

# ЕТИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Брой 10, кн. 2, 2025



# **Списание „Етически изследвания“**

Година IX, брой 10, кн. 2, декември 2025 г.

## **Ethical Studies**

Year X, Volume 10, Issue 2, December 2025

#### *Редакционна колегия*

Главен редактор:

Емилия Маринова (Институт по философия и социология, БАН, София)

Отговорен редактор:

Иван Миков (Институт по философия и социология, БАН, София)

Редактори:

Александра Трайкова (Институт по философия и социология, БАН, София, България)

Ася Асенова (Университет Ка' Фоскари, Венеция, Италия)

Валентина Драмалиева (Университет за национално и световно стопанство, София, България)

Васил Проданов (Университет за национално и световно стопанство, София, България)

Гергана Мирчева (Институт по философия и социология, БАН, София, България)

Евангелос Д. Протопадакис (Атински университет, Гърция)

Даниела Сотирова (Технически университет, София, България)

Дмитрий Смирнов (Ивановски държавен университет, Иваново, Русия)

Иванка Райнова (Институт по философия и социология, БАН, София, България/ Институт за аксиологически изследвания, Виена, Австрия)

Максим Мизов (Център за исторически и политологични изследвания, София, България)

Мария Хемерли (Фрибургски университет, Фрибург, Швейцария)

Николай Михайлов (Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България)

Олга Артемиева (Институт по философия, РАН, Москва, Русия)

Роберто Чиприани (Университет Рома Тре, Рим, Италия)

Рубен Апрусян (Институт по философия, РАН, Москва, Русия)

Стоян Ставру (Институт по философия и социология, БАН, София, България)

Фолкер Хес (Институт за история на медицината и медицинска етика – “Шарите“, Берлин, Германия)

Юри Стоянов (УОАИ, Лондонски университет, Лондон, Англия)

*Списание "Етически изследвания" (ISSN 2534-8434) е индексирано в световната мрежа за рефериране и индексирание на следните места: ERIH PLUS, DOAJ, ROAD, Google Scholar. Включено е и в Националния референтен списък на съвременни български научни издания с научно рецензиране, поддържан от НАЦИД.*

Изданието е достъпно онлайн: <https://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](http://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/>

## СЪДЪРЖАНИЕ

### Уводни думи

*Редакционна колегия*

1-2

### ЕТИКА И ИНСТИТУЦИИ

Понятието за институционална етика  
в историко-научен и културен контекст

*Даниела Сотирова*

3–13

Съвременните институции на съвестта:  
добродетелите и съдебният процес

*Стоян Ставру*

14–34

Закодираната аморалност на институциите

*Максим Мизов*

35–46

Етически предизвикателства при въвеждането на универсален базов доход,  
свързан с употребата на ИИ

*Силвия Серафимова*

47–61

Хоризонталната държавна демографска политика в България:  
етически аспекти на институционалното и междуинституционално взаимодействие и  
сътрудничество при нейното реализиране

*Емилия Войнова*

62–82

#### *IV Съдържание*

Предизвикателствата относно институционализирането на  
демографския проблем и произтичащите отговорности за бъдещето на България

*Геновева Михова, Пенка Найденова*

83–95

Институционална стигма и морално изключване: ромските гета като  
етически граници в управлението на градската среда

(случаите на Лом, Асеновград и Русе)

*Камелия Петкова*

96–107

Immigrants, Religious Ethics and Religious Institutions in Bulgaria:

An Anthropological Study (2014-2025)

*Georgeta Nazarska, Svetla Shapkalova*

108–121

#### **РЕЛИГИОЗНА ЕТИКА**

Нравственна философия ордена халватия или  
путь к совершенству начинающийся с уединения (халват)

*Заур Рашидов*

122–136

#### **ОТЗИВИ, РЕЦЕНЗИИ, НАУЧНИ СЪОБЩЕНИЯ**

*Рецензия на книга*

Морален компас за бурното бъдеще:

Рецензия на Ставру, С. (ред.). (2024). Етика и бъдеще. София, Нова звезда

*Александър Величков*

137–142

*Отзив за събитие*

XXI Национална конференция по етика:

Етически процеси и предизвикателства пред институциите

*Любослава Костова*

143–149

## CONTENTS

### Editorial

*Editorial Board*

1-2

### ETHICS AND INSTITUTIONS

The Concept of Institutional Ethics in  
A Historical-Scientific and Cultural Context

*Daniela Sotirova*

3–13

The Modern Authorities of Conscience:  
Virtues and the Trial

*Stoyan Stavru*

14–34

The Encoded Amorality of Institutions

*Maksim Mizov*

35–46

Ethical Challenges to The Introduction of  
AI-Justified Universal Basic Income

*Silviya Serafimova*

47–61

The Horizontal State Demographic Policy in Bulgaria: Ethical Aspects of  
Institutional and Inter-Institutional Interaction and Cooperation in Its Implementation

*Emiliya Voynova*

62–82

The Challenges of Institutionalizing the Demographic Problem and  
the Resulting Responsibilities for the Future of Bulgaria

*Genoveva Mihova, Penka Naydenova*

83–95

Institutional Stigma and Moral Exclusion: Roma Ghettos As  
Ethical Boundaries in Urban Governance (the Cases of Lom, Asenovgrad, and Ruse)

*Kamelia Petkova*

96–107

Immigrants, Religious Ethics and Religious Institutions in Bulgaria:

An Anthropological Study (2014–2025)

*Georgeta Nazarska, Svetla Shapkalova*

108–121

**RELIGIOUS ETHICS**

The Moral Philosophy of the Order of Khalwatiya or  
the Path to Perfection Beginning With Seclusion (Khalwat)

*Zaur Rashidov*

122–136

**REPORTS, REVIEWS AND SCIENTIFIC ANNOUNCEMENTS**

*Book Review*

Moral Compass for the Stormy Future:

Review of Stavru, S. (Ed.). (2024). *Etika i Badeshte*. Sofia, Nova Zvezda

*Alexander Velichkov*

137–142

*Event Review*

XXI<sup>st</sup> National Conference on Ethics:

Ethical Processes and Challenges for Institutions

*Lyuboslava Kostova*

143–149

**УВОДНИ ДУМИ**  
**РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ**  
*Сп. „Етически изследвания“*  
editor@jesbg.com

**EDITORIAL**  
**EDITORIAL BOARD**  
*Ethical Studies*

Зимната книжка на юбилейния десети брой на списание „Етически изследвания“ вече е факт. Основната тема, около която са обединени повечето от публикациите сега, е свързана с по-общия въпрос за отношението етика-институции. Проблемът за институциите, който е централен за социалната философия и социологията, тук бива погледнат през една етическа призма, а именно в отношение към протичащите в тях етически процеси и възникващите в практиката морални проблеми и дилеми.

Във въвеждащата в проблематиката статия на проф. Сотирова се проучва възникването на термина „институционална етика“ в историко-научна перспектива като част от по-голямата сфера на организационната етика. Теоретичният анализ се доразгръща и със студията на проф. Ставру, в която се разглежда ролята и функционирането на съвестта в институционалния контекст на съдебния процес, като се търсят различните морално-психологически аспекти. В анализа на проф. Мизов е представен критически поглед към проблема за институциите, разкриващ аморалността във функционирането им. В известен смисъл това се допълва и чрез статията на доц. Серафимова, която обсъжда изключително актуалния проблем за социалните и етически ефекти от използването на изкуствен интелект днес, по-специално в случая с т.нар. автономни превозни средства. Интересно, а вероятно и показателно е това, че една значителна част от материалите в настоящата книжка са обединени около демографския въпрос в по-общ смисъл. Институционалният лабиринт в определянето на



## 2 РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

демографските политики у нас е анализиран и детайлно изложен в статията на д-р Войнова, запозната отвътре с най-важните им следствия и проблеми в дългогодишната ѝ практика, като експерт на държавно ниво. Това е допълнено и от прегледа на състоянието на отговорните за демографския въпрос институции в България, представен в текста на доц. Михова и проф. Найденова. Непосредственото въздействие на практическо ниво на демографския проблем е показано от д-р Петкова посредством примерите с ромските гета в три български града (Русе, Лом, Асеновград) и процесите на „институционална стигматизация и морално изключване“, случващи се в тях. Финалната щриха в този блок е придадена чрез представянето на проучването на английски език на проф. Назърска и д-р Шапкалова за нагласите на религиозните лидери на традиционните деноминации в България към имигрантите, приети у нас през последните 10 години.

В настоящата книжка е публикувано и интересното изследване на руски език в областта на религиозната етика от ст.н.с. Заур Рашидов (Азербайджанска академия на науките), относно ролята на религиозните практики в суфисткия орден *Халватия*, изтълкувани в един силен нравствено-етически смисъл.

На вниманието на читателите представяме и два отзива за научни събития. Първото е публикуваният през 2024 г. сборник със студии „Етика и бъдеще“, представен през погледа на д-р Величков, а второто е обзорният репортаж на д-р Костова за най-интересните моменти от проведената XXI Национална конференция по етика в началото на месец ноември 2025 г.

Гл. ас. д-р Иван Миков

*Отговорен редактор*

*Сп. „Етически изследвания“*

**ПОНЯТИЕТО ЗА ИНСТИТУЦИОНАЛНА ЕТИКА  
В ИСТОРИКО-НАУЧЕН И КУЛТУРЕН КОНТЕКСТ**

ДАНИЕЛА СОТИРОВА

*Технически университет – София, България*

dasotirova@yahoo.com

**THE CONCEPT OF INSTITUTIONAL ETHICS IN  
A HISTORICAL-SCIENTIFIC AND CULTURAL CONTEXT**

DANIELA SOTIROVA

*Technical University – Sofia, Bulgaria*

**Abstract**

Institutional ethics is an aspect of organizational ethics and concerns the application of ethical principles and the adoption of values in public organizations as moral agents. In this paper institutional ethics is described in the context of emergence and spread of this new concept in the 19th century. Institutional ethics is examined from the perspective of the concept of moral domain. The cultural „adaptation” of institutional ethical norms is explained. On this perspective, an example is given of the specific perception of some ethical terms – for example, the word for virtues (dobrodeteli) in Bulgarian. It has been emphasized and argued that the human dimension of institutions cannot be ignored even in the era of digitalization.

**Keywords:** institution, institutional ethics, moral domain, virtues, cultural context.

**Уводни бележки**

*Институция и институционална етика са по-рядко обяснявани термини в моралната философия и социално-хуманитарното знание. Отделяно е много повече внимание на същността на общност и организация, корпорация или държава. Една от причините за подобно периферно присъствие е в това, че всеки зрял човек има практически опит и прагматична представа за институция, макар и не винаги точна и задълбочена.*

Второто основание за по-слаб изследователски интерес е дистанцията между гражданите и институциите във всяко общество, преминаваща в негативно и враждебно възприемане. От друга страна се настоява, че институциите трябва да работят за

гражданите/клиентите и етическият изказ за институциите е често критичен. При всички случаи *човешкото измерение на институциите* се размива, а то не би трябвало да се пренебрегва.

Настоящият текст е опит да се запълнят някои празнини. Изтъква се спецификата на историко-научния контекст – терминологично словосъчетанието институционална етика се е появило за първи път в заглавие и научен труд на философка, жена, университетски преподавател в САЩ през втората половина на IX в.

