшествующую, не уничтожает ее, а вбирает в себя как некий частный случай. В этом случае расширяется область применения (или область действия), вносятся поправки (это могут быть просто лакатосовские «защитные пояса», а могут быть новые парадигмы, новые концепты, новые аттракторы).

Глобальное сознание в контексте основного морального отношения. Работает ли категорический императив И. Канта применительно к области действия ноосферного гуманизма? Сам этот вопрос может показаться некорректным, ибо, во-первых, задаваемая область вытекает не из самого императива, а из конструктивно задаваемого пространства (иной «нечеловеческой», «космопланератной» природы), а, во-вторых, «гуманизм» не тождественен «нравственности». Однако, оказывается, что

формула: «цель, но не средство» может быть применена к гуманитарно-гуманистическому осмыслению ноосферной (биосферно-ноосферной) реальности.

Традиционно теория морали распространялась на отношения человека с человеком и человека с обществом. Однако в последнее время появилось много работ, в которых философски осмысливается отношение человека к природе, растительному и животному миру. Моральные аспекты отношения общества и природы находят отражение в различных концепциях. Среди прочих, на наш взгляд, наиболее продуктивна и эвристична та, которая рассматривает моральные отношения в рамках единой социоприродной реальности, расширяя тем самым традиционное понимание морали как явления, присущего только обществу. Отталкиваясь от сформулированного Г. Н. Гумницким основного морального отношения «благо общества — высшая цель, благо человека — конечная цель» [Гумницкий, 2016: 26—27], целесообразно рассмотреть, как постепенно расширяется понятие «благо общества» со вступлением в силу экологических закономерностей, вызванных к жизни комплексом глобальных проблем современности.

«Благо общества» превращается в «благо всего общества» т.е. человечества, а затем находит свое дальнейшее развитие в понятии «благо ноосферы», диалектически совмещающем в себе природную среду и человеческую цивилизацию. Понятие «благо ноосферы» в контексте основного морального отношения указывает на то, что превратно понятое «благо общества» вдруг оборачивается злом не только для природы, но и для самого общества. Таким образом, ноосферный подход позволяет сформулировать основное моральное отношение в следующем виде: *«благо ноосферы — высшая цель, благо человека — конечная цель»*. В рамках такой трактовки основного морального отношения преодолевается эгоизм каждого отдельно взятого общества, рассматривающего лишь свое благо как высшую цель, что имело место, например, в условиях холодной войны, а также корысть общества по отношению к природе, принесящая колоссальные экологические, экономические, человеческие и культурные издержки.

Ноосферный аспект основного морального отношения позволяет теоретически осмыслить процессы формирования глобального гуманистического сознания. Раньше его сфера регулировалась заповедями общечеловеческого характера, которые имели

отношение и к человеку, и к обществу, и к природе. Однако, в настоящее время, оставаясь краеугольным камнем нравственного сознания, эти нормы претерпевают изменения. Ноосферный аспект основного морального отношения задает самый широкий охват сферы его действия, а значит, является методологической основой системы глобального морального и глобального гуманистического сознания, дополняет сферу научной мысли как планетного явления.

Ноосферный гуманизм предполагает приоритет сохранения жизнепригодного состояния окружающей планетарной и космической среды. Вместе с тем, ноосферный гуманизм это не только телесно-субстанциональный гуманизм, но и культурно-онтологический гуманизм, ибо неотделим от культурного хронотопа. Ноогуманизм может быть представлен в рамках деятельностного подхода в виде формулы: *сознание — культурная биогеохимическая энергия — Ноосфера*. Сознание, в этом смысле, представляет собой внутреннее миропостроение, правильность которого зависит от универсальной апробации, т.е. адекватности мысли Вселенскому континууму. Ноосфера как обитательная мысль в существующих конкретно-исторических условиях всегда находится в пространстве неноосферных процессов. Ноосфера вынашивается в лоне биосферы, а значит, сознание подчиняется до поры до времени только всеобщим законам живого вещества.

Аттракторы ноосферного гуманизма. В начале третьего тысячелетия человечество реально входит в формы «духовной революции-эволюции». Из огромного этно-национального многообразия постепенно формируется модель человека глобального, планетарного, человека ноосферного [Меликян, 2016].

В этом контексте, первый важнейший момент — это рост духовности, а, значит, и соборности (в русской традиции). Без нее невозможен человек как родовая сущность, ибо человек — не просто существо, обладающее абстрактным мышлением, логическими формами дискурса (такой человек без проблем был бы заменен и заменяется роботами различных типов), это вселенское информационно-духовное существо, развитие которого связано с формами восходящей разумности. Машина, которая ранее безумно поглощала человека и способствовала его полному (или почти полному) отчуждению, на самом деле в условиях постиндустриальной

(информационной) реальности начинает все в более значительной степени возвращать человеку его собственную сущность, которая в нем заложена.

Второй фактор — это социоприродность, или биосферо-культурность. Это положение вырастает на базе представления о ноосферном теле человека. Этот «принцип» может быть назван «принципом тотальной экологичности» как учитывающий всю палитру наук экологического цикла — глобальную и социальную экологию, промышленную и агроэкологию, экологию человека и экологию культуры, экологию сознания и экологию Духа. В данном смысле термин «экология» понимается как теоретико-эмпирическая система знаний о разнообразных отношениях в системах различного уровня сложности (таких как «человек — внутренняя организмическая среда», «человек — окружающая среда», «человек — общество», «человек — природа», «человек — природа — общество», «Бог — Человек — Природа»).

Третье основание связано с представлениями об автотрофности человечества. Человечество поступает негуманно по отношению к природе именно потому, что рассматривает ее как средство своего существования, но не как цель. Этот факт, прежде всего, подтверждается тем, что человек во все более возрастающих объемах использует возобновимые и невозобновимые природные ресурсы. Изымая их для себя, он тем самым наносит природе непоправимый вред. Человечество калечит природу, а не только ворует ее собственность, более того, человечество, судя по всему, готово убить природу, что реально подпадает под существующие правовые нормы, имеющие прямое отношение к человеку.

Наконец, *четвертый аттрактор — вселенский пантеизм*, представленный как космопланетарная цефализация, разворачивающаяся на всем пространстве взаимодействия естественного и искусственного разума. Цефализация как биологический (и биосферный) процесс обретает новые измерения — социосферное и техносферное. Техноразум, также подчиняющийся общей динамике цефализации, оказывается неотъемлемым от процессов космопланетарной эволюции. В определенный момент (а закон Мура еще более императивно и математически точно определяет ускорение техноцефализации) он подходит к черте, за которой готов вступить в состязание с естественным разумом.

В известном смысле ноосферный гуманизм может быть представлен как метакультурный процесс восхождения человека к Богу (к Богочеловеку), а человечества к Богочеловечеству. Человек выходит в космос не столько с помощью космических летательных аппаратов, он выходит в космос своей естественной космической эволюцией. Эволюционирующий мозг, живущий и совершенствующийся в соответствии с эволюцией Вселенной — источник уверенности в возможности соприкосновения с ноосферным универсумом. Актуализация вселенского бытия человечества — такова реальность наступившего третьего тысячелетия.

Анализ проблемы ноосферного гуманизма приводит нас к парадоксу: человек должен участвовать в охране природы, ее сохранении как целостной экосистемы, в то время как сама природа уничтожает человечество самыми изощренными и изысканными способами. Речь идет даже не о естественной (природной) смертности человека (и человечества), речь идет о том, что чем больше человек отвоевывает для себя жизненного пространства и жизненного времени, тем более хитроумные способы уничтожения «излишнего» населения придумывает природа. В настоящее время «антигуманизм природы» достиг огромных масштабов, и все-таки этот антигуманизм представляет собой воплощенное человеческое самоотношение. Человек управляет своей эволюцией (не только материальной, но и духовной) посредством природы, но, судя по всему, еще до конца не понимает этого, не понимает социально-государственной специфики запуска самоорганизации этих процессов. Таким образом, суть парадокса в том, что для сохранения человека и человечества (т.е. для «онтологического гуманизма») необходимо значительно ограничить (трансформировать, оптимизировать) его материальные потребности (а значит разрушить модель традиционного гуманизма: «все во имя человека, все на благо человека») и создать условия для человеческого духовного развития. «Духовный гуманизм» («информационно-аксиологический гуманизм» может рассматриваться как форма ноосферной эволюции человека, как ноосферный гуманизм.

Реальный гуманизм. Гуманистическое отношение приобретало различные выражения на протяжении прошедших тысячелетий: оно проявляло себя в формах интер-человеческого, антропо-социального, био-социального и, наконец, антропо-социо-природного. В отдельные эпохи гуманизм превращался в свою

противоположность в силу исторических, политических, экономических, технологических и других обстоятельств. Например, религиозный гуманизм обретал иногда «иезуитский характер», а техногуманизм фактически привел человека к форме технорабства, отчуждению своей человеческой природы.

По большому счету, подлинный гуманизм состоит в том, чтобы общество осознавало, что *искусственное — преходяще, но становится вечным, когда обретает статус естественного*. Человек в процессе внутреннего и внешнего миропостроения сам создает свое будущее, и только таким последовательным и постепенным движением он сам себе доказывает свои собственные претензии на то, что называет ноосферным будущим, и что он связывает с общечеловеческими ценностями. Гуманизм, таким образом, в самом широком смысле слова — *это социоприродное состояние и общественное достояние, позволяющее человеку обретать все более высокое «человеческое качество», восходить к формам духовности, к точке Омега*.

Реальный гуманизм (интегральный гуманизм) определяется тем, каким образом человек и общество относятся к собственно человеку, а также природной и культурной среде его обитания. При этом можно провозглашать «все во имя человека» и уничтожать человека, создавая невыносимые условия для его существования и соответственно онтогенетического и филогенетического развития. Применительно к ноосферному гуманизму можно утверждать, что отношение к природе как субъекту, как к организму, как к живому существу определяется теми критериями, которые в данном обществе распространяются на конкретного человека. Реальный ноосферный гуманизм складывается, таким образом, из комплементарности прав человека, прав природы и прав культуры. Но только система правового сознания не создает возможности развития ноосферного гуманизма. Право закрепляет нормы, а эффективность выполнения законодательства во многом зависит от развитости правового государства.

Таким образом, ноосферный гуманизм — это своего рода духовно-экологический (опосредованный) гуманизм, фиксирующий, что устойчивое развитие человека и человечества достигается посредством отношения не только к человеку, но и среде его обитания — единому биосферному телу других людей.

Эвристичность ноосферного гуманизма в рамках современных международных экогосударственных моделей отчасти раскрывается через концепцию устойчивого развития [Моисеев, 2000]. Во-первых, потому, что именно в результате такого развития сохраняется как целостность ноосферная система (единство биосферы и цивилизации); во-вторых, имеют место условия для сохранения и развития природы, культуры и человечества; в-третьих, создаются способы совершенствования форм природно-антропо-культурной коэволюции. Эта незначительная поправка к концепции «коэволюции общества и природы» [Карпинская, Лисеев, Огурцов, 1995] необходима в силу того, что выведение общества на первое место фактически сохраняет техно-социальный тоталитаризм. Думается, что философия коэволюции (ко-революции) может и должна рассматриваться с более широких позиций, в рамках целостной ноосферной реальности (и ноосферной картины мира) [Смирнов, 1998].

Так постепенно рождается центральная проблема ноосферной гуманистики — обоснование императивности естественного разума в его развитых общечеловеческих и планетарных формах. Формирующийся в XXI веке кибералармизм страшен по своей сути, ибо человек как бы отказывается от самостоятельной рефлексии над рефлексией. Он словно хочет переложить свою ответственность глобального коллективного разума на «техномозги» искусственного интеллекта. Такая ситуация убеждает в несовершенстве социальной организации становящегося общечеловеческого разума. Возникает сложнейшая проблема социокультурных оснований и техно-условий для эффективной цефализации современного человечества.

В современной глобальной ситуации ноосферный гуманизм предполагает «социокультурную защиту» естественного человеческого разума. Дело заключается в том, чтобы, прежде всего, не превратить естественный разум в искусственный, а ведь именно такая тенденция, в настоящее время выходящая на первый план, представляется наиболее опасной. Достаточно примитивный искусственный интеллект, который хорошо проявляет себя для всех форм разрушения и уничтожения, еще не достаточно эвристичен, чтобы обеспечить гораздо более сложные формы самосохранения человечества, его совершенствования и устойчивого саморазвития. Естественный разум в его высших проявлениях стремится ко все более вселенской укорененности, определяя динамику ноосферной истории [Смирнов, 2012].

Вместо заключения. Эпоха социально-экономической техноэволюции человека проходит, начинается эпоха биокомпьютерного человека (клонирование человека, генная инженерия, нанотехнологии) с сохранением человеческого качества и формами движения к автотрофности и цефализации человечества. Возникнут новые угрозы, а вместе с ними новые возможности ноосферной самоорганизации. В качестве такого духовного аттрактора современного человечества и может быть эксплицирован ноосферный гуманизм, который возник как естественная эволюция метаисторического развития человечества и является продолжением таких концептов гуманизма как «антропоцентризм», «космоцентризм», «антропокосмизм», «биоцентризм», «ноосфероцентризм».

Реальность становления ноосферы во многом определяется развитыми формами ноосферного сознания современного человечества и ноосферной гуманистикой, гуманитарным ядром которой является ноосферный гуманизм. Современное человечество уже испытало на себе чудовищный пресс «нашествия машин», но, судя по всему, новое тысячелетие открывается не только грозными предзнаменованиями, но и большими надеждами. Все говорит о том, что эра технодегуманизации подходит к концу. Начинается новый этап — откатная волна, смысл которой связан с обращением лицом к человеку, природе, культуре. Это и есть ноосферная тенденция развития человеческой цивилизации.

Феномен ноосферного гуманизма еще только-только вызревает. Осмысление его как новой парадигмы гуманизма еще только начинается, но хочется верить, что конкретно-исторические результаты действия гуманизма третьего тысячелетия будут такие же масштабные, как и результаты его младшего брата (возрожденческого гуманизма), предвосхитившие и подготовившие скачок человечества в техноцивилизацию. Ноосферный гуманизм своими эстетическими, нравственными и правовыми формами определит на будущее развитие природы, культуры и самого человека в его новом качестве.

ЛИТЕРАТУРА

- Bateson, G.** 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press. 565 p.
- Bateson, G.** 1979. *Mind and Nature: A Necessary Unity (Advances in Systems Theory, Complexity, and the Human Sciences)*. N. Y.: Hampton Press. 220 p.
- Vernadsky, V. I.** 1945. *The Biosphere and the Noosphere* // American Scientist. Vol. 33. P. 1—12.
- Vernadsky, V. I.** 1997. *Scientific Thought as a Planetary Phenomenon*. Moscow: Nongovernmental Ecological V. I. Vernadsky Foundation. 265 p.
- Vyacheslav Ivanov.** 2002. *Towards Noosphere* // Candles in the Dark. A New Spirit for a Plural World. Manchester; Seattle; London: New Hampshire Institute of Politics at Saint Anselm College in association with University of Washington Press. P. 187—205.
- Андреев, Д.** 1990. *Железная мистерия: Поэма*. М.: Молодая гвардия. 315 с.
- Борзенко, И. М.** 1999а. *Третий путь* // Здравый смысл. № 11. С. 39—40.
- Борзенко, И. М.** 1999б. *Планетарные аспекты гуманистического мировоззрения* // Здравый смысл. № 12. С. 59—60.
- Борзенко, И. М.** 1999с. *Ноосферный гуманизм* // Здравый смысл. № 13. С. 21—22.
- Борзенко, И. М.** 2015. *Ноосферный гуманизм*. М.: Академический проект. 526 с.
- Бычков, В. В.** 2004. *Эстетика: Учебник*. М.: Гардарики. 556 с.
- Вернадский, В. И.** 1940. *Автотрофность человечества* // Биогеохимические очерки. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР. С. 47—58.
- Вернадский, В. И.** 1991. *Научная мысль как планетное явление*. М.: Наука. 271 с.
- Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада*. 1998. Киев: Ирис; Спб.: Алетея. 623 с.
- Гумницкий, Г. Н.** 2016. *Основы этики*. Иваново: Ивановский государственный политехнический университет. 132 с.
- Иванов, Вяч. Вс.** 2004. *Наука о человеке. Введение в современную антропологию: курс лекций*. М.: Российский государственный гуманитарный университет. 196 с.
- Иванов, Вяч. Вс.** 2009. *Потом и опытом*. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М. И. Рудомино. 352 с.