### 1. Понятието за институционална етика: контекст на възникване

„Institutional Ethics“ е термин, употребен в академичен текст за първи път от *Мариета Кийс* (1853-1899) – американски философ, преподавател и деец на Просвещението. По философските си възгледи М. Кийс се е самоопределяла като хегелианка от т.нар. десни (старо-) хегелианци. Мариета Кийс е втората жена в САЩ, получила степента доктор по философия (*PhD in philosophy*) след друга дама – Мей Престън Слосън (1852-1943), известна суфражистка, докато М. Кийс, за разлика от М. Слосън, е редовен щатен университетски преподавател, т.е. тя е имала академична *институционална принадлежност*. Тази биографична подробност не е без значение през призмата на разглежданата тема.

Книгата ѝ „Институционална етика“, публикувана през 1894г., обосновава *алтруизма като основен етичен принцип* и за индивида, и за институциите. Алтруизмът в нейните възгледи се допълва от *справедливостта*. С подобна основа на моралната философия Мариета Кийс се противопоставя на разпространени тогава възгледи за поведението, тълкувано еволюционно (в смисъла на Дарвин); т.е. – на онова, което днес се нарича социален дарвинизъм. Според авторката човешките същества са общуващи и духовни създания. Във философията ѝ има християнство (вероятно – лутеранство, както при Хегел), социален реформизъм и неохегелианство. Последното е популярно във Великобритания и особено – в Съединените щати между 1870 и 1920 г. и още по-специално – сред жените (Rogers, 2005).

„Истинският социализъм“, за който Кийс призовава, е *добротото на другите, прилагано в социалните институции*, където основна е *грижата за „ние“*, но „аз“ не губи своята индивидуалност – такова е основното послание (Kies, 2009). Поддържането

на подобна морална среда е **етика на обичта**, отличаваща се със *загриженост за доброто на другите*, водеща до персонално щастие, обогатявайки живота на всички; затова тя би била *най-разумният начин за съществуване на общности и общество* – така може да се формулира философията, разпространявана (или проповядвана) от М. Кийс.

Известно е, че много *европейски философии* от този период са вдъхновени от Хегел – освен Карл Маркс, например Бенедето Кроче и Джовани Джентиле. Неохегелианството конкретно *в англо-саксонския свят* търси философски изказ на антипатията към широко преобладаващ там и тогава материализъм и утилитаризъм, като се обръща трайно към немската философска школа.

Отвъд океана доминира т.нар. идеализъм на *хегелианците от Сейнт Луи* – движение от 19-ти век, вдъхновено от големия немски философ, което е специфично с това, че се фокусира *върху прилагане на философски концепции към проблеми на реалния околн свят*. Ключови фигури са Уилям Тори Харис и Хенри Брокмайер – основали на Философското дружество в Сейнт Луис и на списанието „*Journal of Speculative Philosophy*“, издавано от 1867 до 1893г. [1]. Основни етически принципи за тях са *социалната отговорност и реформизмът*, а *образованието като средство за обществено сплотяване и промяна* е тяхната кауза. Може да се досетим, че Джон Дюи (1859-1952) и неговият прагматизъм са близки до тези идеи.

Илюстриращ *детайл от интелектуалния пейзаж*, свързан с идеализма на хегелианците са институциите и в случая – т.нар. *Търговски библиотеки (Меркантилни библиотеки)*. В тази епоха Търговската библиотека е процъфтяваща институция в градове като Синсинати, Сейнт Луис, Филадельфия и е ключов културен и интелектуален център за общности от търговци и амбициозни млади хора. Приеми, лекции и други събития се случват в Меркантилната градска библиотека, аналогична на читалището у нас. Разликите между Търговска библиотека и Философско дружество като институции не са били големи там и тогава. Било е важно превръщането на мисълта в последователност от практически деяния. Скоро след това Търговските библиотеки в САЩ се превръщат в публични и безплатни. Подобни исторически детайли предизвикват изследователско любопитство към културната ситуация, в която хегелианството, трансцендентализмът, социалният дарвинизъм и прагматизмът в

различни комбинации и с персонални адепти (мъже, но и жени) са създавали пъстър фон, на който се „избистря“ институционалната етика като представа и понятие.

## 2. Институционалната етика и морална област: еволюция на концепциите

Днес употребата на термина институционална етика е предпочитан (вместо организационна етика), когато става дума за *агенции, големи организационни конгломерати, държавни структури, които имат общозначима социална функция*, например – агенции в областта на екологията, устойчивото развитие, социалната хигиена [2]. Понятието е по-подходящо и по отношение на големи *значими за бъдещето организации* като *университети*, например. Термините *университетска институционална култура* и *академична организационна култура* може да са близки, но различаването им е уместно – щом като се изтъква *административно-бюрокрастичният контекст, дълготрайността и ценностната приемливост* на дадена структура, *национално или за ЕС*, то основателно я наричаме институция.

Вглеждането в институционалното *чрез общностно идентифициране* неизбежно е основният подход. В психологията и философската антропология се предлагат различни модели за определяне на *морална идентичност*. Нека проследим оригинални и влиятелни концепции. Известен е моделът за моралността, основан на *емпатията*, измервана чрез индекс на междуличностната реактивност на (Davis, 1983), както и този за *скалата на моралната идентичност* (Aquino & Reed, 2002). Независимо, че се определят прояви на моралното и неморалното в различна перспектива, и двата модела възприемат имплицитно или явно какво е *морална област* – тя е в плоскостта на *координатната система на осите „не вреди“ и „не бъде несправедлив спрямо други хора“*.

Добре познат и изпитан е и *моделът за етапите на моралното развитие* на Л. Колберг и други след него от 70-80 г. на XX в. *Справедливостта и етика на грижата* са водещите рамки, очертани от Л. Колберг и от ученичката му К. Гилигън [3]. Теорията им подрежда и обяснява изводи от здравия разум и житейската опитност, че повечето хора са склонни да оправдават моралните си преценки, като се позовават на авторитети и лоялност, на традиции и наученото. Подобно морално разсъждение е конвенционално и е типично за етоса на „закона и реда“ или 4-ти етап по модела на Л. Колберг. Младите,

израствайки, преминават евентуално към 5 и 6-ти етап, развивайки постконвенционално отсъждане. То е основано на справедливостта и е възможно, след като се натрупат поуки от контакти в повече ситуации и роли.

Моралната перспектива и в двата статия (конвенционален и постконвенционален) *изключва ценности*, несвързани със справедливостта, правата и благополучието – например, такива като *респект, святост, жертвоготовност, патриотичност*. Тези – да ги наречем добродетели – са сведени до договарянето или до нечий личен избор. Непълнотата на моралната перспектива е дискутиран въпрос в модела на Л. Колберг и К. Гилиган. Етапите и стadiите на моралното развитие са критикувани и по тема, релевантна към заглавието на статията и е интересно да се коментират на *философска конференция* по етика. Проблемът е, че постконвенционалният морал „закрепва“ *теоретически либералните политически идеали като крайни точки на морално развитие* (Puka, 1994).

Въпреки дискуссионността, тезата за моралните перспективи, задавани от въпроси за щетите („*не вреди!*“) или справедливостта („*отнасяй се равнопоставено!*“), се запазва като стабилна основа именно за институционалната етика. И това е достатъчно до момента, когато възниква въпросът *кой ръководи институцията?* Тогава е уместно да има „под ръка“ дефиниции, правила и указания, изписвани в *етични кодекси*. Те дават аргументи и опора на институционалното поведение, като могат да намалят причиняването на щети и несправедливости. За България този момент настъпи в края на 90-те г., когато „Административна етика“, „Обслужване на гражданите на едно гише“, „Етика и професионализъм на държавния служител“ станаха нови университетски учебни курсове „на гребена на вълната“ [4]. Среща се употребата на термина институционална етика и в този по-стеснен смисъл на професионален етичен кодекс (Hristova, 2018).

В последните десетилетия изкрystalизира следващ *нов фокус* в практиката на управление на съвместно работещите. Той е свързан с това, че поведенческата икономика и невронауките се насочват към *вземането на решения* като централна тема (Haidt, & Joseph, 2008). И тук изследванията са основани на справедливото, щетите и вредите – както съпътстващи, така и непредвидими, но с акцент на *зачитане на разнообразието от права*. Към „днешна дата“ основният „стандарт“ за етическата

преценка включва одобряване на такива поведения и решения, в които се прави компромис между вреда и права (Greene, 2009). Ползите обаче се оценяват не само на основата на справедливостта и личната заинтересованост; включват се теми, свързани с алтруизма и критерии от областта на просоциалното поведение. Ако си послужи с едно заглавие, въпросът „защо си сътрудничим?“ (Tomasello, 2009) става ключов и чака актуализирани, изчерпателни отговори.

Моралът все по-често се операционализира като *помагане, даване, честна игра, пример за подражание*. Територията на моралната област се „преподрежда“ и се добавят нови „дестинации“, свързани с по-прецизни критерии. Създава се възможност за сравняване и оценяване на *етически компетентности*. В един от първите въпросници за моралните основания, например, се включват пет универсални морални интуиции: вреда/грижа, справедливост/реципрочност, принадлежност/лоялност, авторитет/уважение и чистота/святост. Те са измерения на петфакторната структура на моралната област и база за съпоставка на морални компетентности. (Graham, Nosek, Haidt, Iyer, Koleva, Ditto, 2011). Подобен модел е подходящ за изследване на междуличностни, демографски и културните различия, подпомагащи разбирането на институционалната етика в различни контексти.

### **3. Културно „адаптиране“ на институционалните етически норми: относно добродетелите и етическия изказ**

Дискутираното развитие на идеите за морална област е в духа на Просвещението и в традициите на етиката на И. Кант, Дж. Ст. Мил и Джон Ролс. В тази перспектива *автономия и/или благополучие* остава краткият въпрос с две алтернативи на отговор при определяне на етическото. Подобно питане като че ли изключва различни морални интуиции и „посоки“ за определяне на допустимото и вероятно правилното.

Теми и ценности като *грижа за социалния ред, лоялност, дълг, спокойствие, контролиране на желанията, култивиране на духовност и общ просперитет* често се изтъкват като характерни предимно за азиатските култури, въпреки че са откриваеми и в „Никомахова етика“ (Аристотел, 2022). Разбира се, *общочовешкото и универсалното* в етическите ценности е несъмнено. Но в европейската традиция всички ценности, които не са свързани със споменатите „справедливост, права и благо“ често са приемани като

*отвъд-морални*; свеждани са до договарянето, личните предпочитания, ситуационната етика и/или емоционалния избор. Поради това словосъчетанието институционална етика при даден културен и исторически прочит може да изглежда в по-силна степен бюрократично, административно или политически ангажирано.

Определянето на морала с изтъкването на правила или кодекси, чрез минимизиращи вредите за други, както е *социално-утилитаристкият подход*, според някои учени-хуманитаристи е по-адекватният и „работещ“ за институционалната етика с нейните функции, обхват и цели (Gert, 2005). Не е случайно, че утилитаризмът е възникнал, разпространен и поддържан в англосаксонската философия, във Великобритания при добре структурирана, вековна, обширна и ефективна публична администрация.

Начинът, по който всяка езикова и национална общност назовава и подрежда ценностите има своето значение. Например, когато четем или чуем, че „моралът е система, която *защитава социалните институции на семейството, общността и страната*“, то йерархията на институциите е точно посочена. Предполагам, че при подобен ред на изброяване на институции, която е своего рода клише в българския изказ преди и днес, е обяснимо предпочитането на думата „добродетели“ пред „ценности“, както и скорошно направеното предложение за нов учебен предмет „Добродетели и религии“.

Изборът на „добродетели“ вместо „морал“ или „ценности“ при конструиране на учебна дисциплина би могъл да се обясни с *желанието за въздействащо активиране на „правене на добро“*, с изтъкване на по-конкретни и разбираеми позитивни поведенчески качества, а не с абстрактната система от принципи и насоки, която се свързва с термините „морал“ и „етика“. Думата добродетели (в мн.ч.) акцентира върху развитието на личните качества почтеност, смелост, отговорност, които са *необходими за защита на институциите* на семейството, общността и страната, както е посочено [5]. Същевременно тя предизвиква консервативно-архаични конотации. В подобен ракурс изпъкват дълг, уважение, послушание, почит, т.е. традиционните ценности. Например, често се казва, че „нещо е въпрос на дълг“, независимо от личните желания. Трудността на ситуацията е първото обяснение, което даваме, когато разясняваме какво е морален героизъм, например (Сотирова, 2022). Много хора споменават Бог (своя) или



благоприличието, поддържането на чистота в съзнанието си – например, в езика има фраза „да нямаш мръсни мисли“ или просто казваме „така съм възпитан“.

Всичко казано води до извода, че „измерването“ на морала чрез критерии за вреда и справедливост пропуска част от онова, което „западният човек“ (било то европейец, северо-американец или балканец) спонтанно отнася към морална област. Ако моралът варира между култури, класи и образование, то изследователите се нуждаят от очертаване на въображаема „книга“ за моралната област, в която след първите две-три глави (за справедливост, права, благо) се добавят допълнения за културно-специфичните ценности и как те се транслират чрез институциите.

За да се противопоставят на *опростената визия* на „моралния буквар“ Хайт и Кесебир (Haidt, Kesebir, 2010) предлагат подход за определяне на *моралните системи по тяхната функция* – взаимосвързани ценности, добродетели, норми, практики, идентичности, институции, технологии и еволюирали в културата механизми, които са действени заедно, за да потиснат или регулират егоизма и да направят социалния живот възможен и поносим. Подобен *функционален подход* има някои предимства. Първо, представата за морални системи насърчава психолозите да имат отдалечен хоризонт – да гледат навън, отвъд индивидуални морални съзнания и психологически механизми. Моралното се появява, когато голям брой хора взаимодействат помежду си, ограничени и активирани от културно и исторически специфични институции и технологии. Второ, подобно разглеждане позволява да се обхване разнообразието от пъстри общества поне описателно, дори ако те са структурирани по начин, който изследователи могат да смятат за неморални и нормативно неприемливи (теокрациите, например). Конструктът морална система (задаващ морална област, списък от добродетели и модел на етични кодекси) е по-адекватен от „не вреди“ и „търси справедливост“.

Друга възможна перспектива е в посока подробно дескриптивно изследване на ценностите, които Ш. Шварц определя още през 90-те г. като „транситуативни цели, вариращи по важност и *служещи за водещи принципи* в живота на човек или група“ (Schwartz, 1992). В цитираната пионерска работа се изтъква, че повечето усилия за идентифициране на ветрилото (диапазона) от ценности започват с *дълги списъци, обхващащи всичко – от чистота до хедонизъм*, като след това се прилага факторен анализ на рейтинги за одобрение, за да се определи по-малък набор от основни ценности.

В списъците от изследвани ценности моралните са винаги най-многобройни, дори и ако моралът се приема само на базата на един или два принципа. В стремежа да се идентифицира списък с *най-важни ценности* съществува риск някои проблеми и нравствени интуиции да бъдат пропуснати. Например, лоялност, опасения за духовната чистота, „ти на мене – аз на тебе“ (реципрочност) са универсални в антропологическите разсъждения за морала, но те не попадат сред десетте основни ценности на Шварц [6], а са обвързани с институционалната етика.

### **Заклучение**

Изтъкнатите теоретични перспективи за осмисляне на институционалната етика дават възможност да се изследват процеси, в които има когнитивни и емоционални компоненти, преплитат се пазарни и политически въздействия, ценности и интереси. Институционалната етика е разновидност на организационната етика със специфично прилагане на етически принципи в публични организации. Хората действат в институции и по идея (и определение) те трябва да работят за гражданите. *Самият термин „институционална етика“*, както беше показано, е на повече от век и половина, но все още не е популярен и без задълбочени осмисляния у нас. В този дух проучванията в историко-научен и културологичен аспект са нужни и предизвикат изследователски интерес.

### **БЕЛЕЖКИ**

[1] Интересно е, че през 1987 г., след столетие списанието е възстановено като издание на Университета в Пенсилвания.

[2] Вж. например: <https://pollution.sustainability-directory.com/term/institutional-ethical-culture/>. Разгледано на 3.11.2025г.

[3] Вж. по-подробно в: Етика и грижа. Сборник в памет на проф. Недялка Видева. С. Минева, В. Кънева. (Съст.). С., Изд. на СУ „Св. Кл. Охридски“, 2022.

[4] Такива приложно-етически дисциплини бяха въведени тогава в Института по публична администрация към Министерския съвет, а специалностите Публична администрация се появиха в бакалавърските и магистърските университетски програми.

[5] Вж.: Министър Вълчев представи концепцията как ще се учат добродетели и религии. <https://bntnews.bg/news/kak-shte-se-uchi-dobrodeteli-i-religii-ministar-valchev-predstavi-koncepciyata-na-predmeta-1337957news.html>.

[6] Това може да се дължи на факта, че Ш. Шварц е започнал своето антропологическо изследване с популации от западната цивилизация.

## ЛИТЕРАТУРА

**Аристотел** (2022). *Никомахова етика. Съчинения в 6 тома. Етически съчинения*. Том 4.1, част 1, Превод Цочо Бояджиев, София, Изд. Захари Стоянов.

**Сотирова, Д.** (2022). Морална неутралност и морален героизъм в етиката на добродетелите и образователната практика. В: *Conference Proceedings. XX International Scientific Conference "Management and Engineering'22" Science Days of TU-Sofia*, ISSN 1314-6327.

**Aquino, K., & Reed, A.** (2002). The self-importance of moral identity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(6), 1423 – 1440. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.83.6.1423>.

**Davis, M. H.** (1983). Measuring individual differences in empathy: Evidence for a multidimensional approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44(1), 113 – 126. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.44.1.113>.

**Gert, B.** (2005). Moral Arrogance and Moral Theories. *Philosophical Issues. Normativity*. Volume 15, Issue 1, 368 – 385.

**Graham J, Nosek B., Haidt J., Iyer R., Koleva S., Ditto P.** (2011). Mapping the moral domain. *Journal of Personality and Social Psychology*, Aug;101(2), 366 – 85. doi: 10.1037/a0021847).

**Greene, J. D.** (2009). Dual-process morality and the personal/impersonal distinction: A reply to McGuire, Langdon, Coltheart, and Mackenzie. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45(3), 581–584. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2009.01.003>.

**Haidt, J., & Joseph, C.** (2008). The moral mind: How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules. In: P. Carruthers, S. Laurence, & S. Stich (Eds.). *The innate mind Vol. 3. Foundations and the futur.*. Oxford University Press, 367–391.

**Haidt, J., & Kesebir, S.** (2010). Morality. In S. Fiske, D. Gilbert, & G. Lindzey (Eds.), *Handbook of Social Psychology*. 5th ed., 797-832. Wiley. <https://doi.org/10.1002/9780470561119.socpsy002022>.

**Hristova, E.** (2018). Institutional ethics: The code of the ethics for PR professionals in Bulgaria. *Годишник на департамент "Администрация и управление"*. Issue: 3/2018, No: 1, pp.: 572-587.

**Kies, M.** (2009). *Institutional Ethics*. Publisher: University of Michigan Library.

**Puka, B.** (Ed.). (1994). *The Great Justice Debate: Kohlberg Criticism*. Garland Publishing.

**Rogers, D.** (2005). *America's First Women Philosophers: Transplanting Hegel. 1860-1925*. New York: Continuum).

**Schwartz, S. H. (1992).** Universals in the Content and Structure of Values: Theory and Empirical Tests in 20 Countries. In: M. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 25, pp. 1-65). New York: Academic Press.

**Tomasello, M.** (2009). *Why we cooperate?* MIT Press, Cambridge.

**СЪВРЕМЕННИТЕ ИНСТИТУЦИИ НА СЪВЕСТИТА:**

**ДОБРОДЕТЕЛИТЕ И СЪДЕБНИЯТ ПРОЦЕС**

СТОЯН СТАВРУ

*Институт по философия и социология, Българска академия на науките, България*  
stavru.stoyan@gmail.com

**THE MODERN AUTHORITIES OF CONSCIENCE:**

**VIRTUES AND THE TRIAL**

STOYAN STAVRU

*Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria*

**Abstract**

The article explores the transformations of conscience in late modern legal proceedings through Karen Horney's concept of the „realistic conscience“ and Philip Cushman's idea of the „empty self“. Under the pressure of consumerism and therapeutic culture, virtue becomes a performative visibility, and the legal process a spectacle that produces moral impressions without functioning as an institutional site for sustained ethical work. The therapeutic virtues described by Nicholas Rose complement this dynamic, offering techniques of self-management that function as a compensatory script for the „empty self“. By including Richard Sherwin, it is shown how popular law blurs the boundaries between law and media culture, transforming conscience into an aesthetic experience and social currency. The ideas of Peter Brooks and Shoshana Fellman are considered as correctives. Brooks proposes the notion of a polyphonic conscience, which is built in the reciprocity and conflict of perspectives, opposing monotonous moralism and media univocality. Fellman emphasizes the role of trauma and the collective unconscious, showing how public processes can mobilize a collective ethic and transform testimony into a source of historical truth. In conclusion, the article argues that between the emptiness of the consumer subject and the traumatic need for collective testimony, a fragile but necessary work of restoring moral connectedness unfolds through the judicial process.

**Keywords:** conscience, trial, empty self, therapeutic virtues, virtue signaling

**1. Реалистичната съвест**

От срамежливо въздържане и вътрешен глас на възпиране съвестта еволюира към универсално заложено в човека съзнание за вина или дълг и упражняване в различни практики на самонаблюдение и изпитване на себе си. Секуларните интерпретации позволяват запазване на понятието за съвест и без идеята за метафизичната душа, при

което тя се мисли като функция на самосъзнанието, като интрапсихичен механизъм, а не духовна субстанция, и дори като нещо, което е еволюционно обосновано, а не дадено отвън. Кантовата традиция разбира съвестта като разумната способност на практическия ум да създава собствените си закони. Така съвестта вече е „гласът на разума“, на съзнателния рационален дълг. Тази нова претенция среща съпротивата на психоаналитичния прочит на съвестта, който може да бъде представен чрез последната и най-зряла книга на **Карен Хорни**, носеща заглавието *„Неврозата и израстването на човека. Трудният път към себеосъзнаването“* [1]. В нея Хорни изследва връзката между структурата на личността, културните очаквания и моралните конфликти. Тя разграничава реалистичната съвест, изразяваща искрен етически ангажимент, базиран на действителни ценности и личностно развитие, от невротичната съвест, произвеждаща натрапливите морални изисквания и патологично чувство за вина [2]. Склонността към себеомраза и саморазрушителна вина се разглежда като симптом на невротична фиксация, продукт на нарцистична рана или чувство за неадекватност. Невротичните изисквания за перфекционизъм често се проявяват като натраплива морална задълженост, при която човек се намира под тиранията на повелята „Трябва“ (с главно „Т“).