- Карпинская, Р. С., Лисеев, И. К., Огурцов, А. П.,** 1995. *Философия природы: коэволюционная стратегия*. М.: Интерпракс. 352 с.
- Лейбин, В. М.** 1982. *«Модели мира» и образ человека. Критический анализ идей Римского клуба*. М.: Политиздат. 255 с.
- Меликян, М. А.** 2016. *Совершенный человек и ноосфера: личностно-персоналистическая репрезентация человеческой революции*. Иваново: Ивановский государственный университет. 200 с.
- Моисеев, Н. Н.** 1990. *Человек и ноосфера*. М.: Молодая гвардия. 351 с.
- Моисеев, Н. Н.** 2000. *Судьба цивилизации. Путь разума*. М.: Языки русской культуры. 224 с.
- Моисеев, Н. Н.** 2001. *Универсум. Информация. Общество*. М.: Устойчивый мир. 200 с.
- Морен, Э.** 2005. *Метод. Природа природы*. М.: Прогресс-Традиция. 464 с.
- Ортега-и-Гассет, Х.** 2001. *Восстание масс*. М.: АСТ. 509 с.
- Смирнов, Г. С.** 1998. *Ноосферное сознание и ноосферная реальность: Философские проблемы ноосферного универсума*. Иваново: Ивановский государственный университет. 244 с.
- Смирнов, Г. С.** 2010. *Ноосфера в век глобальных катастроф* // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 2. С. 74—92.
- Смирнов, Д. Г.** 2012. *Ноосферная идея и ноосферная история: введение в универсумную философию*. Иваново: Ивановский государственный университет. 250 с.
- Соловьев, В. С.** 2011. *Философские начала цельного знания*. М.: Академический проект. 382 с.
- Степин, В. С.** 1992. *Философская антропология и философия науки*. М.: Высшая школа. 191 с.
- Тейяр де Шарден, П.** 1987. *Феномен человека*. М.: Наука. 240 с.
- Толстой, Л. Н.** 1911—1913. Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении [и недел. чтения]. Москва : типография товарищества И. Д. Сытина. Т. 1-4.
- Федоров, Н. Ф.** 1982. *Философия общего дела*. М.: Мысль. 711 с.
- Фролов, И. Т.** 1989. *О человеке и гуманизме*. М.: Политиздат. 559 с.
- Циолковский, К. Э.** 2001. *Космическая философия*. М.: Эдиториал УРСС. 478 с.

Чернышевский, Н. Г. 1975. *Что делать?: Из рассказов о новых людях*. Л.: Наука. 870 с.

Швейцер, А. 1973. *Культура и этика*. М.: Прогресс. 343 с.

**ГЛОБАЛЬНЫЙ ЭТОС СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА:
FILO-ДИСКУРС ОСНОВНОГО МОРАЛЬНОГО ОТНОШЕНИЯ**

МЕЛИКЯН МЕРИНЕ АКОПОВНА

СМИРНОВ ДМИТРИЙ ГРИГОРЬЕВИЧ

Ивановский государственный университет

merimelikyan@mail.ru; philosivgu@yandex.ru

**GLOBAL ETHOS OF A PERFECT PERSON:
FILO-DISCURSE OF THE BASIC MORAL REFERENCE**

MERINE A. MELIKYAN, DMITRY G. SMIRNOV

Ivanovo State University

Abstract

The subject of the research is a value component in the ontogenetic and phylogenetic dynamics. The article suggests a view on the phenomenon of a global ethos through the prism of the basic moral reference notion. It is shown that the contemporary axiology (theory of values) and praxiology (theory of practice) can determine (and already determine) contemporary historical trends. The thesis that the role of the global (attractive) humanity ethos is currently performed by the noospheric man ethos one is proposed and defended. As a conclusion the authors state that the concept of human perfection is realized only through the basic moral reference implementation, understood within the framework of the noospheric paradigm.

Keywords: human ethology, global ethos, perfect man, noospheric person, global consciousness, basic moral reference, noospheric imperative, dialectics of noosphere, poles of perfection.

Этология и этос человека: поиски предметной области. В системе современной философии прaksiологическая ее составляющая — деятельность и поведенческие аспекты — становится все более доминантной [Меликян, 2016a]. Особенно это касается этологии человека. Исходный этологический дискурс предполагал исследование поведения животных, но со временем от «этологии

животных» отделилось направление, исследующее поведенческую специфику человека. Как показывает А. Ф. Лосев, термин «этология» восходит к греческому корню «этос», который, обозначает «привычность», «обыкновение» или «обычай» и, изначально это понятие было обращено к неорганическим вещам или живым существам, кроме человека [Лосев, 1994: 295]. Но этос, в широком смысле, безусловно, присущ и человеку — это обычаи, привычки, нравы, характеры, т.е. все, что обуславливает его поведение [Яницкий, 2007].

Очень часто разговор об этосе начинают из пространства этологии, приводя точку зрения К. Лоренца, по мнению которого, последняя рассматривает «поведение животных и человека как функцию системы, обязанной своим существованием и своей особой формой процессу исторического становления, отражающейся в истории вида и в развитии индивида, а у людей также и в истории культуры» [Лоренц, 2008: 11], что подчеркивает неразрывную связь этологии и истории, во главу угла ставя прямую зависимость этологии от филогенеза и онтогенеза. Вместе с тем, это не означает, что взаимозависимость этоса, или морали, и этологии следует рассматривать в рамках парадигмы жесткого детерминизма. Постулат, что поведение человека непосредственно задается социокультурными и историческими условиями [см. напр.: Маринова, 2016] предполагает, что культурная биогеохимическая энергия, используя терминологию В. И. Вернадского, разворачивается на социальном (индивидуальном и коллективном) субстрате в ином ключе. Этос на самом деле предстает как результат сложного синтеза сущего и должного.

Именно на пересечении аксиологии (как учении о должном) и праксиологии (как учении о сущем) обнаруживает себя позиция А. В. Ерахтина и А. Н. Портнова, которые в российской традиции одними из первых обратились к проблематике «семиотической этологии», где исследованию подлежат те поведенческие механизмы, которые задаются природой, являются естественными, а не искусственными составляющими. «Этология ... главную свою задачу видит в исследовании генетически обусловленных (наследственных) форм поведения, в выявлении приспособительной роли тех или иных поведенческих актов (врожденных или приобретенных) для выживания и прогрессивного развития вида» [Ерахтин, Портнов, 1984: 7]. Для нас значимой является мысль о том, что приспособленческие поведенческие механизмы, о которых идет речь,

подчиняются определенному телеологическому принципу — слабому (по аналогии с антропным принципом), когда механизм работает на выживание (или «гомеостаз»), или сильному, где предполагается прогрессивное развитие. На первый взгляд эта концепция во многом повторяет лоренцовскую модель, но на самом деле, она проникает гораздо глубже в природу морали. Акцент с «семиотики природы» закономерно перемещается здесь в пространство «семиотики культуры»: мораль определяет и, одновременно, определяется собственно человеческой семиотической организованностью с присущими ей оригинальными символическими механизмами. Проистекающая из специфики подобной организованности формируется своеобразная семиотическая свобода, но не как «свобода от» (сущего), но как «свобода для» (должного).

Современная антропология под этологией человека понимает науку, базирующуюся «на применении методов и законов этологии к исследованию поведения человека» [Магданова, 2017]. Л. А. Магданова рассматривает поведение как биологическое и/или психологическое явление: «биологическое поведение» предстает как «способность животного изменять свои действия под влиянием внутренних и внешних факторов», а «психологическое поведение» — это «совокупность действий и поступков индивидов» [Магданова, 2017]. И. А. Шмерлина помещает этологию человека в пространство философского дискурса. Этология человека «в отличие от общей и сравнительной этологии, изучающих поведение животных, — пишет она, — ставит своей задачей исследование природных факторов человеческого поведения, культурно-биологической преемственности и генетических программ, эволюции форм культуры из поведенческих универсалий» [Шмерлина, 2001: 34].

Сам же этос предстает как «ценностно заданное единство общественных нравов», он характеризует человека и общественную группу с точки зрения единства ее ментальных установок, жизненных образцов, общественных привычек, которые проявляются в повседневной культуре [Гусейнов, 2009: 22].

Итак, предметом изучения современной этологии человека становятся формы преемственности, наследования и изменчивости, актуализируемые определенными внутренними и внешними, естественными и искусственными, биологическими, психологическими и социальными факторами.

Цель статьи заключается в том, чтобы актуализировать проблематику этологии человека через призму представлений о совершенном человеке. Решение этой познавательной задачи лежит в русле представлений о так называемом глобальном этосе [Авдеева, 2013b; Авдеева, 2014], некий намек на возможность (зачатки) которого дает нам современность [Гусейнов, 2009: 25]. Исследовательская гипотеза заключается в том, что роль глобального (аттрактивного) этоса выполняет этос совершенного человека, включающий, на наш взгляд, моменты глобального, особым способом репрезентующие себя в моментах глокального и локального. В этом контексте этос совершенного человека оказывается переходной формой от «этоса эффективности» к «глобальному этосу» [Гранин, 2012: 16].

Совершенный человек как ноосферный. Теория совершенного человека — неотъемлемый элемент общей картины мира, изменявшейся в ходе исторического процесса. Анализ транзитивности идеи совершенного человека показал, что, несмотря на её формальную конкретно-историческую специфику, она фундируется рядом стабильных антропологических оснований (нравственность/духовность, интеллектуальность/знаниевость, креативность/жизненность), по-разному соединяющихся между собой, что обуславливается конъюнктурой эпохи [Меликян, 2016b; см. также Маринова, 2016]. С приближением к современности все динамичнее, теория совершенного человека переходит в методологическом плане из сферы философского футуризма в область философского реализма [Миронова, 2017], что отчетливо предстает в оппозиции сверхчеловека [Ницше, 1990] и богочеловека [Соловьев, 2011], отражая различные траектории человеческой революции.

Современная социо-гуманитарная аналитика человека (несистемная в своей сути, ориентированная на инверсивную логику движения мысли от вещей к свойствам и отношениям) постепенно уступает место системному подходу, задающему движение мысли от отношений и свойств к вещам [Уёмов, 1978; Дмитриевская, 2012]. Одним из концептов современных антропософских представлений закономерно становится ноосферный человек, сменяющий медленно, но верно, техносферного человека [Гуревич, 2009; Нариньяни, 2008], явившегося результатом мировой индустриальной революции.

Концепт ноосферного человека может иметь несколько смыслов в рамках научно-философского дискурса. Ноосферный человек в широком (филогенетическом) смысле — *одна из репрезентаций совершенного человека* — антропологический образец, эталон, своеобразный идеальный тип социального субъекта. В узком (онтогенетическом) смысле ноосферный человек — *это закономерно формирующийся в исторической ретроспективе и эволюционирующий в «ноосферной реальности» [Смирнов, 1998] субъект, способный влиять на ее развитие и задающий цивилизационную полноту истории человечества*. В общем и целом ноосферный человек не есть мыслительный конструкт и все более обретает фундаментальный этологический смысл; он рассматривается в моисеевской традиции, выраженной формулой: «вместе с разумом в природе родился новый феномен — Человек с его *непредсказуемым поведением* [курсив наш. — М. М., Д. С.], которое порой очень трудно назвать рациональным» [Моисеев, 1990: 347].

Полюса совершенства, или «художественная» диалектика ноосферы. Размышления об онтологическом фундаменте совершенства закономерно приводят к осмыслению проблемы двойственности, бинарности бытия (как природного, так и социального). Особенно отчетливо комплементарность человека (общества) и природы проявляет себя в рамках философско-художественного дискурса. Так, например, творчество И. С. Тургенева пронизывает идея о том, что природа «составляет одно великое, стройное целое — каждая точка в ней соединена со всеми другими, — но стремление ее в то же время идет к тому, чтобы каждая именно точка, каждая отдельная единица в ней существовала исключительно для себя, почитала бы себя средоточием вселенной, обращала бы все окружающее себе в пользу, отрицала бы независимость, завладела бы им как своим достоянием. <...> Как из этого разъединения и раздробления, в котором, кажется, все живет только для себя, — как выходит именно та общая, бесконечная гармония, в которой, напротив, все, что существует, — существует для другого, в другом только достигает своего примирения или разрешения — и все жизни сливаются в одну мировую жизнь, — это одна из тех "открытых" тайн, которые мы все и видим и не видим» [Тургенев, 1979: 166—167]. Проблема соотнесения «стройного целого» и «великого раздробления» равновелика и для природы и для общества, а раскрытие «открытой тайны бесконечной гармонии» —

основание для истинного понимания совершенства в онтологическом и антропологическом ключе. Пока же эта тайна остается «герметической», закрытой для профанного сознания, существует дихотомия антропологических моделей совершенства.

Вырастающие из такого экзистенциального видения своеобразные «полюса совершенства» оказываются персоналистическими аттракторами индивидуальной и коллективной траекторий развития человека и человечества. Постараемся продемонстрировать это на литературном примере, образы которого вполне эвристичны и показательны, в том числе и для зарубежного читателя.

Одним из значимых концептов творчества И. С. Тургенева является идея «равновесия здоровья», выражаемая в категории «одушевление, которое предполагает, «что герой говорит не столько о природе, сколько о человеческой жизни, но при этом понимает их неразрывность, общность законов их развития» [Лужановский, 1998: 37]. В зависимости от этого «одушевления» — отношения к природе и миру в целом — реконструируются два эйдоса: образ Гамлета и образ Дон-Кихота, которые полагаются совершенными героями своей эпохи. Эти герои — идеальные типы, жизненные ценности которых являются образцовыми для целых поколений, они совершенны, но совершенны по-разному: Гамлет является совершенным героем северного антропологического полюса, а Дон-Кихот — южного.

Дон-Кихот выражает собою «веру в нечто вечное, незыблемое, в истину, одним словом, в истину, находящуюся *вне* отдельного человека, не легко ему дающуюся, требующую служения и жертв, но доступную постоянству служения и силе жертвы. Дон-Кихот проникнут весь преданностью к идеалу, для которого он готов подвергаться всевозможным лишениям, жертвовать жизнью; самую жизнь свою он ценит настолько, насколько она может служить средством к воплощению идеала, к водворению истины, справедливости на земле» [Тургенев, 1979: 195—196]. Иное мировосприятие представляет Гамлет, в основе мировоззрения которого аналитический склад ума и «эгоизм, а потому безверье». «Он весь живет для самого себя, он эгоист; но верить в себя даже эгоист не может; верить можно только в то, что вне нас и над нами. Но это *я*, в которое он не верит, дорого Гамлету. Это исходная точка, к которой он возвращается беспрестанно, потому что не находит ничего в целом мире, к чему бы мог прилепиться

душою; он скептик — и вечно возится и носится с самим собою; он постоянно занят не своей обязанностью, а своим положением. Сомневаясь во всем, Гамлет, разумеется, не щадит и самого себя; ум его слишком развит, чтобы удовлетвориться тем, что он в себе находит: он сознает свою слабость, но всякое самосознание есть сила» [Тургенев, 1979: 196—197]. Этих двух героев — Гамлета и Дон-Кихота — можно считать предтечами (прообразами) Сверхчеловека и Богочеловека, которые позднее сформируются в учениях Вл. Соловьева и Ф. Ницше. Но для нас наиболее значимо здесь обнаружение и фиксация принципов системообразующих отношений, структурирующих эти две противопоставляемые личности и соответственно, модели сознания.