За разлика от Фройд, който разглежда съвестта като продукт на интернализация на родителските и социалните забрани – суперего, функциониращо като постоянен вътрешен съдия, който произвежда вина при отклонение от нормите, Хорни настоява, че човешката съвест не е просто копие на родителските гласове, а е динамична и културно обусловена. Тя се формира от междуличностните отношения, от културните внушения и от невротичните стремежи към сигурност. Моралните изисквания често са натрапливи директиви, които човек изпълнява не от вътрешно убеждение, а от невротичен страх да не бъде недостоеен за любов. Тези директиви не оставят място за автентична отговорност. Ако невротична съвест е твърда, ригидна, наказваща, инфантилизираща, по същество форма на самоомраза, то здравата съвест е ориентирана към реалните ценности, тя е гъвкава, адаптивна, съчувствена и отворена за развитие. Невротичната съвест изисква невъзможна перфектност и третира личността като „лошо дете“, което заслужава постоянно наказание. Тя е продукт на вътрешни конфликти, а принципите, на които претендира, че се основава, са фиктивни, идеализирани образи. Поддържа се от страх и

зависимост от одобрението на другите като механизъм за вътрешен контрол и подчинение. Здравата съвест е основавана на личностно осъзнати морални принципи, а не на натрапени външни идеали. Тя възниква от взаимодействието с реалността и потребността от автентичен живот и може да се променя с натрупването на опит, чрез инвестирането в размисъла и при постигане на морална зрялост. Свързана със самоприемане и растеж, здравата съвест допуска грешки, без да ги превръща в повод за самоунищожение. Като се основава на реалистично чувство за отговорност, тя мотивира моралния агент към поправяне на последиците, а не само към често демонстративно самонаказване.

| Критерий                | <b>НЕВРОТИЧНА СЪВЕСТ</b>                                  | <b>ЗДРАВА СЪВЕСТ</b>                                           |
|-------------------------|-----------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|
| източник                | натрапени идеали и страхове от детството                  | осъзнати лични ценности                                        |
| фокус                   | прекомерно самонаказване                                  | реалистично самоуправление                                     |
| динамика                | твърда и ригидна                                          | гъвкава и адаптивна                                            |
| отношение към грешките  | укор, срам и самоунижение                                 | съчувствено приемане и поправяне                               |
| цел                     | тревога, страх, чувство за малоценност                    | израстване и личностно развитие                                |
| влияние върху личността | поддържа раздвоение и автоагресия                         | подкрепя интегритета и самоуважението                          |
| литературни примери     | подземният човек от „Записки от подземиято“ на Достоевски | Родион Расколников от „Престъпление и наказание“ на Достоевски |
| <b>САМОПРИЗНАНИЕ</b>    | <b>саморазрушаване</b>                                    | <b>самоизграждане</b>                                          |

За Фройд съвестта е преклонение пред Бащата, докато за Хорни тя може да бъде както наказваща самоомраза, така и приемащо престъплението самоизрастване.

## 2. Празният Аз и добродетелите като етически скриптове

Моралните практики не са универсални категории, а конкретно наложени форми на дисциплиниране и себевладеене („технологии на себе си“, както би казал Фуко), които се формират исторически. Добродетелите, като целомъдрието, истинността, разкаянието, са културно предписани режими на поведение, които интериоризираме като наша, собствена съвест. Християнската изповед, например, е подобен ритуал, който конструира определен вид добродетелна идентичност чрез способността на човека да разкаже вътрешната истина за себе си. Добродетелите като етически скриптове предполагат предварително зададен сценарий, който е различен за различните исторически периоди и култури, за това как да се чувстваш добър, как да признаваш вина, какво да броиш за морална стойност. Този сценарий често е невидим за субекта и изглежда естествен и неоспорим, тъй като е дълбоко вписан в структурите на семейството, социалните институции и езика. Така например скриптът на модерността за „автентичния Аз“ включва задължението да се изповядваш, да се усъвършенстваш, както и да се чувстваш виновен, ако си неистински. Ако моралните добродетели не са универсални, то тогава и съвестта е продукт, който легитимира определени властови отношения. Освобождаването от тях изисква критическо осъзнаване на дискурса и способност за активно генериране на алтернативни наративи.

Възгледът за добродетелите като исторически продуциран набор от етически скриптове лесно може да бъде допълнен с тезата на **Филип Кушман** за т.нар. „празен Аз“ (empty self [3]). Филип Кушман е психолог, културен критик и историк на психотерапията, който комбинира хуманистичната психология, културната история и критическата теория, разширявайки понятието за психотерапия като културна институция, която не просто „лекува“, а и формира специфичен исторически тип личност. В своята книга „Конструирание на Аза, конструирание на Америка: Културна история на психотерапията“, той посочва, че съвременната западна култура (и по-специално САЩ) е произвела тип субект, който следва да бъде наречен „празен Аз“: „Под това (празен Аз – бел. СС) имам предвид Аз, който изпитва значителна липса на



общност, традиция и споделен смисъл – Аз, който преживява тези социални отсъствия и техните последици „вътрешно“ като липса на лична убеденост и ценност; Аз, който въплъщава отсъствията, самотата и разочарованията от живота като хроничен, недиференциран емоционален глад. Именно този недиференциран глад е осигурил мотивацията за безсмисленото, разточително консуматорство от края на XX век. ... Без празния Аз американската икономика, базирана на консуматорството (и нейният харизматично ориентиран политически процес), биха били немислими.“ [4] Празният Аз е културен конструкт, резултат от комбинирането на икономическия индивидуализъм и икономиката на неограниченото потребление със загубата на религиозни и символни основи и разрушаването на общностите: Вместо да коригира това, психотерапията все повече обслужва утвърждаването на „празния Аз“, като обещава възможност за автентично изпълване на неговата празнота чрез консуматорски практики (self-help индустрията), чрез купуване на идентичност (работа, престиж, притежания) и чрез инвестиране в морални проекти (т.нар. „терапевтични добродетели“).

Възникването на „празния Аз“ може да бъде проследено от просвещенския индивидуализъм и пуританската тревожност до капиталистическата логика за самоизграждане на човека, разбирано едновременно и като инвестиция, и като консумация [5] Кушман посочва няколко ключови характеристики на „празния Аз“, сред които са хроничното усещане за вътрешна липса и постоянната нужда от потвърждение: индивидът няма стабилна идентичност и зависи от външно одобрение. То е начин на съществуване на човека, който се характеризира с „всепроникващо усещане за лична празнота“ и е ангажирано с „ценностите на свободата да бъдеш себе си (self-liberation) чрез потребление“ [6]. „Празният Аз“ като базов културен скелет, на който могат да се „закачат“ различни „лайфстайл решения“ [7], е подходящо допълнение на икономика, която „трябва да предотвратява стагнацията, като стимулира непрестанното купуване и потребление на излишни стоки“ [8], а „психотерапията е професията, натоварена с лечението на неблагоприятните лични последици от „празното Аз“, без да нарушава икономическите механизми на консумеризма“ [9]. Утвърждават се идеология на самопомощ и нарцистична култура, при които субектът вярва, че трябва да се подобрява чрез безкрайна „работа върху себе си“. Философската етика се заменя от терапевтичния консумеризъм, при който вместо дълбоко личностно инвестиране в етика или

себепознание, психотерапията предлага илюзия за пълнота, която никога не идва окончателно. Като поставя под въпрос тезата, че психотерапията е чисто хуманистичен проект, Кушман твърди, че добродетелта като проект за себerealизация, се превръща в културен скрипт за контрол, при който субективната празнота се управлява чрез потребление и терапевтични ритуали. „Празният Аз“ в концепцията на Кушман е субект без стабилно ядро, който компенсира вътрешната липса чрез натрупване на преживявания и чрез консумиране на символи, какъвто е и символът на изповедта.

### 3. Изповедта и терапевтичните добродетели

Заемаването на етическа поза не може да замести дълбоко разтърсващото действие на съвестта. При т.нар. „терапевтична етика“ – термин, който **Никълас Роуз** използва иронично в духа на Фуко в книгата си „Управляването на душата. Оформянето на частното Аз“ [10], възпитаването на умение за ефективна комуникация се представя като ключова добродетел на етическа витрина в технологиите за производство на съгласие като нов вид мека дисциплина, чрез която биовластта лекува „неправилните“ емоции и поддържа субективността на своите членове около собствените си дискурсивни изисквания. Така например добрата комуникация в корпоративна среда превежда управленските намерения във форми, които работниците могат доброволно да припознаят [11]. Произвежданите по този начин „терапевтични добродетели“ [12], са част от по-широка управленска рационалност, чиято цел е да бъдат произведени послушни, саморегулиращи се субекти, а не просто да осигури по-добро благополучие. Към тези „терапевтични“ добродетели могат да се причислят редица етическите „идеали“, произвеждани от съвременната психотерапевтична култура, сред които: практикуването на самоанализа – постоянна рефлексия върху преживяванията; изискването за автентичност – човек трябва да открие и да заяви „истинското си Аз“; способността за себеизразяване – изповядването е автоматично благо; демонстрирането на емоционална откритост – всяко признание носи изцеление. Тези добродетели, макар и да са представени като универсални, всъщност са исторически и културно произведени. Именно те превръщат в компенсаторен скрипт за „празния Аз“ на Кушман, който се чувства морално стойностен, ако постоянно се саморазкрива. Този нов скрипт оформя и нов тип самопризнание, което може да се обозначи като терапевтично

самопризнание. Макар изповедта и признанието да са фетишизирани, те остават самоцелни и не успяват да произведат истински смисъл, поради което вътрешната липса не изчезва. Тя само се управлява чрез ритуални актове на признание, които изглеждат етични, но всъщност са празни. Терапевтичното самопризнание е ориентирано към временно прочистване и освобождаване от бремето, рестартиране на личностните траектории без поемането на неблагоприятни последици. Целта е да изглеждаш като човек, който се изправя пред истината, като самото изговаряне е достатъчно, за да се зачита за „добродетел“. Изповедта в тези случаи не е резултат от „работата на съвестта“, а тактика за справяне с празнотата, която е заела мястото на съвестта.

В съвременните западни общества изповедта става универсален ритуал, чрез който се очаква да изразим вина и да произведем автентично „себе си“ пред съответната публика (психотерапевт, група, медия), като по този начин легитимираме своята идентичност чрез наратив. Тази техника на себе си е в основата на изповедите в различни риалити формати, на публични „опрощения“ в социални мрежи, както и на мемоарната култура. Може да бъде извлечен дори сценарий за правилното признание: първо, мълчание и отричане, след това изказване, после сълзи и показване на „истинското Аз“, и накрая обличане в нова идентичност.

#### **4. Правото, съвестта и популярната култура**

Нека отбележа и част от предупрежденията на **Ричард Шервин**, професор по право и един от най-важните изследователи на връзките между правото и визуалната култура, т.е. на начините, по които правото взаимодейства с културните форми, визуалните медии и наративите. В своята книга „Когато правото става поп. Изчезващата граница между правото и популярната култура“ [13] той изследва как модерният съдебен процес се превръща във визуален спектакъл, за да придаде легитимност и убедителност, но едновременно с това редуцира свидетелството, за да го вмести в стандартен, рационализиран разказ. По правило процесуалната строгост обезврежда излишъка от емоция, който застрашава контролируемия наратив, като по този начин прави съдебния процес непопулярен и безинтересен за широката публика. Ориентираната към образите популярна култура въздейства в противоположна посока, за да изгради нови атрактивни за масовите разбирания форми на правораздаване.

Правото „става поп“ именно когато възприеме медийната логика [14] и така внесе в себе си множество рискове, които институционализираният модерен съдебен процес се опитва да овладее чрез самоналожения си формализъм [15]. Формализирането на разказите в процеса не е просто невинна процедура, а техника за изсушаване на емоциите, за да се впише травмата в познатите на закона сценарии. Адвокатите подреждат свидетелските истории в сюжетни формули, които звучат убедително пред жури, но изключват несъответствията и аномалиите на реалния опит. Управлението на допустимост на доказателства елиминира афективното натрупване, което прави травмата автентична. Строгийт процесуалният мениджмънт постига три основни ефекта: а) игнорира всички ирационални и ирелевантни детайли: травматичният спомен, често фрагментарен, се подрежда в последователна история за целите на процеса; б) изключва всички когнитивни дефицити: съдът се опитва да направи травмата „доказуема“, отказвайки да приеме, че тя по дефиниция носи мълчание, липси, неясноти, и в) изолира всички емоционални излишъци: процедурните правила „превеждат“ емоцията в допустим юридически език, изключвайки съществени части от преживяното.

В условията на масова медийна култура и визуални технологии съдебният процес вече не е изолиран ритуал на правната рационалност, а продукт на поп културата. Медиите преформатират нашето разбиране за съвест и вина, като ги превръщат в образи, сюжети, сензации [16]. Съдебният процес винаги е имал ритуална и драматична природа (пример при правосъдието от агората в Древна Гърция, публичните екзекуции през Средновековието). Днес, обаче, чрез медиите тази драматизация се усилва до степен, в която правораздаването е публичен наративен спектакъл. Истината в съдебния процес се визуализира чрез дигитални възстановки, графики, видеоразкази. Вината започва да се преживява като правдоподобен визуален сюжет, а не като вътрешно морално преживяване. От личен морален ресурс съвестта се превръща в част от публичния разказ, поддържан от една преимуществено визуална култура. Съдебните заседатели не могат да „опазят“ изцяло очакванията и нагласите си от културно визуалната наситеност, с която обществото участва и съпреживява съдебните процеси през масовите медии. Образът на „виновния“ или „невинния“ се изгражда от телевизионния монтаж. Истината е това, което може да видим на екрана. Това води до размиване на границата между право и разказ. Правото започва да използва същите техники като медиите („law goes pop“):

наративна редакция, емоционални клишета, визуални стереотипи. Вместо да запази себе си като автономно пространство на съвестта, съдебният процес се влива в циркулиращите сюжети на поп културата [17]. Така делото срещу О Джей Симпсън (1994–1995) е превърнато в телевизионен мегаспектакъл, при който съдебната процедура изглежда като драматичен сериал. Още по-голяма видимост през 1995 – 1997 г. придобива разследването на сексуалната авантюра на американския президент Бил Клинтън със стажантката Моника Люински. При медийното отразяване на тази афера съвестта на замесените политици е подложена на публично зрелищно разпитване.

От морална категория съвестта става акт на естетическо преживяване, въпрос на впечатление (шоу [18]) за това дали заподозреният играе добре своята роля на морално ангажиран актьор, т.е. дали е достатъчно разкаян, дали и как признава вината си, излъчва ли искреност и пр. Медийното отразяване натрапва стандарти за това как трябва да изглежда разкаянието. Общественото мнение променя понятието за съвест, която вече осъществява своите преценки не въз основа на вяра в съществуването на фактическа истина, а според наративната убедителност на представените визуализации. Това създава фикция на автентичността, при която медиите продуцират илюзията, че показват истинското лице на съвестта, докато всъщност модулират емоционално въздействие. В публиката са създадени очаквания за драматургичен катарзис при морално ясно разделение на участващите на добри и на лоши. Съдебните процедури се превеждат на езика на зрелището, което девалвира опита на свидетелите и намалява сложността на вината. Естетизацията на присъдата превръща моралният залог при постановяването ѝ в медиен продукт за продаване. Новите зрителни навици на публиката ерозират автономното морално пространство, в което съвестта е била мислена като лична и неподвластна на спектакъла.

Правото не само конструира истории, но и цензурира онова, което не се вписва в очакваната правна логика. Свидетелството се пречиства, за да стане процесуално допустимо, което намалява емоционалния му заряд и създава илюзията за съществуването на обективна истина там, където всъщност има конфликтни преживявания. Правото се занимава с наративно опростяване, целящо дисциплиниране на непокорните истории на травмата във форма, която изглежда управляема. Така въпреки опитите на жертвите и техните близки да свидетелстват за загубата си по дела

за смъртно наказание, съдът редуцира това до „факти по случая“, които трябва да бъдат подредени и субсумирани в сянката на правните норми. Формализмът е начин за спазване на морална дистанция, която прави травмата удобна за институцията. Правният разказ налага хронология и последователност, които често не съществуват в травматичната памет. Съдът настоява всичко да бъде верифицирано, въпреки че травмата по необходимост – за да бъде травма, носи със себе си мълчание. Емоцията и субективността се „превеждат“ на езика на юридическата рационалност.

### 5. Съвестта като множество гласове

В книгата си „Проблематични признания: изговаряне на вината в правото и литературата“ (2000), **Питър Брукс** – един от най-влиятелните съвременни литературоведи и теоретици на наратива, обединява познанията си в литературата и интереса си към съдебната практика, за да покаже как самопризнанието (изповедта) се превръща в централно етическо и юридическо събитие. Той твърди, че самопризнанието е събитие на съвестта, в което индивидът се самоконструира като морален субект. Тази институционализирана практика, възприета от правото от религията и литературата [19], е културен ритуал, в който индивидът признава вината пред властта, търси оправдание или помилване и по този начин легитимира моралния ред. Изповедта поставя „сцена на разобличение, вина и възмездие“ [20]. В анализите на Брукс присъстват и героите на Достоевски, като предмет на анализ са изповедта на подземния човек от „Записки на подземния човек“ [21], както и „самопризнанията“ на Дмитрий Карамазов от „Братя Карамазови“ [22]. За „изповядващите се“ герои на Достоевски Брукс пише, че „могат да бъдат агресивни: те предизвикват изповедниците си да се включат в играта на изповедта, да признаят и артикулират собствената си вина“ [23].

Брукс посочва, че има случаи, при които правото не знае какво да прави с определени форми на изповед, които не могат да се използват като юридически пълноценни „самопризнания“, каквато е позицията на Дмитрий Карамазов. Логиката на изповедта не винаги означава признаване на деянието, чието извършване се доказва в съдебната зала. Дмитрий Карамазов [24] иска да бъде наказан, независимо от вината си за конкретното престъпление, тъй като той признава вина, която надхвърля съдебния процес. Изповедта не е просто факт, а перформативен разказ, който подрежда събития

във времето и създава сюжетна организация, която им придава смисъл. Така съдът и литературата споделят общо пространство: и двете разчитат на достоверността на разказа, а също така и двете конструират фигура на „виновния“ чрез история. Както посочва Брукс „[и]зповедалният дискурс е очевидно прототип на онази типично модерна форма на писане, която наричаме автобиография – той е фрагмент от автобиография“ [25]. Но „наративната истина“ не е монолитна и веднъж завинаги определена, тя е „интерсубективен, транзакционен, трансферен тип истина“ [26]. Съвестта не е някакъв „вътрешен орган“, а сцена, на която различни гласове, които претендират за истина: обвинението, защитата и разкаянието. В този смисъл съвестта е драматическо пространство, а не фиксирана инстанция. Когато човек преживява морална дилема или решава дали да признае вина в него се активират различни вътрешни позиции, които говорят като персонажи в драма и всяка претендира да представя легитимна истина. Обвиняващият глас осъжда, притиска и изисква разкаяние. Вътрешният свят не е единно място, а сценична динамика, често раздирана от неразрешими конфликтни и само временни примирия.

Дефинирането на съвестта като сцена на конкуриращи се гласове, открива възможността за провеждането на структурна аналогия между вътрешното морално пространство и съдебния процес. И двете са драматургични арени, където се разиграва борба между обвинението, защитата и опита за изкупление или оправдание. И двете имат публичен елемент: съдът е публична сцена, а съвестта е интериоризация на тази публичност, т.е. съзнание за това как ще ни види обществото, Бог, другият. Съвестта е съдебна сцена, която живее и се разгръща вътре в самия субект. Всъщност на въпроса кое е първото: съдебната сцена или сцената на съвестта, не може да бъде даден напълно еднозначен отговор. Във феноменологичен и психоаналитичен план преди да има институция на правосъдието, човекът има вътрешно чувство за вина и нужда от оправдание. Съвестта е психическият прототип на съда. Едновременно с това не може да се отрече и тезата, че социалните форми на признание, каквито се например изповедта пред Бог, разкриването пред съда и публичното разкайване, предшестват индивидуалния опит. Субектът присвоява социално-културните наративи за вина и признание, превръщайки ги в своя съвест. Съвестта е интериоризиран съд, а самият съд е външна формализация на вътрешния процес на съдене. Двете сцени са в кръгова

взаимозависимост: човек преживява вина като личен опит, който е моделиран от културните ритуали на съд и изповед. След това съдът претендира да „провери“ и „валидира“ това преживяване. Съдебната сцена и сцената на съвестта се раждат във взаимна реципрочност и съществуват едновременно като паралелни механизми за легитимиране на вина и отговорност.