Этос совершенного человека и основное моральное отношение. Глобализация как магатренд современности трансформирует план содержания большинства социальных феноменов и явлений. Так, этика из локального (группового) феномена превращается в феномен глобальный. В настоящее время существует большое количество работ, посвященных данной тематике [Авдеева, 2013а; Lazarova, 2016; Лазарова, 2017]. Остановимся лишь на тех из них, что рядополагаемы нашей исследовательской парадигме.

Ф. Даллмар, анализируя основы «Декларации глобальной этики» и ее современные интерпретации, выявляет два значимых момента: во-первых, глобальная этика должна быть универсальной и единой, ее задача должна заключаться в объединении мира, а не наоборот; во-вторых, предпосылкой формирования глобальной этики оказывается (гео)политическая динамика. «Жизнеспособная глобальная этика должна быть тесно связана (или дополнена) глобальной политической *практикой*» — отмечает исследователь [Даллмар, 2003: 14]. Соглашаясь в целом с позицией автора, уточним, что подобная трактовка характерна не для философии, а для социологии и политологии, которые возводят в исследовательский абсолют «сущее». Более корректно рассматривать глобальную этику именно в философском смысле как учение о (всеобщем) должном.

Здесь уместно вспомнить, что прагматический конструкт «очеловечивания совершенного человека» действительно востребован. Вместе с тем, нам кажется, что он должен «подаваться» в следующем ключе. Так, например, Д. И. Менделеев высказывает значимую для нас мысль о том, что «древний идеал "совершенного

человека", т. е. "силача и мудреца", к нашему времени <...> должен быть усложнен тем понятием, что человек тем более совершенен, чем более он полезен для широкого круга интересов общественных, государственных и всего человечества» [Менделеев, 1995: 228], например, способен «видеть хоть немного вперед, хоть не везде, а в некоторых частностях» [Менделеев, 1995: 247].

С. В. Борzych и Д. О. Кашин выявляют главные принципы глобальной этики: ими должны стать принцип универсализма, принцип «снизу-вверх» и принцип, в основе которого необходимость изменения системы «баланса интересов», при которой, по мнению авторов, «индивиды и элитарные властные группировки опираются на так называемые "национальные интересы", имманентной логикой которых является банальное стремление пожить за счет других» [Борzych, Кашин, 2014: 22]. Подобная трактовка демонстрирует связь этического и сознаниевого, выводит в пространство соотношения глобального сознания и глобальной этики.

Трансформация поведения человека предполагает изменение его сознания. Это хорошо видно на примере современного молодежного сознания [Смирнова, 2015]. И это должно быть не количественное изменение, а качественное, которое будет способствовать коренной мировоззренческой революции. Как справедливо заметили Д. Гудинг и Дж. Леннокс, «проклятие человеческого рода состоит в том, что, даже зная, что какой-то поступок совершать нельзя, мы его совершаем» [Гудинг, Леннокс, 2004]. Далее мы будем исходить из определения, в котором глобальное сознание рассматривается как «особый тип общественного и индивидуального сознания, определяющий в контексте планетарного бытия модели взаимосвязи материального и духовного» [Смирнов Г., Смирнов Д., 2016: 56].

Думается, что постановка проблемы глобальности этики имеет под собой веские основания. Очевидно, что отказ от признания общего (общечеловеческого) в морали неизбежно ведет к лишению смысла самого термина «мораль», «ибо, когда мы его произносим, мы имеем в виду не какую-то конкретную систему морали, а то, что сходно в ней со всеми другими моральными системами, то общее, что их объединяет» [Гумницкий, 2016: 14].

Разговор о феномене глобального этоса совершенного человека, или гармонического этоса, как формы этоса глобального из пространства философии

предполагает теоретико-методологическое разрешение «исходного» противоречия, которое может быть раскрыто через диалектику личного и общественного. Это противоречие снимается Г. Н. Гумницким через призму основного морального отношения — «отношение личности к благу общества и к личному благу как к первичной и конечной целям и к их единству как к высшей цели» [Гумницкий, 2016: 26 —27]. Заметим здесь, что основное моральное отношение представляет собой абстракцию, идеализацию — «схему отношения личности и общности» [Гумницкий, 2016: 32]. Как показывает сам автор (приводя в пример коромысло с ведрами), приоритет общественного или личного необходим «ситуативно» — тогда и только тогда, когда он обеспечивает достижение высшей цели.

Содержательно основной моральный закон является результатом конвергенции закона коллективности (коллективизма), закона гуманности (гуманизма), закона справедливости [Гумницкий, 2016: 31]. Учитывая, что образы совершенства различны, как было показано выше, основное моральное отношение соотносимо с героем «южного полюса» — Дон-Кихотом, который в христианской традиции XX века превратился в Богочеловека. Но если последние — образы прежде всего художественные, закономерно возникает вопрос о реальности совершенного человека.

Думается, что одним из наиболее ярких примеров ноосферного человека является В. И. Вернадский, для которого совершенность содержательно представляет собой особую способность трансцендирования к предельно важным для развития человека и человечества сущностям (эйдосам) [Смирнов, 2013].

Этос совершенного (ноосферного) человека имеет в качестве системообразующего именно основное моральное отношение. Вместе с тем системная методология требует реконструкции не столько структурных и субстратных срезов, сколько обнаружение концепта, понимаемого как системообразующее свойство. Если мы признаем наличие в рамках философской рефлексии различных моделей глобального сознания [Смирнов Г., Смирнов Д., 2017], то закономерно признать и существование разных этических концептов, вытекающих из этих моделей сознания [см., напр. Смирнова, 2016]. Правда некоторые из этих концептов будут удовлетворять основному моральному отношению лишь в узком смысле: например, общее благо (блага общества) может получить трактовку как благо сообщества — отдельно взятой

группы индивидов, что ставит под сомнение действие здесь закона коллективности, закона гуманности и закона справедливости.

Метафорические концепты глобального сознания. Вновь обратимся к художественному дискурсу и постараемся показать как концепты сознания героев определяют (а)моральные ориентиры их поведения. Заметим, что аллегории «севера» (Гамлет) и «юга» (Дон-Кихот), реконструируемые выше, носят вневременной и актуальный характер, например, в контексте современных геополитических реалий. Отправной точкой наших дальнейших размышлений является признание в качестве фундаментальных антропологических ориентиров образов (эйдосов) Сверхчеловека и Богочеловека.

Эйдос «Богочеловек». Он рождается на пересечении «веры в Бога и веры в человека» [Соловьев, 2011: 30], что закономерно задает в качестве системообразующего отношения — отношение религиозное, которое проявляется в чувстве «благотворительной любви», содержащей в себе «самоосуждение того, кто его испытывает, или неодобрение им его наличной действительности; <...> стремление к действительной перемене себя и своей действительности в смысле приближения к высшему совершенству, — без этого стремления религиозное чувство превращается в отвлеченную мысль» [Соловьев, 1988: 253]. В свою очередь собственно концепт (как движущая идея, как синергетический аттрактор) выражен формулой «не только желай совершенства, а будь совершенен»: «не только имей добрую волю, будь честен, добронравен и добродетелен, а еще — будь безболезненным, будь бессмертным, нетленным» [Соловьев, 1988: 254], а самое главное — сделай так, чтобы твои близкие стали таковыми же, так как истинно совершенен тот, кого полностью охватывает чувство совершенства. Здесь концепт задает восхождение как качественное обогащение, умножение.

Эйдос «Сверхчеловек». Сверхчеловек совершенен «со знаком минус». Его концепт размыт: Ф. Ницше устами Заратустры объявляет, что Бог умер, а человек является всего лишь канатом между животным и сверхчеловеком. Смыслом земли мыслится Сверхчеловек: «Человек есть нечто, что должно превзойти. <...> Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека? Что

такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором» [Ницше, 1990: 11—12]. Размытость концепта не позволяет уловить и эвристичность системообразующего отношения. Совершенный человек Ницше совершенно оторван от Бога и потому самодостаточен: ему нет необходимости выстраивать отношение, кроме как к самому себе. Здесь концепт предполагает восхождение как качественное уничтожение, отрицание, разрушение.

В. С. Соловьев, размышляя над природой идеи сверхчеловека, которая оказалась в его время очень популярной, отметил, что «"несчастье" такой *моды* есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности того внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь, прежде, чем сделаться предметом рыночного *спроса*, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный *запрос* людей мыслящих» [Соловьев, 1990: 217—218]. Действительно, этим духовным запросом как раз и может выступать состояние постоянного поиска совершенного. Но истины ради следует сказать, что ответ этот, думается, носит поверхностный характер: сверхчеловек, говоря словами Соловьева, действительно «не одобряет наличную действительность», но при этом он исходит не из «благоговеющей любви» и целеполагания «высшего совершенства», а из стремления к личному совершенству, что, как показывает вся «история нравственности», не есть одно и то же.

Снятие диалектического противоречия, заключенного в формуле «Богочеловек versus Сверхчеловек», обнаруживается в размышлениях Н. Ф. Федорова и П. Д. Успенского. Так, идея Сверхчеловека в «космо-философской» ницшеанской критике Н. Ф. Федорова уже получает двойственную интерпретацию: «сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью» [Федоров, 1995: 135]. П. Д. Успенский рассматривает проблему сверхчеловека на пересечении платонической и аристотелевской традиций. «В каждом человеке как бы живут два существа: одно — существо, охватывающее минеральный "пространственно-временной" мир, и другое — существо духовного мира. <...> Одно принадлежит миру форм, другое — миру идей» [Успенский, 2003: 128]. Именно так можно соотнести Гамлета и Дон-Кихота, Сверхчеловека и Богочеловека. Хотя на самом деле, следуя за

А. Ф. Лосевым, который оригинально решил проблему атома и эйдоса, можно сказать, что Богочеловек формально есть Сверхчеловек, и наоборот.

Вместо заключения. Подобный ход размышлений возвращает нас к проблематике основного морального отношения, где, также как и здесь, обнаруживается необходимость установления гармонии между противоположностями как итога целеполагания.

Основное моральное отношение раскрывает смысл снятия диалектического этологического противоречия между индивидуальным (личностным) и общественным, глобальным и локальным, естественным и искусственным, природным и социальным, материальным и духовным. В контексте нашей исследовательской парадигмы личностное предстает формой для общественного, тогда как общественное выступает содержанием для индивидуального. Преобладание формы над содержанием или, наоборот, содержания над формой, которые носят временный характер, в философском плане демонстрирует динамичность ноосферных и неноосферных (антиноосферных) отношений в системе «Природа — Человек — Общество», демонстрируя принципиальную катастрофичность ноосферогенеза [Смирнов, 2010]. Вместе они «работают» на своеобразный абсолют, связываемый эйдосом совершенного человека.

Эманации антропологического совершенства в исторической ретроспективе показывают, что одни модели «совершеннее» других, они становятся все более и более «человеческими». Концепт человеческого совершенства и ноосферно-гуманистического совершенствования реализуем только в рамках имплементации основного морального отношения (в его широком толковании) и выступает критерием разворачивания глобального этоса совершенного человека в условиях современного перехода биосферы и техносферы в ноосферу, предполагая пересмотр социокультурных результатов постмодернистских метаморфоз «человеческого качества», заведшими цивилизацию в ситуацию экзистенциального конфликта [Смирнов, 2010].

В этом ключе этос ноосферного человека в качестве регулятива использует основное моральное отношение, которое принимает следующий вид: благо ноосферы (единого космопланетарного тела человеческой цивилизации) — высшая цель, благо

индивида (личности) — конечная цель, их единство — абсолютная цель [Смирнов, 2015: 321].

ЛИТЕРАТУРА

Lazarova, E. 2016. The language of ethics in the global world: Pope Francis as a teacher of morality // *Ноосферные исследования*. Вып. 1-2 (13-14). С. 109—117.

Авдеева, И. А. 2013а. Глобальная этика для глобального пространства // *Международный научно-исследовательский журнал*. № 8-1 (15). С. 129—131.

Авдеева, И. А. 2013b. Перспективы глобального этоса // *Социально-экономические явления и процессы*. № 7. (53). С. 164—167.

Авдеева, И. А. 2014. Глобальный этос: опыт формализации понятия // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия. № 2. С. 92—106.

Борzych, С. В., Кашин, Д. О. 2014. Принципы новой глобальной этики // *Наука и бизнес: пути развития*. № 10 (40). С. 21—27.

Гранин, Ю. Д. 2012. «Глобальное гражданство» или «глобальный этос»? // *Новое в психолого-педагогических исследованиях*. № 2 (26). С. 7—17.

Гудинг, Д., Леннокс, Дж. 2004. *Мировоззрение: человек в поисках истины и реальности*. Ярославль: Норд. Т. 2. Кн. 1. 384 с.

Гумницкий, Г. Н. 2016. *Основы этики*. Иваново: Ивановский государственный политехнический университет. 132 с.

Гуревич, П. С. 2009. Феномен деантропологизации человека // *Вопросы философии*. № 3. С. 19—31.

Гусейнов, А. А. 2009. Еще раз о возможности глобального этоса // *Век глобализации*. № 1. С. 16—27.

Даллмар, Ф. 2003. Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» — «партикуляризм» // *Вопросы философии*. № 3. С. 13—29.

Дмитревская, И. В. 2012. *Метафизика злого сердца: проблема онтологизации зла в бытии мира и человека*. Иваново: ФГБОУ ВПО ИГСХА. 352 с.

Ерахтин, А. В., Портнов, А. Н. 1984. *Философские проблемы этологии и зоопсихологии*. М.: Знание. 64 с.

Лазарова, Е. 2017. Доброто дете като модел на универсалната човечност // *Етически изследвания*. Бр. 2. С. 134—146.

Лоренц, К. 2008. *Так называемое зло*. М.: Культурная революция. 616 с.

Лосев, А. Ф. 1994. *История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития*. В 2-х т. Кн. 2. М.: Искусство. 604 с.

Лужановский, А. В. 1998. Тургеневская идея равновесия здоровья в каждом существе вселенной // *Ноосферная идея и будущее России : тезисы межгосударственной научно-практической конференции, посвященной 135-летию со дня рождения академика В. И. Вернадского*. Иваново, 28—29 мая 1998 г. Иваново: Ивановский государственный университет. С. 36—38.

Магданова, Л. А. Этология человека // *Суть времени* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://eot.su/almanac/chelovek-proshloe-nastoyashchee-budushchee/etologiya-cheloveka> (Дата обращения: 10.11.2017).

Маринова, Е. 2016. Защо моралът е зависим от социалната психика? // *Етически изследвания*. Бр. 1. С. 57—74.

Меликян, М. А. 2016а. Этология глобального человека // *Ноосферные исследования*. Вып. 1-2 (13-14). С. 118—133. Available from http://glonoos.com/wp-content/uploads/Melikyan_2016_1-2.pdf. (Дата обращения 1.11.2017)

Меликян, М. А. 2016b. *Совершенный человек и ноосфера: личностно-персоналистическая репрезентация человеческой революции*. Иваново: Ивановский государственный университет. 200 с.

Менделеев, Д. И. 1995. *Заветные мысли: Полное издание (впервые после 1905 г.)*. М.: Мысль. 413 с.

Миронова, Н. Б. 2017. Ноосфера или этос-сфера: НБИКС-рефлексия глобальной социозологии // *Вестник научных конференций*. № 3-6 (19). С. 114—115.

Моисеев, Н. Н. 1990. *Человек и ноосфера*. М.: Молодая гвардия. 351 с.

Нариньяни, А. С. 2008. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего // *Вопросы философии*. № 4. С. 3—17.

Ницше, Ф. 1990. *Так говорил Заратустра*. М.: Издательство Московского университета. 302 с.

Смирнов, Г. С. 1998. *Ноосферное сознание и ноосферная реальность: Философские проблемы ноосферного универсума*. Иваново: Ивановский государственный университет. 244 с.

Смирнов, Г. С. 2010. Ноосфера в век глобальных катастроф // *Вестник Ивановского государственного университета*. Серия: Гуманитарные науки. № 2. С. 74—91.

Смирнов, Г. С. 2013. Философия Вернадского: мирознание третьего тысячелетия // *Ноосферные исследования*. № 1 (1). С. 78—93. Available from http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnov_G_article.pdf. (Дата обращения 1.11.2017).

Смирнов, Г. С. 2015. *Образование ноосферы: философско-методологические проблемы эволюции сознания*. Иваново: Ивановский государственный университет. 504 с.

Смирнов, Г. С., Смирнов, Д. Г. 2016. Глобальное сознание: категориальный дискурс последнего десятилетия // *Успехи современной науки и образования*. Т. 9. № 12. С. 55—58.

Смирнов, Г. С., Смирнов, Д. Г. 2017. Устойчивое развитие, глобальное сознание и ноосферная история // *Вестник Ивановского государственного университета*. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 3. С. 76—82.

Смирнова, И. Н. 2015. Глобальное vs локальное: сознание современной молодежи (на примере студентов г. Иванова) // *Ноосферные исследования*. Вып. 1-2 (9-10). С. 99—118. Available from http://glonoos.com/wp-content/uploads/Smirnova-I_2015_1-2.pdf. (Дата обращения 1.11.2017).

Смирнова, И. Н. 2016. Глобальный человек и его «бесценное» сознание (по материалам студенческих философских эссе) // *Вестник Ивановского государственного университета*. Серия: Гуманитарные науки. № 2 (16). С. 32—42.

Соловьев, В. С. 1988. Оправдание добра. Нравственная философия // *Соловьев В. С. Соч.*: В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль. С. 47—548.

Соловьев, В. С. 1990. Идея сверхчеловека // *Соловьев В. С. Избранное*. М.: Сов. Россия. С. 217—230.

Соловьев, В. С. 2011. Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В. С. Полн. собр. соч. и писем*: В 12 т. Т. 4. М.: Наука. С. 9—168.

Тургенев, И. С. 1979. Гамлет и Дон-Кихот // *Тургенев И. С. Собр. соч.*: в 12 т. М.: Худож. лит., 1979. Т. 12: Избранные литературно-критические статьи, речи, воспоминания (1843—1881). С. 193—210.

Тургенев, И. С. 1979. Записки ружейного охотника Оренбургской губернии // *Тургенев И. С. Собр. соч.*: в 12 т. М.: Художественная литература. Т. 12: Избранные литературно-критические статьи, речи, воспоминания (1843—1881). С. 158—172.

Уемов, А. И. 1978. *Системный подход и общая теория систем*. М.: Мысль. 272 с.

Успенский, П. Д. 2003. *Новая модель Вселенной*. М.: ФАИР-ПРЕСС. 560 с.

Федоров, Н. Ф. 1995. Сверхчеловечество как порок и как добродетель // *Федоров Н. Ф. Собр. соч.*: В 4-х т. Т. 2. М.: Прогресс. С. 135—136.

Шмерлина, И. А. 2001. Социология и этология человека // *Социологический журнал*. № 1. С. 33—43.

Яницкий, О. Н. 2007. Этос В. И. Вернадского и проблемы современности // *Общественные науки и современность*. № 6. С. 125—139.

**МЕЖДУНАРОДНО ЛЯТНО УЧИЛИЩЕ ПО БИОЕТИКА
БИОЕТИКАТА В КОНТЕКСТ IV:
ДИАЛОГЪТ МЕЖДУ ФИЛОСОФИЯТА И НАУКИТЕ ЗА ЖИВОТА.
ТЕОРЕТИЧЕСКИ И ПРАКТИЧЕСКИ ПРОБЛЕМИ**

МАРГАРИТА ГАБРОВСКА

СУ „Св. Климент Охридски“

**INTERNATIONAL SUMMER SCHOOL
BIOETHICS IN CONTEXT IV**

MARGARITA GABROVSKA

SU "St. Kliment Ohridski"

В периода 4-10 септември 2017 г. в Творчески дом „Китен“ се проведе поредното Международно лятно училище по биоетика, домакин на което беше Софийския университет „Св. Климент Охридски“. То е инициатива, тясно обвързана с магистърската програма „Интегративна биоетика“ към Философски факултет.

Лятното училище среща за четвърти път преподаватели, изследователи, студенти и докторанти с интереси в областта на биоетиката, представляващи няколко европейски университета – Софийски университет „Св. Климент Охридски“, Университета за дистанционно обучение в Хаген и Университетите на Крит, Солун, Загреб и Линц.

Първото лятно училище по биоетика е проведено през 2012 г. в Берлин, в рамките на проект *Биоетиката в контекст* по Европейска програма „Учене през целия живот“, ръководен от проф. Томас Съорен Хофман от Университета в Хаген, Германия. По традиция, всяка година събитието поставя акцент върху определена област от научното поле. От 2012 г. до настоящата година във фокуса на вниманието на участниците са били следните теми:

Индивидуална воля и етико-правни конструкции на волята в биоетиката (Берлин, Германия, 2012 г.);

Автономия, достойнство и живот като основни понятия на медицинската етика и биоетиката (Ретимно, Крит, 2013 г.);

Биоетиката като научен и социален проект: Идеята за интегративна биоетика (Тутцинг, Германия, 2016 г.);

Диалогът между философията и науките за живота. Теоретически и практически проблеми (Китен, България, 2017 г.).

В програмата на тазгодишното събитие бяха предвидени лекции, студентски презентации и семинари. Сред лекторите бяха доц. Валентина Кънева (София) с тема върху научните експерименти и етиката на медицинските изследвания, проф. Христо Тодоров (София), който разгледа проблема с комерсиализацията на донорството на органи и тъкани, проф. Димитър Денков (София), който представи биоетическата хипертеза в Кантовата антропология и география, проф. Силиян Йотов с доклад върху потенциалността в биологията, проф. Томас Съорен Хофман (Хаген), който запозна аудиторията с темата за връзката между философията на природата, природните науки и науките за живота; проф. Елени Калокайрину (Солун) с доклад върху автономията и усилването на човешки способности; проф. Ставула Цинорема (Крит) разгледа проблеми на етиката в науките за живота, доц. Михаел Шпикер (Тутцинг) – проблеми около „големите данни“ (Big Data) в медицината, а проф. Хървое Юрич (Загреб) изгради лекцията си върху етическите предизвикателства пред човешкото клониране.

В рамките на лятното училище участие взеха двадесет студенти и докторанти от изброените университети, които представиха своите разработки в рамките на тематични блокове. Те имаха възможност да вземат участие и в научни семинари, тематично организирани от страна на преподавателския екип.

Събитието, превърнало се в традиционно, предоставя възможност на преподаватели, докторанти и млади изследователи от областта на философията, биологията, медицината, правото, теологията и социалните науки да обменят опит и идеи от интердисциплинарното поле на биоетиката, постепенно изграждайки устойчива научна общност.

Лятното училище приключи с обявяването на предстоящото му пето издание от проф. Томас Съорен Хофман. Домакин на събитието, което ще се проведе в периода 17-24 юни 2018 г., за втори път ще бъде Академията за политическо образование в Тутцинг, Германия.

**ТРИНАДЕСЕТА НАЦИОНАЛНА КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ЕТИКА
„МОРАЛ И ЕТИКА НА РАВЕНСТВОТО И НЕРАВЕНСТВОТО
В СЪВРЕМЕННОТО БЪЛГАРСКО ОБЩЕСТВО“**

ХРИСТО ХРИСТОВ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

hristo2907@abv.bg

**THIRTEENTH NATIONAL CONFERENCE ON ETHICS
„MORALITY AND ETHICS OF EQUALITY AND INEQUALITY IN
THE CONTEMPORARY BULGARIAN SOCIETY“**

HRISTO HRISTOV

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

На 15. 12. 2017 г.в залата на РКИЦ се състоя Тринадесетата национална конференция по етика (с международно участие), посветена на морала и етиката на равенството и неравенството в съвременното българско общество. Организатори на събитието са секция „Етически изследвания“ на ИИОЗ, БАН, Фондация „Солидарно общество“ и Представителство на Россотрудничество за Р.България. Националната конференция по етика се провежда ежегодно вече 14 поредни години. Всяка година се подбира болезнена за българското общество тема, която се изследва от етическа гледна точка и със съдействието на академичната общности, на държавните институции и неправителствените организации, които имат отношение към етическите рискове, свързани с избраната тема. Това е инициатива на единственото в страната научно звено за етически изследвания, което е в рамките на БАН – ИФИ, при възникването, и ИИОЗ – понастоящем. Сътрудничеството с РКИЦ и руската академична общност се очертава като една добра традиция, която води началото си още от близкото взаимодействие на предните поколения етици от България и Русия. В четири панела беше разгледан голям спектър от проблеми, свързани с моралните, социално-

икономическите и политико-правните измерения на концепцията за равенството в съвременните общества, с морала на равенството и неравенството. Във форума участваха повече от 40 лектори от БАН, университети и образователни институции от пет града в България и три града в Русия. Лекторите са представители на различни поколения изследователи – от утвърдени учени в областта на хуманитаристиката до многообещаващи млади докторанти, от специалисти в областта на етиката, философията, социологията, политологията, икономиката, демографията, психологията, етнографията, правото и др., до представители на социалната практика.

Конференцията премина под патронажа на депутата от Европарламента Георги Пирински, който подчерта значимостта на избраната тема. Приветствия поднесоха ръководителят на представителството на Россътрудничество в България Павел Журавльов, директорът на ИИОЗ, БАН проф. д-н Румяна Стоилова и председателят на организационния комитет чл.-кор. проф. д-н Васил Проданов.

Първото заседание бе посветено на връзката между справедливостта и равенството, един основен проблем за политическата теория и социологията. Програмата тук включваше докладите на нашите гости – от Държавния университет в Санкт Петербург доц. Сергей Дмитриевич Савин и от Руския университет на дружбата на народите в Москва проф. д.ф.н. Андрей Михайлович Орехов. Доц. Савин е известен на по-широката аудитория със своите изследвания на политическата стабилност, докато проф. Орехов привлича внимание с публикациите си, посветени на парите и труда като социално-икономически категории, с оригиналната си интерпретация на философското наследство на И. Кант като градивен елемент в съвременната икономическа менталност. Доц. Савин представи социологически разрез на неравенствата и неравенствата днес. Останалите седмина докладчици в рамките на първото заседание са добре познати български учени и ревностни поддръжници на каузата за ежегодното провеждане на национална конференция по етика – чл.-кор. проф. д-н Васил Проданов (УНСС), чл.-кор. проф. д-н Ангел Стефанов (ИИОЗ-БАН), гл. ас. д-р по философия Бисера Колева (УНСС), доц. д-н Богдана Тодорова (ИИОЗ-БАН), доц. д-р по философия Николай Михайлов (СУ „Св. Климент Охридски“), доц. д-р по философия Борислав Градинаров (ИИОЗ-БАН) и проф. д-н Иван Кацарски (ИИОЗ-БАН). Техните доклади, макар различаващи се поради научните интереси и търсения на авторите, имат

своите допирни точки в анализа на възможността на моралното равенство в условията на острите социално-икономически противоречия (характерни за съвременните ни общества, особено след началото на глобалната икономическа криза през 2008 г.) и онтологията на етически допустимото и неговата връзка с идеите за справедливост и свобода.

Второто заседание бе посветено на темата за противоречията в тъканта на днешните либерални демокрации. Тук е редно да обърнем внимание на второто руско участие в конференцията, свързано с докладите на проф. д-р Григорий Станиславович Смирнов, доц. д-р Дмитрий Григориевич Смирнов и аспирант Алена Одинцова. Те са представители на катедрата по философия в Ивановския държавен университет. Проф. Смирнов, Г.С. и доц. Смирнов Д.Г. са утвърдени изследователи на философското наследство на известния руски учен и мислител Владимир Иванович Вернадски, чийто важен елемент е понятието за ноосферата, която надгражда биосферата в еволюционен план, което също може да бъде интерпретирано като победа на демократичния принцип в исторически смисъл. Докладът на Проф. Смирнов, Г.С. и доц. Смирнов Д.Г. включва като лайтмотив именно това схващане за еволюцията на човешките политически общности, разглеждайки проблема за етиката на глобалното неравенство. Аспирант Одинцова А. ни запозна със своя доклад за икономическия императив, свързан с идеята за справедливост в днешните демокрации. Останалите осем доклада в рамките на това второ заседание на конференцията предлагат разнообразни тълкувания на проблема за напрежението между идеала за морално равенство и доминиращите ценности в днешните либерални демокрации. Тук е редно да споменем за докладите на редица изследователи в тази област като: доц. д-р по философия Силвия Серафимова (ИИОЗ-БАН), доц. д-р по политология Ивка Цакова (УНСС), ас. д-р по философия Христо Христов (ИИОЗ-БАН), проф. д-р по философия Валентина Драмалиева (УНСС, ас. д-р по философия Ива Куюмджиева (ИИОЗ-БАН), доц. д-р Надя Велчева, и проф. д-р Мариела Модева (УниБИТ)..

Третото заседание на конференцията бе посветено на разнообразните и своеобразните форми на неравенство, които наблюдаваме в нашето съвремие. Такива неравенства са свързани най-вече с проблемите, които възникват при търсенето на равнопоставеност между половете, представителите на различни етнически общности и

представителите на различни поколения. Тук трябва да допълним, че различни болезнени форми на неравенство възникват в сфери като здравеопазването, образованието и социалните дейности, сфери, които трябва, от друга страна, да свидетелстват за намирането на решения относно тези невралгични проблеми. Десетте доклада предлагат на публиката опит за ефективна проблематизация на последните, а техните автори са изследователи като: проф. дин Пенка Найденова (ВСУ, Варна), доц. д-р Геновева Михова (ИИНЧ-БАН), проф. д-р Таня Неделчева (ИИОЗ-БАН), доц. д-р по психология Росица Георгиева (ИИНЧ-БАН), д-р по философия Любослава Костова (ИИОЗ-БАН), гл. ас., д-р по философия Димитър Ганов (ИИОЗ-БАН), д-р Милена Личева (ГПЧЕ “Ромен Ролан”, Стара Загора), доц. д-р по социология Божидар Ивков (ИИОЗ-БАН), доц. д-р Румяна Крумова-Пешева (СУ „Св. Климент Охридски“), главен асистент, д-р по психология Стойка Калчева (ИИНЧ-БАН) и проф. д-р Карамфил Манолов (ИИОЗ-БАН).

Четвъртото заседание бе посветено на редица проблеми, които откриваме при свързването на идеята за моралното равенство и динамиката на днешните силно урбанизирани и технологизирани общества, чието развитие е доминирано от езика на специфични символни форми. В заседанието взеха участие общо тринадесет участници, които са изследователи с афинитет към това проблемно поле. Тук е редно да споменем техните имена, а именно: доц. д-р по социология Албена Накова (ИИОЗ-БАН), гл. ас. д-р Вяра Ганчева (ИИОЗ-БАН), доц. д-р по философия Таня Батулева (ИИОЗ-БАН), докторант Манол Манолов (ВТУ) и доц. д-р по психология Маргарита Бакрачева (ИИНЧ-БАН), доц. д-р по философия Емилия Маринова (ИИОЗ-БАН), проф. д-р по философия Даниела Сотирова (ТУ-София), проф. д-р Людмила Иванчева (ИИОЗ-БАН), ас. д-р по политология Христо Проданов (УНСС), Стоян Ставру, главен асистент, д-р по право, д-р по философия (ИИОЗ-БАН), и Максим Мизов, проф., д-р (ЦИПИ).