## 6. Травмата и колективната съвест

В книгата на друг литературовед и културен теоретик **Шошана Фелман** – „Юридическото несъзнавано. Процеси и травми през Двадесети век“ (2002), се съчетават литературна теория, психоанализа и правна история, за да се анализира ролята на травмата и свидетелството в съдебните процеси на XX век [27]. Основната теза на Фелман е, че едни от най-известните съдебни процеси на XX век са не само трибуни за юридическо разрешаване на конфликти, но и пространства на колективна травма и наративна трансформация: „Ще разгледам начините, по които правото се опитва да удържи травмата и да я преведе в терминологията на правното съзнание (legal-conscious terminology), като по този начин редуцира нейния странен разрыв. Зловещо обаче, докато правото се стреми да я удържи, нерядко тъкмо травмата надделява и нейната скрита логика в крайна сметка си възвръща съдебния процес“ [28]. Нюрнбергският процес пред Международния военен трибунал започва (1945-1946) и процесът срещу Айхман (Йерусалим, 1961) са травматични спектакли, които надхвърлят чисто юридическото, като въвеждат истории, които дотогава не са могли да бъдат изказани. Фелман е категорична, че Двадесети век е век на „исторически съдебни процеси“, но и „век на травми и (едновременно) век на теории за травмата“ [29]. Съдебните процеси за престъпления срещу човечеството не се изчерпват с традиционната логика на правото, която се интересува само от доказателства, легални дефиниции и индивидуална вина. Тези процеси се сблъскват с травма, чиято прекомерност не позволява да бъде вкарана в юридическа форма: „Това, което трябва да се чуе в съда, е точно това, което не може да се формулира с юридически език“ [30]. В този случай съдът не е просто механизъм за постановяване на присъда, но и сцена на историческо и етическо разпознаване. Той функционира като травматичен театър, на който институцията верифицира артикулираната болка. Разпитът на свидетел в такива процеси не е просто действие по



събиране на доказателство, но и акт на възстановяване на личната идентичност и на колективната съвест. В тези примери най-ясно се вижда онова, което така или иначе присъства във всеки съдебен процес: правото се сблъсква със собственото си несъзнавано – с онова, което традиционните процедури не могат напълно да обхванат. Именно в това се изразява ключовото за Фелман понятие „юридическо несъзнавано“ [31] – онова в съдебния процес, което постоянно изниква под формата на излишък, мълчание и симптом. Юридическото несъзнавано говори не само в процедурните паузи, но и в кулминациите на процеса, когато излишните емоции преливат извън рамките на допустимото и именно поради това не могат да бъдат удържани.

Травмата е именно такъв юридически излишък, рана, която юридическото може да не забележи, но институционално организирания съдебен процес не може да скрие напълно. Правото изисква рационално доказателство, но травмата често може да даде само несвързан и фрагментарен разказ. Напрежението между юридическото време (линейна хронология) и травматичното време (повтарящи се спомени, ретроспекции) води до представянето в съдебна зала на наративи, изплъзващи се от контрола на правния разум. В тези случаи свидетелството е мястото, където травмата става език, а участието в съдебния процес има терапевтична функция – то е опит да се овладее травмата чрез нейното произнасяне. Именно във връзка с това публично артикулиране на травмата може да бъде въведено и понятието за колективна съвест: когато свидетелят разказва, той не говори само от свое име. Съдът се превръща в пространство на колективно признаване и споделяне на вина и отговорност. Така например процесът срещу Айхман е не само юридически акт, но и публично възстановяване на травмираната памет на еврейската общност. [32] Колективната съвест като сбор от вярвания и чувства, който придава вътрешно единство на обществото и служи за нормативна основа на социалния ред (Емил Дюркейм), се оказва специфичен субпродукт на правосъдието (Шошана Фелман). Съдебният процес не е само институция, която проверява факти, но и ритуал, чрез който разминаващите се гледни точки на различни индивиди се „събират“ на едно място, за да произведат споделено морално преживяване, което има юридическа значимост. Съдебната се превръща в пространство, в което индивидът „депозира“ своето травматично преживяване в публичен регистър. Съдиите, съдебните заседатели и публиката стават съучастници в признаването на травмата, като валидират позицията на

свидетелстващите и на свой ред свидетелстват за изпитваната от тях болка и морален гняв. Големите исторически процеси показват, че съдът не просто прилага норми, а възпроизвежда морална легитимност: процесът кодифицира травматичния разказ като част от правния архив, а присъдата е акт на възлагане на отговорност от името на общността.

Съдебният процес не признава, че самият той е част от травматичната структура: изисква прецизност и яснота там, където обикновено всичко е под въпрос, а еднозначността не може да бъде постигната. Травматичните спектакли надхвърлят традиционния юридически инструментариум, като позволяват появата на неизказани истории, сблъскват личната съвест и травма с публичния разум на институцията и създават условия за нова форма на колективно етическо осъзнаване, което има юридически последици. Формализирането на съдебните процеси е целенасочена политика по заличаване на юридическо несъзнаваното, която в крайна сметка е и отказ от признаване на травмите, които се обработват и третират като казуси. Формализиране на съдебния процес става чрез засилване на процедурните стандарти (например стриктното спазване на правилата за допустимост на доказателства и правилата за разпределение на доказателствена тежест; контрол на свидетелските показания с оглед единствено на фактите, за които са били допуснати и други), посредством стриктно отделяне на правото от морала (например изискването съдът да бъде обективен в смисъл на неутрален към емоционалните аспекти на казуса; ограничаването и дори отпадането на правната значимост на морални понятия като справедливост при постановяването на съдебните решения), а също и като се изключва риторика, която излиза отвъд юридически релевантното (например отправяне на забележка от съдията към адвоката да не навлиза в излишен патос и да пести процесуалното време на съда; прекъсването от страна съдията на свидетелски разкази за преживяно страдание, за които има възражение, че са ирелевантни за юридическата страна на делото).

Специално внимание Фелман отделя на процеса срещу О Джей Симпсън (1994-1995), анализиран през погледа на „Кройцеровата сонета“ (1889) на Толстой. Акцентът тук е върху специфично „сляпо петно“ на правото, което не може да използва направеното извън юридическите процедури самопризнание (изповедта) като основание за собствената си корекция: след като веднъж се съдът се е произнесъл спорът не може

да се води отново (*non bis in idem*). Фелман използва героя на Толстой, за да демонстрира неспособността на съдебния процес да работи с едни от най-дълбоките травми, оставени от престъплението. Позднишев се изправя срещу собствената си оправдателна съдебна присъда, като пледира „виновен“ в пространството на литературата, превръщайки самопризнанието си в изповед, в литературно произведение. Шошана Фелман прави един от най-интересните и влиятелни съвременни прочити на Толстоевата „Кройцера соната“, като въвежда сравнение между изповедта на Позднишев и медийния съдебен спектакъл на О Джей Симсън. [33] И двата случая превръщат признанието, разказа на виновния в публичен спектакъл, където границите между личното и публичното се размиват. Позднишев прави своята изповед във влака като публичен акт. Съдебният процес срещу О Джей Симсън и медийните му изяви са „сцена“, на която се разиграва не толкова фактологията, колкото самата възможност за истина, вина и оправдание. И в двата случая съдебният процес не води до окончателна истина – и Позднишев, и Симпсън, са оправдани и са „освободени“ юридически, но остават затворници на съмнението и подозрението в публичното съзнание. И при Толстой, и при Симпсън съдът не е арбитър на истината, а място, където се сблъскват наративи. И в двата случая съдебният процес не облекчава моралната травма, а напротив – дори я задълбочава.

Позднишев остава затворник на вина, която няма край и не допуска изкупление. Като оправдава виновния съдебното решение го осъжда на вечна саморефлексия. Обществото не признава, не преобразува и не приключва вината му – тя остава негова лична доживотна присъда. Позднишев е обречен да преживява същата морална сцена отново и отново, без изход и завършеност. [34] Подобна изповед, останала неразпозната от правото, се превръща в самовъзпроизвеждащ се акт, който не носи катарзис, а само повтарящо се страдание. И все пак литературната сцена не успява да замести съдебната: слушателите във влака са своеобразно „жури“, но те не могат да произнесат присъда, която да му донесе освобождение. Юридическата присъда не приключва въпроса за вината, а го „връща“ в сферата на разказа, свидетелството, травмата. Така публиката, било то като слушател, зрител или читател, неизбежно става съдия на една истина, която остава разпъната между признание и отрицание. Когато Позднишев пледира виновен не пред съд, а пред читателя, т.е. в полето на литературата, това не е просто разочарование от институцията, а утвърждаване на разминаването между вътрешната морална истина и

публичната присъда. Позднишев не търси прошка, а посочва невъзможността да получи утеха в обществото, чийто правораздавателни институции остават неспособни да работят с неговата травма. Неговата литературна изповед е по-радикална от юридическото самопризнание. Чрез Позднишев Толстой превръща изповедта като литературна ескалация на самопризнанието в своеобразен съд над съда.

### **Обобщение**

В началото на настоящия текст през концепцията за „реалистичната съвест“ на Карен Хорни и идеята за „празния Аз“ на Филип Кушман проследихме късномодерната конституция на субекта, който се явява в съдебния процес не само като носител на права и задължения, но и като афективен център на добродетелност. И при Хорни, и при Кушман субектът се бори с отслабено, фрагментирано морално ядро. Под натиска на консумеризма и терапевтичната култура постигането на „реалистична съвест“ става трудно удържим проект, а добродетелта се превръща в перформанс, в публична демонстрация, в управлявана морална видимост без дълбока етическа работа. Съдебният процес изисква субект, който е способен на саморефлексия и може да носи отговорност, но когато участниците в него са носители на „празния Аз“, той рискува да се превърне в спектакъл. Реалистичната съвест“ на Хорни описва нуждата от автентичен вътрешен съд, докато „празният Аз“ на Кушман показва социалните условия, при които този вътрешен съд се разпада. В съдебния процес това напрежение се проявява като конфликт между изискването за истинска морална отговорност и реалността на перформативната добродетелност. Ако субектът е празен, правото става техника за управление на видимостта, а не пространство за възстановяване на моралната свързаност в общността. Медийното отразяване на съдебни дела като риалити предавания превръща моралната позиция в социална валута, а етическата „ангажираност“ в практикуване на т.нар. „сигнали за добродетелност“ (virtue signalling).

Както посочва Роуз, когато вътрешното етическо ядро отслабва, добродетелта се показва и раните на „празния Аз“ се лекуват чрез външни ритуали, каквито могат да бъдат съдебния процес, медийните изяви, етическата терапия. Нуждата от ясно разграничение между „виновен“ и „невивовен“ задоволява жаждата за морална чистота, но редуцира комплексността на истината. Терапевтични добродетели като емпатия,

автентичност, позитивност се представят като техники на самоуправление, който водят до лично благополучие. Естетизацията на съдебно потвърдената добродетел и терапевтичните добродетели на Роуз се преплитат като две страни на един и същ компенсаторен механизъм. Те превръщат съвестта от морална категория в психически опит: визуално и емоционално преживяване, което позволява на „празния Аз“ да усети моментна етична пълнота, макар и без трайно преобразяване. Именно тук Шервин застава до Роуз, като твърди, че границата между правото и популярната култура е изтънена, а съдебните процеси се превръщат в телевизионни сериали, новинарски спектакли, мемове. Правото функционира като естетическо преживяване, а съвестта на публиката се мобилизира чрез впечатление, не чрез рационално разсъждение. Когато личният морален избор се представя като визуално съдържание, добродетел започва да се предлага и възприема като личен бранд и бързо ликвиден социален капитал.