Пълният текст на докладите ще бъде публикуван в сборник статии. За текуща информация следете сайта на секция “Етически изследвания”, ИИОЗ, БАН: <https://ethicsissk.wordpress.com/>.

**ПРОДЪЛЖЕНИЕ НА БИБЛИОГРАФСКИТЕ УКАЗАТЕЛИ НА
ЕТИЧЕСКИТЕ РУБРИКИ В БЪЛГАРСКАТА ФИЛОСОФСКА
ПЕРИОДИКА**
РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

editor@jesbg.com

**CONTINUATION OF THE BIBLIOGRAPHY INDEX OF
ETHICS RUBRICS IN THE BULGARIAN PHILOSOPHICAL
PERIODICALS**

EDITORIAL BOARD

Списание „Етически изследвания“ продължава да публикува библиографски указатели на етическите рубрики в българската философска периодика. Ние не се стремим да направим библиография на етическите текстове в българската философска периодика. Интересува ни как етиката завоюва място в нея чрез обособяване на специализирани етически рубрики.

В настоящия брой публикуваме извадка от библиографския указател на списание „Философска мисъл“, което излиза от 1945 до 1991 г. Виждаме, че в него се появява по-голямо разнообразие от рубрики с етически характер. Може да се прецени дали етическата проблематика е привлекателна за изданието, като се сравни обема на извадката с обема от 189 с. на пълния библиографски указател на списанието, подготвен от проф. д.ф.н. Добрин Тодоров и публикуван на сайта на ИБФК (http://www.philosophybg.com/wp-content/uploads/2011/05/filosofska_misal.pdf).

Запазваме структурата на пълния библиографски указател, за да се види по-ясно мястото на етическите рубрики в цялостното съдържание и структурата на изданието.

**БИБЛИОГРАФСКИ УКАЗАТЕЛИ НА ЕТИЧЕСКИТЕ РУБРИКИ
В БЪЛГАРСКАТА ФИЛОСОФСКА ПЕРИОДИКА II
ДОБРИН ТОДОРОВ**

МГУ „Св. Иван Рилски“

dobrintodorov61@abv.bg

**BIBLIOGRAPHY INDEX OF ETHICS RUBRICS
IN THE BULGARIAN PHILOSOPHICAL PERIODICALS II**

DOBRIN TODOROV

MGU „St. Ivan Rilski“

БИБЛИОГРАФСКИ УКАЗАТЕЛ

на списание „Философска мисъл“

Съставил: Добрин Тодоров

Списание „Философска мисъл“ излиза между 1945 и 1991 г. От него са публикувани 503 броя, в които са отпечатани над 5500 текста на повече от 1500 автори.

Пълният библиографски указател обхваща всички публикувани в списанието текстове без тези с технологично предназначение. Текстовете са отделени в четири големи части. Първата включва текстове с *директивен* характер: документи, имащи отношение към дейността на философските работници от страната (напр. „Официални материали“); уводни и редакционни статии; текстове с пояснителен характер (напр. „Въпроси и отговори“, „Лекции и консултации“, „В помощ на пропагандиста“) и др. Към втората му част са отнесени авторските текстове, в които се изразяват определени лични *изследователски позиции*, към третата - тези с *нетеоретичен* характер, а към четвъртата - публикации с *информационно* предназначение. Текстовете от втората част са отнесени както към рубриките, обособени допълнително в публикуваните досега три библиографски указателя - *Десет години сп. „Философска мисъл“* (1954, № 6),

Двадесет и пет години сп. „Философска мисъл” (1970, № 9), Тридесет години списание „Философска мисъл” (1975, № 8) и в Азбучния указател на авторите (1954, № 6), така и създадените при отпечатването им в изданието. Тъй като огромната част от тях - най-вече тези публикувани до 1979 г., са отпечатани, без да бъдат включени в конкретна рубрика, авторите на указателите са били принудени да създадат допълнително определени рубрики, в които да ги включат. Тези рубрики са няколко вида: 1/ специфичните раздели на „Марксистко-ленинската философия” („Диалектически материализъм”, „Исторически материализъм и социология”, „Философски въпроси на естествознанието и частните науки”, „Научен атеизъм”, „Научен комунизъм”, „Критика на буржоазната философия и социология” и др.), 2/ традиционните области на философията („Етика”, „Естетика”, „История на философията”, „Логика” и пр.), 3/ разделът „Психология и педагогика”, който е обособен, заради присъствието в изданието на редица психологически и педагогически текстове и пр. Тези вторично създадени рубрики са маркирани по различен начин (чрез подчертаване) от изрично създадените от редколегията, които са почернени (напр. „Дискусии и обсъждания”). Нарочно са запазени рубриците, които редакторите на изданието са създали през годините - както трайни (напр. „Към въпроса за нашето идеологическо наследство”, „Към историята на философията и науката”, „Към критика на буржоазната идеология”), така и ситуативно съществували (напр. „Тридесет години от Великата Октомврийска Социалистическа Революция”).

В четвъртата част са включени рубриците, в които са отнесени текстове с информационно предназначение („Критика и библиография”, „Философско-научен живот” и пр.), които нямат изследователски характер.

В Указателя всички текстове са подредени по азбучен ред на фамилните имена на авторите, като тези от един и същ автор са разположени хронологично. За всеки текст е посочен както броят, респ. годината през която е отпечатан, така и страниците на които е публикуван. За улеснение на читателя в този указател е направено вътрешно структуриране на основните части, в които са обособени отделни раздели, съдържащи рубрики от сходен тип.

I. ДИРЕКТИВНИ ТЕКСТОВЕ

Раздел 1. Партийно-политически документи

Документ

Ориентири

Официални материали

Текстове на партийни ръководители

Раздел 2. Предписателно-разяснителни текстове

В помощ на пропагандиста по философия

Въпроси и отговори

Консултация

Лекции и консултации

Уводни и редакционни статии

Раздел 3. Политико-идеологически текстове

Актуална тема

Актуални проблеми

XI конгрес на Българската комунистическа партия

Към националната партийна конференция

Към проблемите на Националната партийна конференция

Под знака на XII партиен конгрес

Пред XII конгрес на Комсомола

Проблеми на идеологията

Проблеми на Националната партийна конференция

Разцвет на съветската наука

Юлският пленум на ЦК на БКП и философията

II. АВТОРСКИ ТЕОРЕТИЧНИ ТЕКСТОВЕ

Раздел 1. Оригинални произведения (и коментари към тях)

Из произведенията на класиците

Из философския архив

Класици на философията

Философи на XX век

Философска класика

Философски архив

Философски извори

Философски текст без коментар

Философски текст с коментар

Раздел 2. Проблеми

Актуални проблеми на историческия материализъм

Актуални проблеми на науката

“Вечни” проблеми

Въпроси на философското образование

Въпроси на философското познание

Глобални проблеми на съвременността

Естетически проблеми

Естетически проблеми на музиката

Етика на промяната

Георгиев, Георги Етиката в правото, 1991, № 5, 66-73.

Киров, Димитър Константни нравствени феномени, 1991, № 5, 59-66.

Лазаров, Максим Ценности и социални иновации, 1991, № 5, 44-53.

Нешев, Кирил Моралът на промяната, 1991, № 5, 53-59.

Етическият свят на човека

Маринова, Емилия Човекът в конфликта на ценностите, 1991, № 5, 13-18.

Михайлов, Николай Човекът в етическото познание, 1991, № 5, 18-23.

Проданов, Васил Как е възможен новият човек?, 1991, № 5, 3-13.

Животът, смъртта, философията

Иванова, Росица Проблемът за самоубийствата - основни подходи в суицидологията, 1991, № 6, с. 70-80.

Пенов, Стефан Психиката като реалност и битието на човешкия дух, 1991, № 6, с. 51-60.

Слаников, Иван Психология на идеята за безсмъртието, 1991, № 6, с. 61-70.

За обществените противоречия

За природата на математиката

За теоретическото познание

За фундаменталните науки

Интелигенцията и съвременният свят

Квантова механика: философски въпроси

“Метанаучни” проблеми

Методологически въпроси на научното познание

Методологически проблеми

Методологически проблеми на науката

Методологически проблеми на научното познание

Методологически проблеми на обществознанието

Методологически проблеми на познанието

Методологически проблеми на природознанието

Методологически проблеми на физкултурните науки

Методологически проблеми на частните науки

Методологически проблеми на частнонаучното познание

Нравствени императиви на съвременния свят

Арабаджиев, Георги Морално-политически предизвикателства, 1991, № 5, 99-113.

Динев, Валери Биологична основа на човешкия морал и поведение, 1991, № 5, 74-80.

Станков, Димитър Нравствено-екологичен императив, 1991, № 5, 81-89.

Хемпел, Ханс-Петер Генно инженерство и морал, 1991, № 5, 89-99.

Проблеми на гносеологията

Проблеми на диалектиката

Проблеми на естетиката

Проблеми на етиката

Видева, Недялка Платон: благото като ценност, 1983, № 4, 78-87; Етиката като диференциална онтология, 1984, № 1, 63-72.

Нешев, Кирил Морал и параморал, 1983, № 7, 89-96; Общуване и морал, 1984, № 1, 56-62.

Николова, Вероника Етика и практика /Бележки във връзка с една дискусия/, 1983, № 4, 88-98.

Проданов, Васил Немарксистката етика през осемдесетте години /От метаетика към нормативна и приложна етика/ (Ч. I), 1984, № 1, 40-55; (Ч. II), 1984, № 3, 81-95.

Райзър, Джон Смисълът на живота като социална задача, 1983, № 7, 97-103.

Семов, Моис За съотношението между материалните и моралните стимули и мотиви за труд, 1983, № 7, 75-88.

Проблеми на етиката и естетиката

Данев, Паньо Специфика на вътрешнопартийните нравствени отношения, 1984, № 2, 51-60.

Хубенова, Цветана Сатиричната истина, 1984, № 2, 61-66.

Проблеми на интелектуализацията

Проблеми на историческия материализъм

Проблеми на историята на българската философия

Проблеми на историята на философията

Проблеми на историята на философията и критика

на буржоазната идеология

Проблеми на логиката

Проблеми на логиката и гносеологията

Проблеми на материалистическата диалектика

Проблеми на методологията

Проблеми на методологията на науката

Проблеми на методологията на научното познание

Проблеми на наукознанието

Проблеми на научното познание

Проблеми на научно-техническия прогрес

Проблеми на онтологията

Проблеми на познанието

Проблеми на преустройството на духовната сфера

Проблеми на семиотиката

Проблеми на теорията на познанието

Проблеми на техническия прогрес

Схващането за целостността и проблеми на съвременната физика

Философия и преустройство

Философски проблеми на качеството

Философски проблеми на научно-техническия прогрес

Философски проблеми на физиката

Философско-методологически въпроси на научното познание

Философско-методологически въпроси на природознанието

Философско-методологически проблеми

Философско-методологически проблеми на научното познание

Философско-методологически проблеми на частните науки

Философско-методологически и светогледни проблеми на физиката

Философско-социологически проблеми

Човекът в променяния се свят

Арабаджиев, Георги Социална среда и личност, 1990, № 6, с. 129-142.

Нешев, Кирил Нравствените ценности и личността днес, 1990, № 6, с. 122-129.

Раздел 3. Идеи

Естетическа теория

Из историята на културата

Из историята на марксистко-ленинската философска мисъл в България

- Из класическото наследство
- Из нашето наследство
- Из философското наследство
- Индийска философия на езика
- Историко-философски изследвания
- Конструктивизмът в математиката⁵⁷.
- Критика на буржоазната идеология
- Критика на буржоазната социология на науката
- Критика на буржоазната философия
- Критика на буржоазната философия и ревизионизма
- Критика на буржоазната философия и социология
- Критика на немарксистки концепции
- Критика на съвременните немарксистки концепции
- Към въпроса за нашето идеологическо наследство
- Към историята на философията и науките
- Към критика на буржоазната идеология
- Към 50-годишнината от създаването на квантовата механика
- Към програмата “Айнщайн”
- Към формирането на марксизма
- Марксизмът и съвременният свят
- Марксизъм и културознание
- Непреходни и актуални теми
- От логическа гледна точка
- Съвременни философски възгледи
- Съвременни философски идеи
- Съвременни философски идеи. Постмодернизъм.
- Феминизъм и постмодернизъм

Философски изследвания

Раздел 4. Понятия и категории

За материалното и идеалното

Категории на философията

Отговорност и вина

Митев, Петър-Емил Философията пред посттоталитарните дилеми, 1991, № 10, 95-103.

Философски категории

Раздел 5. Философски дисциплини

Диалектика

Диалектически материализъм

Естетика

Естетика, етика

Спасова, Правда За етиката на декадентството, 1988, № 5, 59-65.

Етика

Ангелов, Николай Съвестта като категория на етиката и нейната диалектика, 1972, № 3, 78-86.

Ангелов, Стефан Проблемът за личността и съвременната буржоазна философия и социология, 1961, № 4, 100-105; Комунизмът и реалният хуманизъм, 1961, № 6, 16-29.

Бонин, Ганчо Мястото на дълга в социалната структура на личността, 1972, № 1, 64-74; Героичното от етична гледна точка, 1978, № 4, 69-75.

Ботев, Тоньо За същността на моралните стимули, 1963, № 4, 90-103.

Вичев, Васил Някои социологически аспекти на формирането на личността, 1969, № 3, 36-45; Критиката като проява на нравственото съзнание, 1970, № 7, 72-80; За някои гранични проблеми на етиката и социалната психология, 1971, № 3, 72-80; Относно генезиса и регулативната функция на морала, 1972, № 8, 61-70; За спецификата на нравствените отношения, 1977, № 2, 62-71.

Вълкова, Василка Етиката и принципите на морала, 1973, № 4, 63-72.
Гак, Г. За моралния кодекс на строителите на комунизма, 1962, № 3, 10-16.

Ганжин, В. Т. Познанието в морала и етиката, 1977, № 10, 70-79.

Георгиев, Димитър Научно-техническата революция и всестранното развитие на личността, 1973, № 10, 56-65; Хуманизмът и научно-техническата революция, 1974, № 3, 59-68.

Герман, Ш. М. Партийност и художественост, 1969, № 6, 54-60.

Гиргинов, Гиргин Формирането на научен мироглед - главното в комунистическото възпитание на младежта, 1968, № 3, 3-11.

Горчев, Стоян Относно насочеността на личността, 1972, № 6, 41-48.

Гулиан, К. Й. За практическото и теоретическо значение на марксистическата етика, 1957, № 1, 26-40.

Гърдев, Диньо Социалистическият тип личност, 1972, № 12, 29-39.

Данев, Паньо Същност и специфика на морала като обществено явление, 1969, № 4, 73-81; Политически функции на морала, 1971, № 4, 30-38; Ролята на нравствените и политическите мотиви в поведението на личността при социализма, 1972, № 2, 59-67.

Дейков, Александър Науката и ценностите като духовно-практическо отношение на човека към действителността, 1973, № 12, 75-82.

Делчева, Емилия Проблемата за ценностите в естетиката на Николай Хартман, 1974, № 9, 80-88.

Димитрова, К. Взаимоотношение между структура и функция на социалистическия морал, 1971, № 7, 88-93.

Драмалиев, Любомир Някои характерни черти на нравствеността като форма на общественото съзнание, 1965, № 6, 29-40; Етиката на Нитче, 1970, № 8, 94-101; По някои етико-политически аспекти на героичното, 1978, № 2, 85-93.

Дробницки, О. Г. Познание и ценности, 1973, № 5, 95-99.

Дъчева, Тодора Традиция и развитие, 1967, № 1, 89-101.

Зелени, Индржих Рационалност и нравственост, 1978, № 9, 63-73.

Ирибаджакков, Николай Георги Димитров за съдържанието и ролята на комунистическия морал в борбата за построяването на социализма, 1951, № 2, 51-79.

Киров, Кирил Съвестта, 1989, № 8, 99-106.

Коен, Мати Инженерната етика и научно-техническата революция, 1986, № 5, 70-82.

Козинг, Алфред Научно-техническата революция и социалистическия хуманизъм, 1973, № 12, 37-42.

Колчев, Стефан Тъждествени ли са категориите нравственост и морал?, 1968, № 11, 67-75.

Коцева-Коларова, Македония Нравствена свобода и нравствена отговорност, 1966, № 5, 90-101.

Лалева, Румяна Моделът на общуването в етиката на емотивизма, 1986, № 5, 58-69.

Митев, Петър-Емил Марксовият подход към проблемата за човека, 1969, № 10, 32-42.

Момов, Васил Някои социално-етични проблеми на младежкото обществено самоуправление в средните училища, 1965, № 5, 30-45; Психологически аспект на процеса на реализацията на нравствената норма в поведението на човека, 1966, № 4, 32-43; Нравствена норма и нравствен дълг, 1967, № 2, 77-88; Норма и дължимо поведение, 1968, № 6, 78-85.

Нарски, С. Н. Проблемите за „човешката природа“ в ранните трудове на Карл Маркс, 1968, № 3, 23-31.

Нейков, Петър Тенденции в развитието на етическата мисъл през Българското възраждане, 1989, № 2, 63-72.

Нешев, Кирил Щрихи към портрета на полуинтелигента /Есе/, 1968, № 6, 98-103; Относно понятието висше благо, 1969, № 9, 80-88; Общество, човек, морална норма, 1973, № 8, 99-106; Теорията на Кант за моралната цел, 1974, № 4, 58-66; За доброто, 1989, № 2, 55-62; Смисълът на злото, 1989, № 8, 90-98; Злото като смърт, 1991, № 4, с. 109-116.

Николов, Никола В защита на един възглед за отживелиците при социализма, 1971, № 5, 97-103.

Николов, Николай Ценности и ценностно битие, 1971, № 7, 94-100; За същността на апробативната оценка, 1972, № 7, 91-99.

Павлов, Тодор Личност и свобода, 1971, № 10, 3-9.

Попов, Иван Хулиганството - нравствен въпрос на нашето всекидневие, 1962, № 5, 18-31; Нравствени проблеми в устава на Партията, 1962, № 6, 57-69.

Попов, Стойко За идеала, смисъла на живота и щастието, 1966, № 2, 89-99; Комунистическото възпитание на трудещите се и младежта - първостепенна задача на партията и обществото, 1971, № 9, 28-38; Потребности, интереси и възпитание в нашето социалистическо общество, 1973, № 6, 25-34.

Проданов, Васил Познание и ценност в буржоазната етика, 1975, № 6, 75-84.

Самарска, Е. А. Хуманизмът и науката, 1973, № 11, 74-80.

Семов, Моис За изграждащото се у нас социалистическо семейство, 1957, № 5, 104-126; За качествените изменения в нравственото съзнание и поведение на трудещите се у нас, 1960, № 1, 62-75; В. И. Ленин по някои основни въпроси на марксистката етика, 1960, № 2, 132-149; Нарушенията на принципите на социализма и остатъците от буржоазния морал, 1962, № 5, 32-48; За социалистическото и комунистическото отношение към труда, 1963, № 2, 3-15; Някои причини за изоставането на нравственото съзнание от развитието на общественото битие, 1964, № 1, 24-39; За моралния облик на новия човек, 1964, № 4, 74-89; Социалистическо разпределение, материална осигуреност и морал, 1968, № 9, 71-81.

Слаников, Иван Категорията щастие като нравствен проблем, 1965, № 2, 84-95; Щастието и възрастовите периоди на човешкото развитие, 1968, № 9, 62-70; Щастие и потребности, 1976, № 12, 56-65.

Станков, Димитър Нравствено-етически проблеми в творчеството на Иван Хаджийски, 1970, № 12, 104-112; Нравствените норми - основни морални средства, 1971, № 5, 71-80; Идеологически нравствени отношения, 1971, № 9, 48-57; Типология на комунистическите нравствени изисквания, 1972, № 5, 85-91; Комунистическите нравствени норми като социални регулатори, 1973, № 5, 54-63; Комунистическият морал като нормативно ценностна система, 1974, № 1, 104-114; Моралният облик на новия човек, 1975, № 2, 41-53; Нравствена култура, 1975, № 12, 105-113; Морал и културно поведение, 1977, № 4, 62-71; Дължимо и съществуващо в морала, 1978, № 6, 52-61; Социалистическа нравствена революция, 1979, № 8, 50-59.

Тасев, Васил Проблемата за ценностите в светлината на историческия материализъм, 1971, № 1, 37-46.

Тодоров, Костадин Комунистическият морал - висше стъпало в моралния прогрес на човечеството, 1966, № 3, 38-47; Общественото мнение за моралния лик на новия човек, 1974, № 11, 54-65.

Тодоров, Тодор Етика и философия, 1976, № 11, 104-112.

Тодорова, Волга Проблемата за добродетелта в домарксовата етика, 1975, № 7, 72-81.

Троянов, Димитър Моралните фактори в колективите за комунистически труд, 1968, № 8, 28-35; Емоции и морал, 1969, № 12, 61-69.

Харчев, А. Г. Етика и философия, 1971, № 8, 64-71; Интернационалното и националното в моралните ценности на социалистическото общество, 1974, № 7, 71-81.

Христова, Станка Нравствен избор и оценъчни критерии, 1975, № 4, 81-89.

Царегородцев, Г. И. По някои етически проблеми на медицината, 1969, № 1, 49-53.

Ценков, Борис Щастието като етическа категория, 1961, № 5, 33-47; Относно категорията съвест, 1969, № 11, 67-74.

Цонков, Гено Състояние и задачи на етиката у нас, 1959, № 6, 134-138; Колективизмът - основна черта на комунистическия морал, 1960, № 6, 114-131; Колективизъм и дълг, 1964, № 2, 61-77; Октомврийската социалистическа революция и развитието на комунистическия морал, 1967, № 4, 53-65; Социални, гносеологически и социалнопсихологически корени на националния нихилизъм, 1968, № 1, 37-49; Нравственото възпитание - важен фактор в системата на социалното управление, 1968, № 11, 14-22; Деветосептемврийската победа и развитието на комунистическия морал в нашата страна, 1969, № 7, 107-118; Приносът на В. И. Ленин за изграждане научните основи на нравственото комунистическо възпитание, 1970, № 2, 83-92; Духовното развитие на българския народ в условията на социализма, 1970, № 9, 50-59; Проблемата за задоволяването на материалните и духовните потребности на хората на сегашния етап и формирането на новия човек, 1973, № 6, 3-11; Хуманизъм, антихуманизъм и техническата революция, 1973, № 1, 90-96; Комунистическата нравственост - движеща сила в развитието на нашето общество, 1974, № 10, 3-12.

Чернокожева, Елка Развлечението - кръстопът на морални дискусии, 1988, № 11, 69-80.

Юркова, Марина Антимарксистката същност на мита за „всеобщия хуманизъм”, 1973, № 9, 58-66.

Янчев, Янко Проблемата за доверието, 1969, № 6, 45-53.

Яхиел, Нико Морално-политическото единство на трудещите се у нас, 1954, № 5, 3-20.

Исторически материализъм и социология

История на българската философска мисъл

История на естетиката

История на философията

История на философията и науката

История на философската мисъл

История на философската мисъл в България

Критика на буржоазната философия и социология

Културология и естетика

Логика

Логика и история на логиката

Методология на научното познание /В памет на Сава Петров/

Методология на физиката

Научен атеизъм

Научен комунизъм

Психология и педагогика

Теория на познанието

Философски въпроси на естествознанието и на частните науки

Философски въпроси на образованието

Философия на науката

Раздел 6. Връзки в познанието

Диалектика и познание

Диалектика, методология, познание

Естетика и култура

Естетика и съвременност

Естетика и творчество

Естетика, критика и литературознание

Идеология и политика

Изкуство и критерии

Изкуство и култура

Информатика и общество

Култура, естетика

Култура и морал

Горанов, Кръстьо Култура и морал (Ч. I), 1987, № 2, 41-48; (Ч. II), 1987, № 3, 52-60.

Култура и цивилизация

Култура, изкуство, общуване

Към философско осмисляне на културата

Литература и естетика

Личност и нравственост

Драганов, Минчо Личност и човек, 1981, № 6, 79-89.

Нешев, Кирил Морално съзнание и морално познание. Равнища на моралното знание, 1981, № 6, 100-106.

Семов, Моис Моралните мотиви на човешката дейност, 1981, № 6, 90-99.

Логика и познание

Митология и морал

Николчина, Миглена Прометей - престъпник и благодетел /Опит за анализ на мита/, 1982, № 8, 47-57.

Славов, Слави Етични елементи в духовната култура на траките, прабългарите и славяните, 1982, № 8, 58-65.

Наука и методология

Научно изследване и обяснение

Онтология и логика /Някои хипотези/

Политически реалности и идеологическа борба

Психология и логика

Фашизмът и изкуството

Философия, естествознание, обществознание

Философия и аксиология

Проданов, Васил Аксиологически аргументи за и против самоубийството, 1982, № 2, 48-62.

Спасова, Правда За и против “безумната любов”, 1982, № 2, 63-66.

Философия и биология

Философия и външна политика

Философия и естествознание

Философия и естетика

Философия и етика

Маринова, Емилия Критични бележки върху концепцията на Жан Пиаже за моралното развитие на детето, 1985, № 3, 78-86.

Семов, Моис Качество и морални ориентации, 1985, № 3, 65-77.

Философия и идеологическа борба

Философия и изкуство

Философия и икономика

Философия и икономическо познание

Философия и история на философията

Философия и култура

Философия и лексика

Философия и литература

Философия и логика

Философия и медицина

Философия и митология

Философия и наука

Философия и обучение

Философия и обществен живот

Философия и общество

Философия и обществознание

Философия и политическа култура

Философия и практика

Философия и природознание

Философия и психология

Философия и религия

Философия и семиотика

Философия и социология

Философия и съвременно научно познание

Философия и съвременност

Философия и физика

Философия и херменевтика

Философия и човекознание

Философия и ювентология

Философия, информация, интелектуализация

Философия, култура, литература

Философия, лингвистика, семиотика

Философия, методология, наука

Философия, наука, култура

Философия, наука, съвременност

Философия, общество, човек

Философията и науката за езика

Философията и съвременното научно знание

Философията и частните науки

Раздел 7. Личности

Академик Сава Гановски на 90 години

200 години от рождението на Моцарт

200 години от смъртта на Дени Дидро

За Ленин и ленинизма

Към 90 годишнината на академик Сава Гановски

Към 85-та годишнина на академик Сава Гановски

Към 85 годишнината на акад. Тодор Павлов

Към 100 годишнината на Георги Димитров

Към 100-годишнината на Тодор Петров

Към 150-годишнината от рождението на Карл Маркс

Маркс - за и против

Мерло-Понти: 30 години по-късно

Млади философи за “стария Маркс”

Н. А. Бердяев и нашето време

Портрети

Портрети на съвременни български философи

Профили

70 години от рождението на Михаил Шолохов

Смъртта на Тодор Павлов

100 години от безсмъртния подвиг на Христо Ботев

100 години от рождението на Айнщайн

100 години от рождението на Лудвиг Витгенщайн

100 години от рождението на Тодор Павлов

100 години от рождението на Шрьодингер

100 години от смъртта на Любен Каравелов

120 години от рождението на Димитър Благоев

110 години от рождението на академик Димитър Михалчев

180 години от рождението на Лудвиг Фойербах

150 години от рождението на Васил Левски

150 години от рождението на И. М. Сеченов

150 години от рождението на Н. Г. Чернишевски

130 години от раждането на Димитър Благоев

165 години от раждането и 90 години от смъртта на Фридрих Енгелс

Философски профили

Честване на петдесетгодишната литературна, научно-културна и обществено-политическа дейност на акад. Тодор Павлов

Раздел 8. Групи автори

Български философи

Дебюти

Древни философи

Наши гости

Студентско творчество

Съвременни български философи

Съвременни философи

Трибуна на аспиранта

Трибуна на студентската научна самодейност

Философски дебюти

Раздел 9. Комуникации

Актуална беседа

Гледища

Естетическо възпитание и социалистически начин на живот

Дискусии

Дискусии и обсъждания

Дискусии, отзиви

Дискусия

Кръгла маса

Кръгла маса: Духовната криза в нашето общество и изходи от нея

Кръгла маса: Философски въпроси на икономическото познание

„Кръгла маса” на списание „Философска мисъл”

Мнения

Полемична трибуна

Павлов, Деян „Свобода на мисълта”, но за кого?, 1977, № 2, 107-109.

Обсъждане на новата програма по философия за ВУЗ

Раздел 10. Събития

20 години творческа Априлска линия

25 години от Априлския пленум на ЦК на БКП

200 години от Великата френска революция

Към 25-годишнината на Девети септември

**Към 70 годишнината на първото издание на „Материализъм и
емпириокритицизъм”**

**Към 30-годишнината на сп. „Философска мисъл” и Института
по философия на БАН**

Към 1300 годишнината на българската държава

Към 60 годишнината на СССР

80 години „Материализъм и емпириокритицизъм”

58 години от Великия Октомври

**Пред 60-годишнината на Великата октомврийска
социалистическа революция**

70 години от Октомврийската революция

75 години от публикуването на „Материализъм и емпириокритицизъм”

100 години от Априлското въстание

100 години от Освобождението на България

100 години от публикуването на „Анти-Дюринг” на Фридрих Енгелс

**100 години от публикуването на труда на Фридрих Енгелс „Лудвиг Фойербах и
краят на класическата немска философия”**

Тридесет години от Великата октомврийска социалистическа революция

**300 години от Нютоновите „Математически принципи
на натуралната философия”**

Четиридесет години социалистическа революция в България

XI международен конгрес по естетика

Към XII Хегелов конгрес

Към IX Международен конгрес по естетика

Към XI Хегелов конгрес

Към международния симпозиум по история на философията

Към Първия конгрес на българската наука

Към световния Аристотелов конгрес.

Към XVII световен конгрес по философия

Към XVII световен конгрес по философия: философия и култура

Към XVII световен конгрес по философия: философи на XX век

Към XVI световен конгрес по философия (Дюселдорф - 1978).

Международна Варненска философска школа - Човекът в съвременния свят

/Доклади и изказвания/

Научна конференция за Лудвиг Витгенщайн

Научни доклади

Научни публикации и съобщения

Научни съобщения

Научни съобщения и публикации

Научно съобщение

XVIII световен конгрес по философия

XV Световен конгрес по философия.

Пред XV световен конгрес по философия

Пред Първия конгрес на българската наука

Пред VII конгрес по социология

Пред III конгрес на българското философско дружество

9.

Пред XVI световен конгрес по философия (Дюселдорф - 1978)

Проблеми на XVI Световен конгрес по философия

(Дюселдорф - 1978)

Публикации и съобщения

Първи конгрес на философите в България

XVI Световен конгрес по философия (Дюселдорф - 1978)

ЧАСТ III. АВТОРСКИ НЕТЕОРЕТИЧЕСКИ ТЕКСТОВЕ

Афоризми

Есе

Есета, афоризми

Етическо есе

Колаковски, Лешек. Етика без кодекс, 1991, № 5, 24-43.