Брукс и Фелман са авторите, които предлагат коректив на описаното вдвояване между медийно консумираните добродетели и популярния съдебен процес. Брукс предлага полифоничната съвест като контрапункт на монотонния морализъм. Ако „празният Аз“ (Кушман) изразява опустошение и нужда от еднозначно външно потвърждение, то многогласната съвест (Брукс) настоява, че моралът се създава във взаимност и конфликт на гледни точки. Това изисква активно слушане и участие, не еднопосочно „сигнализиране на добродетел“. Ако Хорни говори за съвест, която не е тиранична, а реалистична, то Брукс добавя, че тя трябва да бъде и плуралистична: трябва да чува и чужди гласове, за да избегне самозатварянето си в нарцистичен морален перформанс. Етическата дълбочина на правото може да се съхрани само ако съдебният процес се запази като пространство за слушане на несводими гласове. Фелман настоява, че съдебният процес не е само рационална процедура, а драма на несъзнаваното, при която на повърхността излизат различни отломки от неизказани колективни страхове и от потиснати истории на общността. Процесът срещу Айхман, съдебните дела за гражданските права в САЩ, процесите срещу военнопредстъпници от бивша Югославия показват, че травмата може да бъде източник на истина, а често в правораздавателния акт се крие и важна културна сублимация. Докато Брукс описва полифонията на индивидуалната съвест, Фелман подчертава как чрез публичния процес обществото се учи какво значи справедливост и какви са границите на човешкото. Съдебната

педагогика мобилизира колективно несъзнаваното, превръщайки травмата в общ морален ресурс. Класическата героична добродетелност отстъпва място на добродетел, изградена около способността да свидетелстваш за страдание и да чуваш травма.

В широкия спектър между „празния Аз“ и мобилизиращата травма метаморфозите на съвестта се оказват свързани с промените в нагласите ни към съдебния процес. В този спектър съдебният процес вече не е просто арена за санкция, а динамична сцена, на която обществото преговаря собствената си етика. Между празнотата на субекта консуматор и травматичната нужда от колективно свидетелство се разгръща полифонична, но крехка работа по възстановяване на моралната свързаност: работа, която може да устои на изкушението на спектакъла само ако запази способността да чува, да търпи и да преобразява несводимите гласове на страдание и отговорност.

## БЕЛЕЖКИ

[1] Вж. Хорни, 2025.

[2] Тук може да се посочи и тезата, изразена в съвременната наказателноправна доктрина, според която „[н]атискът върху осъдения да „се чувства виновен“ е форма на психично изтезание, а не превъзпитание“. Оказването на подобен натиск не може и не трябва да замества задължението на държавата „да полага усилия за поправяне на всеки престъпник“, тъй като „[р]есоциализацията не е едностранна отговорност на осъдения, нито случайно събитие“. Вж. Пушкарлова, 2020: 223, 232. Институционално провокираното чувство за вина не може да замени нито „здравата“ съвест – като желание на личността да разгърне собствения си потенциал за себerealизация, нито успешната ресоциализация – като взаимен процес на връщане на осъдения в общността.

[3] Възможен превод е и „празното Аз“, като тази средна форма на определението би поставило акцент върху това, че не става въпрос толкова за субект като агент – който участва в социални взаимодействия, колкото за субект като конструкция – която може да търпи определени скачвания и форми на експлоатация. Все пак избирам превода „празен Аз“, тъй като призивът към компулсивна консумация и компенсираща я психотерапевтична мобилизация, предполага осъществяването на определени активности, макар и те да са поставени в предварително зададени рамки.

[4] Вж. Cushman, 1995: 79. Празният Аз се определя от Кушман и като „вътрешна липса, отсъствие, празнота и отчаяние“, но и „копнеж да бъдеш обичан, успокоен и изцелен чрез запълване на празнотата“. Вж. Cushman, 1995: 79: 245.

[5] За неговото историческо конструиране в САЩ вж. Cushman, 1995: 224-237.

[6] Вж. Cushman, 1995: 8. По-нататък в книгата си Кушин посочва: „Ето как работи празното Аз: ненаситното, гризящо чувство за вътрешна празнота кара хората да копнеят да бъдат запълнени; да се чувстват цялостни, солидни, уверени в себе си, в контакт с другите. Рекламата се възползва от това копнеж, като го свързва с образи и лозунги от „освободителна“ (liberationist) идеология. В нашето общество рекламата функционира като „терапевтично средство“, начин за изцеление на празния Аз на зрителя“. Вж. Cushman, 1995: 245-246.

[7] Вж. Cushman, 1995: 84.

[8] Вж. Cushman, 1995: 8.

[9] Вж. Cushman, 1995: 8.

[10] Вж. Rose, 1999: xxv, 269.

[11] Вж. подробно Miller, P., N. Rose, 1995: 427-467.

[12] За използване на израза в контекста на анализа на написаното от Роуз, вж. Dardot, P., C. Laval, 2014: 286. За използването на термина „терапевтични добродетели“ в психотерапевтичен контекст вж. например Peteet, 2023, както и Berg, 2025: 112.

[13] Вж. Sherwin, 2000.

[14] Вж. Sherwin, 2000: 171.

[15] За необходимостта да се отхвърлят изкушенията на популистката юриспруденция, вж. Sherwin, 2000: 245. Произвежданата с посредничеството на масовите медии истина може да делигитимира институционалния съдебен процес.

[16] Вж. Sherwin, 2000: 236. Шервин противопоставя културното многообразие на универсализма на Кант и Хабермас, като посочва, че в съдебните процеси може да се експериментира с различни начини за създаване на културно значими послания.

[17] Вж. Sherwin, 2000: 243, където Шервин посочва, че правото е „едновременно страничен продукт и източник на мейнстрийм културата“ и съдбата на правото е по необходимост свързана със съдбата на културата.

[18] Вж. Sherwin, 2000: 245.

[19] За необходимостта от преодоляване на юридическата херметичност при разглеждането на понятието за признание и за осъществяване на междудисциплинарно взаимодействие, особено с участието на религиозната традиция и психотерапевтичната култура, за да се разбере по-пълно изповедта, вж. Brooks, 2000: 4-5. След като стъпва върху Русо и Пол де Ман, Брукс представя изповедта и в контекста на разпитите, провеждани от НКВД в съветска Русия във връзка с процеса срещу Всеволод Майерхолд, като го сравнява с делото „Миранда“ и други дела в САЩ. Вж. Brooks, 2000: 35-42.

[20] Вж. Brooks, 2000: 20.

[21] Вж. Brooks, 2000: 46.

[22] Вж. Brooks, 2000: 60-64.

[23] Вж. Brooks, 2000: 60.

[24] Подобно на признанията на Иван Карамазов, които също са „невалидни“ от гледна точка на закона, но са наративно необходими. Брукс нарича Иван и Дмитрий Карамазов „сдвоени изповадващи се“ или „близнаци“ в изповедта си („paired or twinned confessants“). Вж. Brooks, 2000: 61.

[25] Вж. Brooks, 2000: 102.

[26] Вж. Brooks, 2000: 128.

[27] Вж. Felman, 2002: 1: „Твърдя, че процесът и травмата са станали концептуално артикулирани още от опита на Нюрнбергските процеси да разрешат огромната травма на Втората световна война“.

[28] Вж. Felman, 2002: 5. Именно „диалогът между правото и травмата“ е призмата, през която Фелман разглежда съдебния процес. Когато не може да се осъществи в пространствата на правото („юридическа справедливост“, този диалог преминава в измеренията на литературата („литературна справедливост“). Вж. Felman, 2002: 8: литературата „отваря“ и разглежда отново вече „затворени“ съдебни дела.

[29] Вж. Felman, 2002: 1.

[30] Вж. Felman, 2002: 4.

[31] Вж. подробно Felman, 2002: 56-65.

[32] Вж. Felman, 2002: 4, където е посочено, че подобно политически значими процеси са свързани с „криза на легитимността“, „криза на истината“, организирана около „Критично травматично съдържание“.

[33] Вж. Felman, 2002: 103.

[34] Вж. Felman, 2002: 102, където се посочва, че подобна изповед не може да има край.

## ЛИТЕРАТУРА

**Пушкарлова, Ив.** (2020). Помилването по българското наказателно право и в практиката на държавния глава. София: Сиела.

**Хорни, К.** (2025). Неврозата и израстването на човека. Трудният пък към себепознаването, прев. Любомир Манолов. София: Издателство „Изток-Запад“.

**Berg, H.** (2025). Clinical Expertise as Therapeutic Virtues. – In: A Critical Reconstruction of Evidence-based Practice in Psychology: Evidence and Ethics. London: Routledge.



**Brooks, P.** (2000). *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*. Chicago: University of Chicago Press.

**Cushman, P.** (1995). *Constructing the Self, Constructing America: A Cultural History of Psychotherapy*. New York: Da Capo Press.

**Dardot, P., C. Laval** (2014). *The New Way of the World: On Neoliberal Society*, translated by Gregory Elliott. London–New York: Verso.

**Miller, P., N. Rose** (1995). *Production, Identity, and Democracy*. // *Theory and Society*, № 3.

**Felman, Sh.** (2002). *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

**Peteet, J.** (2023). *The Virtues in Psychiatric Treatment*. // *Frontiers in Psychiatry*, № 14, доступно на следния адрес: <https://www.frontiersin.org/journals/psychiatry/articles/10.3389/fpsyt.2023.1035530/full>.

**Rose, N.** (1999). *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books.

**Sherwin, R.** (2000). *When Law Goes Pop: The Vanishing Line between Law and Popular Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

## ЗАКОДИРАНАТА АМОРАЛНОСТ НА ИНСТИТУЦИИТЕ

МАКСИМ МИЗОВ

*Център за исторически и политологически изследвания, България*

maksim\_mizov@abv.bg

## THE ENCODED AMORALITY OF INSTITUTIONS

MAKSIM MIZOV

*Center for Political Science and Historical Research, Bulgaria*

### Abstract

The article examines several deliberately, instrumentally, and persistently silenced or concealed aspects of the life of contemporary institutions. It demonstrates why and how, within their very organism and functional dynamics, amoral references do not disappear but, in fact, intensify.

**Keywords:** power, democracy, institutions, hierarchy, morality, humanism.

Замисляли ли сте се защо дори в най-атрактивните или в най-ефективните реклами на която и да е институция фрапиращо липсват акцентирания върху моралните й атрибуции? И няма значение какво е естеството, или височината на статуса на такава институция в общата пирамида на останалите – държавни, обществени и пр. – учреждения. Още по-интересно е защо подобна загадка често и контрастно отсъства и от морално-етическите изследвания. А не бива да се пренебрегва, омаловажава или пък елиминира напълно и фактът, че когато държавата и обществото са в недобра кондиция, или когато историческите времена са тежки, преходни и преломни, тогава впечатленията и усещанията за изначално вродената, или за конюнктурно придобитата *аморалност* на техните институции нередко много повече се увеличават и влияят по-силно на хората въпреки опитите на властниците да ги опровергават. Едва ли е необходимо и да се отбелязва, че тъкмо в подобни кризисни, повратни времена и обществени реалности днес живеем, а и че очевидността на процесите на разпад, или липса на общество и държавност, на чувствата и убежденията за беззаконието, безскрупулността, криминалните връзки и зависимости на доста от управляващите, както и на видимо

ескалиращите масови настроения и обществени мнения за злочестата съдба на народа още повече подхранват и засилват убежденията за *аморалността* на институциите, с които той живее.