Избрани цитати от наши познати

Изповеди

Импресия

Интервю

Критични бележки

Мисли, афоризми

Пътеката към знанието

Предизвикателства, афоризми

Философска публицистика

Цитати. Афоризми

IV. ИНФОРМАЦИОННИ ТЕКСТОВЕ

Раздел 1. Научен живот

В Българското философско дружество

Годишнини

Годишнини, срещи

Научно-философски преглед

Некролог

Съобщения, обзори, дебюти

Съобщения, срещи

Философската мисъл в чужбина

Философски срещи

Философски срещи. Отзиви

Философско-научен живот

Хроника

Юбилей

In memoriam

Раздел 2. Научна книжнина

Библиография

Из съдържанията на получените в редакцията

чуждестранни философски списания

Книгопис

Книжовен преглед

Критика и библиография

Накратко за книги

Нова атеистическа литература

Нови книги

Отзиви

Отзиви в чужбина за български философски публикации

Отзиви, писма

По повод на една книга

По повод на непубликувани материали

Резюмета на някои статии, поместени в сп. „Вопросы философии”

Рецензии

Философска книжнина

Философска литература

Чуждестранна марксистка литература

Чуждестранен философски печат

Чуждестранни философски списания

Раздел 3. Редакционна поща

Из редакционната поща
Писма и отговори на читатели
Писмо до редакцията
Реплики

**ЕТИКАТА И ЕСТЕТИКАТА НА ПРОТИВОРЕЧИВОТО.
КРАТЪК ОЧЕРК ВЪРХУ ГЕЙМЪРСКАТА КУЛТУРА**

ХРИСТО ХРИСТОВ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

hristo2907@abv.bg

**ETHICS AND AESTHETICS OF CONTRADICTION.
ESSAY ON THE CULTURE OF GAMING**

HRISTO HRISTOV

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The ethical and aesthetic values of the contemporary culture of the digital games are controversial in essence. In my essay I define them as the upshot of postmodern thought. In accordance with many researchers the postmodern philosophy embraces as its feature the denial to accept the hierarchy of the discourse that leads to the confirming of privileged place of the universalistic rational discourse of modernity and to the fact that many other particular ethical narratives stay unheard. In contrast to that universalistic rational discourse, the postmodern philosophy presupposes a cognitive and moral pluralism. In my view here I think that the culture of the digital games generates a particular ethics of gaming as consistently related in philosophical and historical standpoint to the achievements of postmodern thinking. Realizing of that helps us to understand more clearly the world view of our own children. By reason of that I mean in this essay that we must conceive the culture of gaming today with more open-mindedness in respect of ethical studies.

Keywords: Game Studies, Ethics of Digital Games, Ethical Problems of Youth, Postmodern Philosophy

В началото на 90-те години на миналия век американският режисьор Бари Зоненфелд се утвърждава като разказвача на истории за необичайни случки и хора, които обичайно са подчинени на логиката на мрачния мизансцен. В това отношение той не е сам. Напротив, по това време ярки представители на този жанр в киното са творци като Тим Бъртън и братя Коен. Критиците и изследователите често пъти са на

мнение, че изкуството на автори като Зоненфелд изисква аудиторията да притежава способността да разчита „фигуративно“ това, което ѝ се представя. [Mortensen et al., 2015: 3] Тази концепция се утвърждава във филмите с черно чувство за хумор, но тя отговаря най-вече на духа на своето време, епохата в самия край на миналото столетие, която мнозина припознават като зенита на постмодерността. Предполагам самите вие си спомняте. Това бе време на отхвърлената просвещенска идея за универсалността на разума и всеобщата валидност на неговите категорически императиви в областите на етическото и естетическото, които императиви налагат ясна йерархия на ценности в същите тези области. Постмодерната мисъл се стреми към солидарността посредством иронията като вечно заиграване с тези ценности и тяхното пародийно трансформиране, доколкото те са подчинени не на историческа необходимост, но на историческа случайност. [Rorty, 1989] Поради тази причина не е трудно да си представим Зоненфелд като филмов режисьор, който придава облик на философските и социо-културни изменения, характерни за неговата съвременност. Да, той най-вече става известен в 1991 г. с игралната си версия на „Семейство Адамс“, в която страховитото и гротескно се изправят срещу моралните интуиции на всички онези, които се обвързват с ценностите на американската средна класа, доминирана най-вече от културата на белите граждани на Съединените щати. За десетилетия след бурните събития на 60-те години на XX в. тази култура ще си остане синоним на привилегията, поддържането на голямо социално неравенство и утвърждаването на расова дискриминация сред иначе равнопоставените в политическо отношение американци. На този фон Зоненфелд е считан за творец, който предлага здравословната алтернатива на статуквото, както и рецепта за неговото неотложно заличаване. [Mortensen et al., 2015: 3] За целта Зоненфелд прибегва до изграждането на многопластов сценичен портрет на насилието. Става дума за рамка в рамката. Един пласт на трансформиране на смисъла е следван от още един. Всичко това трябва да ни подкани самите ние като публика да добавим своя контекст на разбиране на това мрачно заиграване със страховитото, да участваме в един процес на метакомуникативност. По такъв начин противоречивите и отблъскващи в морално отношение теми, свързани с несъобразяването с утвърдени основни етически норми, се превръщат в игра, представена на екрана и разбрана от зрителите като игра, която изисква добавянето на допълнителни смисли, които трябва да ни подсказват, че

тази игра всъщност се базира на алтернативни етически правила, които са жизненоважни за всички участници в това трансформиране на мрачното и зловещото като лежерно и иронично намигане към моралните устои, които в определени ситуации може да бъдат мислени като генериращи безапелационна несправедливост, утвърдена от доминиращите социални и икономически отношения. В случая изследователите с право свързват всичко това с идеята за едно нарастващо напрежение в етически и естетически план между категориите за забавление и морална противоречивост. [Mortensen et al., 2015: 3] Това напрежение е предпоставката за консервативна критика, отправена към подобни трансформации на мрачните теми на насилието, доколкото последните със сигурност задават съвсем нови хоризонти на разбиране относно това, което е етически и естетически стойностно. Консерваторите са категорични, че това е именно отварянето на кутията на Пандора, от която ще излязат всички онези злини, свързани с безпринципното заиграване с морално противоречивото и дори отблъскващо.

Културата, породена от развитието на дигиталните игри и свързаните с тях форми на забавление, традиционно се свързва именно с горепосоченото напрежение между забавното и мрачното в рамките на постмодерното изобразяване на насилието в съвременното изкуство. Нещо повече, културата на гейминга често пъти е обект на същите тези консервативни критики заради изразената си склонност да инкорпорира безкрайно много смущаващи и морално противоречиви теми като войната, бедствията, формите на човешката поквара и упадък, обикновено свързани с изобразяването на нерадостно постапокалиптично бъдеще, наситено с неограничавана от никого и нищо жестокост. Културата на гейминга е критикувана като култура, която преди всичко изправя всички пред трудни, дори неразрешими етически дилеми, като в същото време щедро предоставя възможността да се вживеем в образа на герои, чийто характер е доминиран от съмнителни в морално отношение черти. [Mortensen et al., 2015: 3-4] Културата на гейминга ни помогна да станем виртуални серийни убийци, върколаци, злодеи с мегаломания или най-обикновени вампири. Културата на гейминга се захранва от разнообразни форми на насилие, от търсенето на разнообразни изображения на насилие. Нейните представители често възприемат всичко това обаче просто като игра, която ти помага да се отпуснеш и избягаш от угнетителното ежедневие, в което ти

може да си обикновен сервитьор или пробиващ си път във фирмената йерархия млад мениджър. Поради тази причина културата на гейминга може да доведе до силно пристрастяване именно към търсенето на подобен отдушник, давайки ни възможност да се вслушаме в най-зловещите гласове, заровени до този момент в нашето несъзнателно. Нещо повече, съвременната психофизиология, която активно използва най-новите достижения на невронауката, все по-убедително ни доказва, че нашите перцептивни стратегии да виждаме, чуваме, докосваме или вкусваме света около нас са силно повлияни в своето развитие от процедурното ни познание, което на свой ред по необходимост е най-вече културно, исторически и социално обособено. Ние се учим да възприемаме света по различни начини, а това всъщност променя нашия свят. [Jacobsen, 2010: 248-49] Според изследователя Томас Якобсен именно развитото по този начин от нас процедурно знание контролира изграждането на менталните репрезентации, които стоят в основата на способността ни да оценяваме дадена реалност като значима в естетически план. [Jacobsen, 2010: 248-49] Якобсен настоява, че тук трябва да имаме предвид перцептивни стратегии, които са най-вече културно и исторически определени. Съществена роля според него в този процес на културна и историческа детерминираност на същите тези стратегии имат медиите – от използването на писменост до приложението на дигиталните технологии, в това число и различните дигитални игри, които в голяма степен оформят перцептивните процеси и способността за естетическа оценка на реалността на днешните млади хора в световен мащаб. [Jacobsen, 2010: 248-49] Това, което мога да добавя, е идеята, че обяснителния модел на Якобсен със сигурност може да се използва не само в областта на естетиката, но и в сферата на етическите изследвания. Доказателство за това е нарастващият брой етически изследвания, свързани именно с тъмната страна на насилие, която намираме в културата на гейминга. [Mortensen et al., 2015: 3]

Може ли да се каже, че това е цялата истина относно такъв значим културен феномен, какъвто откриваме в лицето на културата, генерирана от развитието на дигиталните игри? Мнозина днешни автори на изследвания в областта на етиката на дигиталните игри като Мери Фланаган и Хелън Нисенбаум се стремят да докажат, че “великите ценности” като справедливост, равенство, чест или сътрудничество може да се появят в безбрежните игрови светове на различните дигитални игри заедно с такива

мрачни идеи като тези, които свързваме най-вече с насилието, експлоатацията или алчността. [Flanagan and Nissenbaum, 2014] Според двете изследователки решаващо е значението на поетата отговорност от страна на дизайнерите на дигитални игри, които може и трябва да бъдат в по-голяма степен осъзнаващи факта, че те включват различни ценности, които са оценявани като положителни или отрицателни в рамките на традиционните западни етически концепции, в своите продукти. От друга страна, самите дигитални игри възплъщават по свой начин значими човешки ценности, като осигуряват арената, на която ние можем да изиграем нашите убеждения и значими идеи, за да получат те неочаквано за нас екстернализиране. По този начин според други автори като Мигел Сикарт ние сме в света, разбирайки какво ни заобикаля и как се свързваме с другите в съвременното общество. [Sicart, 2014]

От изложеното дотук става ясно, че не е възможно да се предостави еднозначна формулировка на етиката, възплътена в дигиталните игри, която, за добро или зло, в голяма степен е етиката на съвременните младежи на много места по света, най-вече в развитите икономически и технологично общества. Поради тази причина реших, че е нужно да включа в своето изследване емпиричен материал, който получих при провеждането на кратко интервю с Владимир Маринов, специалист в областта на компютърните игри в KINGUIN. Държа да отбележа, че господин Маринов допринесе твърде много със своите отговори относно хвърлянето на светлина върху темата за компютърните игри като значим културен феномен, който се свързва най-вече с най-младите днешни българи. [1] На въпроса за същността на геймърската култура Владимир отговаря, че геймърската култура преди всичко е “феномен на новото време, който обхваща младото поколение, най-вече родените след 1990 г.” Според него също така този термин се свързва с редица видове забавление, както и с начина на живот, който е породен от тях, начин на живот, който е силно зависим от развитието на новите дигитални технологии. На въпроса относно етическите и естетическите ценности в света на гейминга Владимир отговаря, че светът на гейминга е най-вече свят на разпределяне на групи на участниците в определена игра, като в дългосрочен план всеки участник започва за разбира по-ясно какви са ценностите на групата, в която той участва. Важно обстоятелство тук е това, което се свързва с факта, че участниците в дадена група прекарват твърде много време заедно, което по необходимост налага

изграждането на стройно система от ценности, от чието устойчиво съществуване зависи самото оцеляване на групата в играта. Участниците се подчиняват на законите, изградени в рамките на своята група, като търпят наказателни санкции при дадени нарушения. Това според респондента довежда те дори несъзнателно да спазват правилата. Забелязваме, че тук сякаш откриваме някаква своеобразна препратка към концепцията на Лоурънс Колбърг за стadia на моралното развитие.[2] Участниците в дадена група несъзнателно изминават по свой начин пътя от предконвенционален морал към формирането на конвенция за признати от всички основни морални принципи, за да стигнат до тяхното постконвенционално развитие, доколкото Маринов допълва, че всеки участник лично приема изградената в рамките на игровата реалност в групата система от основни принципи и ценности. Според респондента това помага на мнозина от участниците да взимат много по-добри решения в своя живот извън света на дигиталните игри, макар на пръв поглед същите тези игри да са средство именно за откъсване от ежедневието и неговите проблеми. Дигиталните игри са именно средството млади и вече успяващи в своята професия хора като Владимир да се сдобият с печелившия модел на успеха. Те започват да се учат да хармонизират духа на състезателната злоба с работата в колектив и подчиняване на общи правила и ценности, нещо твърде екзотично за традиционно индивидуалистичния манталитет на повечето българи. Всичко това в известна степен е и причината днешните българи между 18 и 29 години често да желаят да станат професионални играчи, за да се радват на печалби, получени в рамките на един динамично развиващ се бизнес. Владимир определя най-добрите такива играчи като “звезди на модерния свят”, но и допълва, че пристрастяването към дигиталните игри все пак крие и своите рискове, свързани със загуба на време и възможност за личностна и социална реализация.

По този начин ни става ясно, че модерният свят на Владо си има и своите маргинали, но трябва да си дадем сметка, че това е и по всяка вероятност светът, в който ще живеят поколенията в близкото бъдеще. В този свят ще е важно да се води война, която ще бъде определяна като “война с лошите”. В този свят ще успяват онези, които не се спират в разгръщането си на своята състезателна злоба, в която по непредсказуем начин доброто и злото може да се свържат “като на шега”. Може би етиката на дигиталните игри е етиката, пусната в действие и изиграна в един приказен

свят, чийто вестител е Бари Зоненфелд? А може би това е етиката, която ще бъде реализирана след няколко десетилетия от всички онези хлапета, които днес са определяни като “най-младите и имащи какво да научат за живота”, а всъщност често не си даваме сметка, че те започват да се превръщат в нашите учители по нравите на един звезден и прекрасен нов свят, чийто ритъм е подчинен на технологии, които днес присъстват единствено в сънищата на визионерите? Не мога да дам отговори на тези въпроси. Етическите и естетическите ценности на геймърската култура са противоречиви. Те обаче са противоречиви, доколкото са късно родилите се рожби на постмодерността. Постмодерността според редица нейни изследователи се характеризира най-вече със своя отказ да приеме идеята за една дискурсивна йерархичност, която води до затвърждаването на привилегированото място на универсалисткия рационалистичен дискурс, а в същото време множество отделни наративи не са изслушани. Постмодерността предполага съществуването на когнитивен и морален плурализъм. [Kilian, 1998: 17] Това дава основание на изследователи като Моника Килиън да твърдят, че постмодерността в същината си е по имплицитен начин именно морална критика на модерната мисъл, която налага гореспоменатата дискурсивна йерархичност, доколкото приема в качеството на морална ценност идеята за еднаквата чуваемост на множество истории, които отварят врата към това, което моят гид в геймърската култура определя като “паралелна вселена”. Това ми дава основание да мисля, че странните и противоречиви на пръв поглед характеристики на етиката в света на дигиталните игри са част от етическия проект на постмодерното мислене, но и неговото естествено надграждане в същото време. Подобно тяхно разбиране според мен би ни помогнало да ги приемем по по-лесен начин не единствено като етическо и естетическо противоречие, което може да погуби нравите на днешните младежи, а и като онзи прозорец, през който се наблюдава в далечината разгръщащата се панорама на етиката и естетиката на бъдещето, получили своя интелектуален тласък от хрумванията на Ричард Рорти и Бари Зоненфелд.

БЕЛЕЖКИ

1. Интервюто бе проведено на 21. 10. 2017 г., като моят замисъл е получените от него емпирични данни да бъдат използвани за инициране на изследователски проект, свързан с етиката на игровата култура в дигиталните игри и нейното присъствие в различните младежки общности.
2. Вж. относно различните теории за моралното развитие в психологията, сред които водеща роля играят тези, които почиват на ранното структурно становище на Жан Пиаже, според което прогресивната интернализация на правилата и принципите може да се разшири от юношеството до средната възраст, и на това на Лоурънс Колбърг, който по мнението на изследователите надгражда постигнатото от Пиаже, доколкото убедително излага своята теория за етапите на моралното развитие, според която всеки следващ етап реорганизира и интегрира предишния, за да се осигури по-широка основа за взимане на морални решения. Вж. Енциклопедия по психология. С., Наука и изкуство, 1998, 660 – 662.

ЛИТЕРАТУРА

Енциклопедия по психология. 1998 С., Наука и изкуство.

Flanagan, M. and Nissenbaum, H. 2014. *Values at Play in Digital Games*. Cambridge, MIT Press.

Jacobsen, T. 2010. *On the Psychophysiology of Aesthetics*. In: *Unconscious Memory Representations in Perception*. Eds. Istvan Czigler et al. Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.

Kilian, M. 1998. *Modern and Postmodern Strategies. Gaming and the Question of Morality. Adorno, Rorty, Lyotard, and Enzensberger*. New York, Peter Lang.

Mortensen, T. (ed.) 2015. *The Dark Side of Game Play. Controversial Issues in Playful Environments*. Ed. Torill Elvira Mortensen, Jonas Linderöth, and Ashley ML Brown. New York and London, Routledge.

Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sicart, M. 2014. *Play Matters*. Cambridge: MIT Press.

**ЖИВОТ С ХРОНИЧНА БОЛКА
(ОПИТ ЗА СОЦИОЛОГИЧЕСКО ЕСЕ)**

БОЖИДАР ИВКОВ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

bivkov56@gmail.com

**LIFE WITH CHRONIC PAIN
(AN ATTEMPT FOR SOCIOLOGICAL ESSAY)**

BOZHIDAR IVKOV

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

In the essay there is an attempt for short value-based self reflection (autoethnographic study) of the life with chronic physical pain. It is defended that the experience "I can, but how?" is a bridge between the experiences "I can" and "I can't".

Key words: chronic physical pain, life with pain, experience "I can, but how?", trajectory of pain, trajectory of suffering

Бях на по-малко от 15 години, когато една нощ ме събуди силна, режеща болка [1] в лявата ингвинална гънка. И най-малкото движение предизвикваше агония в тялото ми. Умът ми изгуби от „полезрението“ си заобикалящия ме свят – съществуваше само болката.

С огромни усилия успях да стана и – о радост – болката беше изчезнала. Изчаках малко и отново легнах с надеждата да продължа да спя. Болката обаче изскочи от сенките на нощта и тялото ми – сякаш бе жесток и хитър садист скрит в тях – и ме захапа отново.

Тогава още не знаех, че съм се превърнал в избраник на една от най-жестоките и ненаситни принцеси на мрака, която се промъква в живота на човек без да се интересува от неговия пол, възраст, професия, мечти, стремежи и пориви. Влиза неканена и започва да се разпорежда. Поробва. Изборът ѝ винаги е брутален,

безусловен и траен. Завинаги! За цял живот! Избор на господар, на доминьон над живота, над красотата му, над щастието, над света... над всичко човешко. И като всеки деспот тя изтри всичките ми детски мечти за бъдещето. Присвои ги! Заличи ги! Или поне направи почти успешен опит да стори това. На хоризонта на живота ми имаше само един образ – този на болката.

Но болката не успя или не пожела да ме убие. Искаше да се гаври с мен. Но не беше познала. И ето вече 46 години водим война с нея. С променливи успехи при всяка битка, макар да знам, че в крайна сметка тя ще спечели войната. И не защото е по-силна, а защото времето и старостта са изцяло на нейна страна. Винаги са били, но до скоро не го знаех. Не знаех, че и те като болката нямат чувства, нямат морал и ценности, на които да се опреш в битката с болката. Те и болката бяха и си останаха за мен олицетворение на най-чистото безразличие. Ние, хората, не можейки да понесем товара на това безразличие, им придаваме ценностно натоварен колорит, морална и социална стойност, не рядко дори и икономическа. За страдащия човек това е без особено значение, защото той е обсебен от страданието – веднъж поел по траекторията на страданието (Schütze, 1997), човек почти няма друг изход, освен да изживее тази своя траектория, да я извърви докрай. Траектория на страданието, превърнала се и превръщаща се непрекъснато в нова съдба, разрушила и разрушаваща биографията му (Bury, 1982), променила и променяща непрекъснато идентичността му (Strauss, 1969).

На 15 години обикновено юношите спортуват, опитват се да потушават „бунта на хормоните“, започват да се оформят като мъже и жени, а аз започнах да трупам опит да живея с болката, започнах да губя мечтите си и – без да си давам сметка – да се опитвам да ги пренастройвам. На 17 години, след като лекарските кабинети се бяха превърнали в мой втори дом, а разплаканите очи на мама в неизмерим ужас от вероятната ми близка кончина, в почти ежедневна реалност на търсене на диагноза, аз се сблъсках с един странен и неразбираем тогава феномен. Около мен имаш много, страшно много хора, които твърдяха, че ги боли. Щяха да минат десетилетия докато си дам сметка, че хроничната физическа болка е строго индивидуален, много личен опит и преживяване, което е почти невъзможно да направиш разбираеми за друг човек,

независимо дали той изпитва болка или не. Човекът така е устроен, че вярва *само на своята* болка – тя е реалност, която го „яде“ отвътре, измъчва го, ограничава го, кара го да страда, да чувства своето тяло като източник на ограничения и страдания, а не като „инструмент“, послушен и подчиняващ се на всяко желание на „собственика“ си. Макар и да виждах и да вярвах на хората, които казваха, че ги боли, аз не можех да видя, не можех да докосна болката им. Можех само да слушам техните оплаквания, които се свеждаха до откъслечни изрази, сякаш бяха дрипи от красив бален тоалет: „Ох, как ме боли“, „Боли ме кракът“, „Това вече не се търпи“... Езикът трудно намираще символите, чрез които да оформи образа на болката. Тя беше там, в тялото на Другия, но едновременно с това беше реална *само* в моето тяло. Късно, много късно щях да науча, че този разрыв при възприемането на болката Илейн Скари нарича „онтологичен разрыв“ (Scarry, 1985).

С времето научавах, че хроничната болка е безразлична към всичко човешко – йерархии, ценности, норми, социално време... към всичко. Тя не се интересува нито кой съм, нито какъв съм, нито какъв искам да бъда, нито дали любя момиче или чета книга. Тя не се интересува изобщо от моите социални светове, има ли ги или не, какви са – богати или бедни на смисъл и съдържание, не се интересува от нищо. И когато решише, просто така, без повод и мотив, тя ставаше силна, толкова силна, че затваряше тези светове, изваждаше ме от ежедневието ми, превръщайки го в ад – странен начин да ми се напомня, че съм жив.

След дълги колебания и неуспехи най-сетне бях приет в Университета и започнах да уча социология. Още в първи курс знаех програмата на цялото си следване. И се удивлявах, не спирах да се чудя, защо няма научна социологическа дисциплина, в която да се изучава хроничната физическа болка и нейните социални последици за хората? След доста години – това е част от орисията ми, да разбирам нещата след години – узнах, че социолозите, с малки изключения, поне в България, са пренебрегнали тотално здравето, болестта, болката... Тогава нямаше интернет, нямаше информация. Бях принуден да трупам личен опит от собствените си преживявания и от преките ми наблюдения и разговори с хора, които живееха с хронична болка. Без да

разбирам аз оформях собствения си човешки (не пациентски) наратив за болката осмисляйки и правейки опити да разбера наративите за болката на другите и да извлекам познание от тях.

За да мога да живея, да се боря с болката си, да измислям начини да компенсирам неумолимо настъпващите функционални дефицити, трябваше да се науча да откривам смисъла и значението, дълбоко скрити зад думите, да разбирам знаците, а това означаваше да се науча да мисля. Длъжен бях. Както казва полският поет Збигнев Херберт „длъжен съм да мисля, за да съществувам в действителност“ (цит. по Жигал, 2017). За да мога да уча, непрекъснато възпиран от болката, трябваше да мисля. За да мога да работя, въпреки несъгласието на болката, трябваше да мисля и да стискам зъби. За да мога да любя жена си и да създам децата си трябваше да мисля. За да мога да продължа да ходя по изложби, да чета книги, да посещавам оперни представления и симфонични концерти, трябваше да се съпротивлявам и да мисля. Да мисля и да правя избори. Трябваше да „излизам“ от тялото си, да се саморазчленявам на дух и тяло, на интелект и тяло, да се наблюдавам отстрани, да се опитвам да разбера какво се случва и как да реагирам.

Всичко което правех и исках да правя трябваше да премине през мелницата на личната ми интерпретация. Животът ми се превърна в интерпретация с ясно разграничими граници между две „държави“: едната на духа и интелекта, управлявани от стремежа към знание, естетическа наслада и морално развитие, а другата на тялото, управлявано от болката, онази болка, за която Жан Амери казва, че е „най-висшата мислима степен на нашата телесност“ (цит. по Жигал 2017).

Интерпретацията беше едновременно и границата между опита „Аз мога“ и „Аз не мога“, и светът на междинния опит „Аз мога, но как?“. Това беше, както щях доста по-късно да разбера и осъзная, онзи ключ към споделеното разбиране, че съзнанието „в своя източник, това не е „аз мисля“, а „аз мога“ (Мерло-Понти, 1999: 185, цит. по Лехциер, 2010: 187). „Патологичното нарушение на редица телесни функции за Мерло-Понти е тази феноменологическа ситуация, в която тялото по очевиден начин показва себе си като практическо битие в света, в крайна сметка като съществуване“ (Лехциер, 2010: 187). Болката започваше бавно и неумолимо да редуцира моите възможности, опитът „Аз мога“ до опита „Аз не мога“. Интерпретирайки всяка ситуация и всяко

ограничение, наложени ми от болката, аз бях започнал да създавам опита „Аз мога, но как?“.

Чрез интерпретацията на средата (физическа и социална) чрез идентификацията на бариерите, пред които се изправях, и търсенето на пътища да ги преодоля, аз превръщах интерпретацията в мост към опита „Аз мога“. Независимо, че бях разбрал, че не е възможно пълно завръщане в света и опита на „Аз мога“ на здравите, а само частично или чрез посредник (как мога) – най-често някакъв инструмент, помощно средство, продукт на технологическа новост, аз не спирах да интерпретирам, да конструирам и реконструирам социалната реалност, да придавам нови смисъл и значение на познати и безпроблемни преди елементи от физическата и социалната среда, а сега превърнали се в проблеми, в бариери пред мен. Бях заприличал на героинята на Ерве Базен от романа „Стани и ходи“, която казва: „Стигаме до там, че можем с един поглед да обхванем терена, да го проучим като чертеж, да отбележим и най-малката възможна опорна точка, за да намерим най-елегантния, което ще рече, най-незабележимия начин да използваме всичките му предимства“ (Базен, 1966: 12). Така благодарение на болката и функционалните дефицити, аз бях започнал да осъзнавам и оценявам опита „Аз мога“ едва след като в живота ми се бе появил света и опита „Аз не мога“ (Leder, 2009: 89). Трябваше да създам мост между двата опита – „Аз мога, но как“. И това ме спасяваше, спасяваме и днес.

Бях разчленен на тяло с болка и на дух и интелект борещи се с тях, от една страна, и стремящи се да се самосъхранят чрез трупането на знание и развитие на мисълта, от друга. Две противоположности, несъвместими една с друга, които трябваше да държа под контрол и – още по-лошо – едновременно с това неразделни, за да не се разпадна като човешко същество. Така болката се изправяше пред мен в цялото свое амбивалентно величие. От една страна тя беше вътре в мен, но чужда, неподчиняваща се на моите желания. Опитваше се да ме подчини, често имитирайки живо същество. От друга страна, бидейки моята болка, тя разкриваше не само моята плът, но и моето съществуване като цяло (Лехциер, 2010).

След години на борба и изучаване на моята болка, щях да разбера, че тя беше променила моя жизнен свят. Да, беше го трансформирала, но благодарение на непрекъснато поддържания опит „Аз мога, но как“, тази трансформация – в една или

друга степен – беше насочена в онази посока, в която на мен ми се искаше. В посоката да останеш човек, въпреки всичко.

Възможно ли е всеки човек, изпитващ и живееш с болка да изгради този мост („Аз мога, но как?“) за завръщане към опита „Аз мога“? Вероятно не. Това зависи от влиянието на множество личностни и социални фактори. Но, поне според мен, всеки трябва да опитва, независимо от успеха, за да не загуби себе си в собствената си „чужда“ телесност.

„Болката е била такава, каквато е била. Повече нищо няма да кажеш. Усещанията не се подават нито на сравнение, нито на описание. Те обозначават предела на комуникативните възможности на езика“, — пише Амери... (цит. по Жигал, 2017). Да, днес ми е трудно да разказвам за болката си, която дори и докато пиша тези редове, се подиграва с опитите ми да я опиша, като я превъзможвам във всеки миг. Достигнал съм предела на комуникативните си възможности. Предела на съпротивата, на опъването на волята – всеки опит за още малко ще означава пълен срив. Така ли започва началото на края?

Ако някой ме попита как съм успял да завърша средно и висше образование, след това да работя, да се опитвам да сътворя нещо, да се хабилитирам и да продължавам да работя под диктата на болката, да бъда съпруг и баща, изобщо да изпълнявам всички онези социални роли, присъщи на човека без болка, не бих могъл да отговоря. Дори и да я сравнявам с див звяр (анимизъм на болката – по Сартр, цит. по Лехциер, 2010: 192), да ѝ придавам най-различно метафорично значение и украса, не бих могъл да отговоря.

Дори не мога да отговоря как не се озлобих през тези 46 години живот с болка, как не се превърнах в хленчещ плазмодий, а запазих Човека в себе си. Запазих и детето с неговата чиста и непорочна любознателност да открива нови светове.

Животът ми е една непрекъсната траектория на болката и страданието. И ако споделям всичко това, то не е, за да бъда героизиран или съжеляван. А за да кажа на тези след мен, на които им предстои живот с болка, че ако болката не застрашава

живота им повече, отколкото протичането на самия живот и неумолимия ход на времето, болката е безсилна да убие Човека в тях. Просто трябва да го поискат.

Да живееш достойно, когато си обладан от хронична физическа болка може да бъде висша цел и смисъл на един скромнен живот.

БЕЛЕЖКИ

1. Тук и навсякъде в текста под болка имам предвид хронична физическа болка.

ЛИТЕРАТУРА

Базен, Е. 1966. *Стани и ходи*. Изд-во „Народна младеж“, София.

Жигал, И. 2017. *17 фрагментов о боли*. <http://syg.ma/@stenograme/17-fraghmientov-o-boli>.

Лехциер, В. 2010. Феноменологические основания медицинской антропологии. В: *Логос*, № 5 (78), сс. 183-195

Мерло-Понти, М. 1999. *Феноменология восприятия*. Спб.

Bury, M. 1982. Chronic Illness as Biographical Disruption. In: *Sociology of Health and Illness*. Vol 4 (2), pp167-182

Leder, D. 2009. *The Absent Body*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Scarry, E. 1985 *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press, N.Y.

Schütze, F. 1997. Trajektorie cierpenia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej. W: *Studia socjologiczne*, № 1(144)., s.11-56

Strauss, A. 1969. *Mirrors and Masks. The Search for Identity*. Free Press, N.Y.