В преобладаващата част от съвременните изследвания и публикации за радикалните и мащабни промени в статуса и патоса на динамично изменящите облика и механиката си институции се отбелязва, че демократизацията и хуманизацията в тях се осъществяват най-вече по линия на променяне на социално-психическия климат, или на жизнената им среда. Обаче нито едното, нито другото гарантират солидни изменения в моралния им облик и дух. Затова конвейерно произвежданите, принудително/доброволно консумираните рецепти на мениджмънта и маркетинга за озониране, облагородяване на социалната среда и психическия климат в дадени общности най-често не постигат гръмко обещаните резултати, успехи, а заприличват повече на завоалирани съучастници в общата деморализация на обществото. В други проучвания и съчинения се акцентира главно върху повишаване на компетентността на институционалните кадри и на мащабно внедряването на нови и перспективни технологии. Обаче, компетентността и вкарването на нови и високи технологии сами по себе си не обуславят, нито сигурно гарантират нравствения растеж на институциите. С оглед на задълбочаващите се процеси, или даже тенденции на деинтелектуализация и инструментално конструирани, а и пласирани култове към мнимата компетентност, предизвикателствата, усложненията и затрудненията пред моралния прогрес на институциите стават все повече. Затова в нашата смутна и преломна общественно-историческа съвременност изглеждат като пророчески слова на видния през 19 век френски езиковед, критик и историк на културата Емил Фаге, че господството на либералната демокрация неизбежно създава, легитимира и утвърждава вредния култ към некомпетентността на управляващите я субекти, все повече започват да изглеждат на нашите съвременници като изумително вярна констатация (Фаге 2005). Бързото и лесно създаване и масово разпространение на понятието и дискурса за „*калинките*“, означаващи умишлено, инструментално вкарване на некомпетентни лица във високите, или даже и в по-ниските етажи на държавното и общественото управление, са явен симптом за растящата, или превзелата държавните институции *безнравственост* на доста от кадрите. А неизбежните и повсеместни кадрови чистки, обусловени от или

съпровождат всяко ново управление на държавата още повече засилват, или възпроизвеждат подобни впечатления.

Незадоволителните постижения и съмнителните успехи на огромна част от днешните институции, започнати, недовършени или осъществени от тях демократични и пазарни реформи са несъмнени доказателства и за понижените капацитети на тяхната нравственост. А там където има реални и високи постижения на институциите, те обикновено са обвързани и със заобикаляне, пренебрегване, игнориране, даже с ликвидация на моралните ригоризми. Показателни в този контекст, например, са безспорните достижения на глобалните властелини – транснационални корпорации, реално незачитащи нравствените ценности и норми. За собствениците на най-могъщите в неолиберално глобализирания свят хедж фондове, въртящи на пръста си съдбите не само на отделни сектори, а даже и тези на цели държави, или общества, нравствените ценности и норми обикновено са без значение, тъй като те формулират, променят, контролират и управляват „правилата на играта“ и то винаги в своя изгода, което очевидно е в пълен разрез с моралните изисквания за безкористност и за общото благо. Не случайно те приемат като свещен завет или приоритетен канон офертите на учени като Дейв Еспри, че за да побеждават, лидерите, новаторите и неординерните личности трябва да умеят да изменят (непрекъснато, явно или завоалирано, а и само в своя изгода) правилата (Еспри 2021). От тези среди се рекрутират най-силните и влиятелни елити в световен и национален план. Както интригуващо показва Себастиан Маллаби, свръхбогатствата на притежателите и ръководителите на тези хедж фондове стимулират пренебрежението им към моралните норми, както и формално-инструменталното симулиране на публичното им спазване и обновление (Маллаби 2015). Не случайно публичните им заявления, обещания и заклинания, че ще поддържат и опазват с всички сили и средства моралните ценности и норми, обикновено повече изглеждат като формално, инструментално и меркантилно експлоатиран *бон тон*, конюнктурен и користен *етикет*, зад които не стоят реални нравствени принципи, убеждения и воля за отстояване. А това разминаване между думите и делата винаги оставя горчив привкус на явната или на умишлено завоалираната лъжа, на фалша, лицемерието, подмолността, безчестието и меркантилността на властниците, които, обаче, *са длъжни* да опазват нравствените трафарети. Но, вместо съзнателно и неотстъпно да го правят, те вършат

точно обратното, забъркват се непрестанно и доброволно във всевъзможни покушения и унищожения на моралните норми. Подобна одиозна картина неминуемо силно подхранва, даже и циментира масовите настроения и обществените мнения за аморалността на институциите и на работещите в тях кадри. За това в огромна степен благоприятства и хегемонията на постмодернизма с неговите фаворизации на несекващи ревизии и инструментални формализации на ценностно-нормативните, законовите положения в дадени (международни, национални и пр.) сфери, дейности. И в този контекст следва да отбележим, че моралът не се нуждае от непрестанни промени, които да са съобразени с конюнктурата и „силните на деня“ в нейните реалности и порядки. Дори нещо повече: конвейерното производство и безпардонното легитимиране на формални и утилитарни за тези институции ценностно-нормативни „катехизиси“ обикновено влизат в челни, даже катастрофални сблъсъци с универсалните човешки идеали, норми и ценности. Не случайно *морално-етическите кодекси* на повечето държавни и обществени институции доста приличат на етикетни, формални, съобразени с конюнктурата правила и менторства, отколкото на реални нравствени, видимо ефективно действащи механизми за общото благо. Защото правно-политическите аксиални и прескриптивни визии и инструментариуми, които тези институции създават, публично или завоалирано налагат, се разминават най-често с моралните деонтологии. Нещо повече, те ограничават, потискат, дезавуират, дискредитират и дори екзекутират нравствените добродетели, заменяйки ги с техни симулатори или ерзаци. Не е случаен фактът, че в морално деградирали или ерозиралите институции нравствените добродетели обикновено са всячески ограничавани, репресирани и целесъобразно унищожавани за сметка на моралните пороци, умишлено превръщани в толерирани „добродетели“. А тази заразна напаст не е присъща и валидна само за родните институции и кадри. Защото господарите на все още битувания в неолиберално глобализирания свят ред безскрупулно и неотстъпно продължават да ограничават, или даже напълно да отнемат суверенитета на зависимите и подчинените им държави, общества, цивилизации и култури. А това не обуславя, нито гарантира увеличаване на моралния капацитет на техните институции. И още нещо: ако все по-често и все по-категорично се говори/пише, че живеем в *тъмни времена*, или в пространства, в които всевъзможни *неофеодализми* безнаказано върлуват, едва ли е вярно да се твърди, че

моралът в тези времена и реалности бележи крупни успехи. Защото, както показват Хана Аренд и Маркус Габриел, нравственият прогрес в тъмните времена винаги ражда доста повече, а и много по-опасни предизвикателства, изкушения, съблазни и гибелни рискове за добродетелните лица и общностите, съобразяващи се с моралните регулации (Арендт 2003; Габриэль 2025). Безразличието, пренебрежението, нихилизмът и цинизмът на властово-могъщите институции към нравствените ценности и норми вече се разпространяват като пандемия в съвременния глобализиран свят, засягайки не само видимо растящи маси, а и цели поколения. Не случайно изследователите на днешните цифрови генерации се безпокоят за динамичното и мащабно разпространение на нарцисизма, безпочвената мегаломания и предизвикателно демонстрираното тщеславие сред все повече млади хора, общности (Твенге, Кэмпбел 2024), органично свързани с престъпването или даже погазването на моралните ценности и норми. И едва ли е необходимо да се доказва, че очевиден ескалиращият в света и нашето общество политически нарцисизъм се гради върху силно деформирани, дори извратени морални ценности и норми, а и винаги се проявява за тяхна сметка, както и че властниците обикновено много-много не зачитат, нито се опитват прилежно да спазват в ежедневието си. А това няма как да не се отразява и на морално-психичния климат в ръководените от тях (държавни или обществени) институции, както и спрямо подчинените, а и зависимите от тях кадри. По този начин аморалността на управляващите обикновено много лесно и бързо се разпространява, нерядко дори задълго се лепва върху облика, публичния авторитет, социалната репутация на ръководените от тях институции, което допълнително разширява периметъра, но и ускорява процесите и динамиката на *всеобщата деморализация* в обществото и държавата. Това с „просто око“ може да се види в нашата съвременност и обществена реалност, където недоверието, дистанцията, отчуждението, отвращението и даже погнусата от властниците все повече разширяват своите жизнени територии в публичния и частния живот на хората. Но то провокира съответни дисперсии, а и плурализации на аморализма отвъд границите и дейността на институциите, обхващайки и деформирайки цялостното държавно-обществено пространство, съзнание и битие, а и засилвайки още повече предубежденията, предразсъдъците и трафаретите на всекидневния житейски

разсъдък за изначалната, или конюнктурно придобитата, но изключително трудно, или даже неизлечима аморалност на институциите.

Моралът иманентно се нуждае от *симетрични* и равноправни взаимоотношения между хората. Но при определени исторически или житейски обстоятелства той *не изисква на всяка цена подобна симетрия*. Защото не трябва на безпричинно или незаслужено отправеното от други лица/общности/институции да се отговаря с аналогични, реципрочни мерки, средства и дела. Не случайно моралът не повелява на лошите деяния да се отвърща по същия начин - с еднакви, или още повече (за назидание и поука) дори с още по-големи и по-лоши. Не така, обаче, стоят нещата в сферата на политиката, държавното, общественото или даже партийното управление, където моралът придобива доста по-различни измерения и прояви. Известно е, че всяка институция разчита на *властови* (т.е. на асиметрични, неравностойни) отношения и зависимости между нейните кадри, потенциални, или реални клиенти. Това е валидно и още повече спрямо чуждите институции, кадри, реални, или евентуални клиенти. Затова институциите са органично или даже имунно-генетично „закодирани“ с определен *аморален* потенциал, арсенал, репертоар, от чието бreme, или гравитационно поле не могат много лесно, бързо и напълно да се откъснат. Ето защо исторически няма и практически е невъзможна такава (държавна, обществена, или друга) институция, в която знаменитият *Кантов императив* да бъде 100% гарантиран, нито пък съответно оптимално реализиран. И дори изглежда като *утопия* възможността, или реалността, в която между управляващите и управляваните да съществуват изцяло прозрачни, равнопоставени отношения, зависимости. Не случайно подкопаването или загубата на авторитета на управляващите винаги започва с ерозията на моралното доверие и нравствената подкрепа на управляваните от тях хора. А в динамично и противоречиво трансформиращи се общества такива ерозии и загуби обикновено протичат с огромна скорост и водят след себе си до огромни, понякога даже и фатални поражения, които не могат дълго време, или въобще да бъдат реципрочно компенсирани, освен ако не се имат предвид аналогичните *възмездни* деструкции и поражения след време, което, обаче, никога не допринася солидни бонуси за каузата и стабилността на морала.

В нашата смутна общественно-историческа съвременност, в която е явна тенденцията на ескалация на нихилизма и даже на вакуума на моралните ценности,

норми и порядки, така и на все по-неистови, а и безпощадни съперничества за придобиване и отстояване на властови ресурси, институционалната нравственост все повече изглежда като ускорено избледняващ мит, безпочвена или дори съвсем безнадеждна за практическо осъществяване утопия. Нещо повече: инструменталното набеждаване в аморалност на конюнктурно дезавуирани, дискредитирани, даже стигматизирани и репресирани институции обикновено е дискретен симптом или даже сигурен гарант за исторически последващи възмездия, разправи с онези институции и техните кадри, които са били инициатори на подобни набеждавания и чистки. Така се създават *омагьосани кръгове* на умишлено уличаване, упреждане, обвинение, цензура и преследване на конюнктурно заклеямени институции и кадри, които обикновено имат доста *продължителни исторически биографии*. Понеже в тях латентно се залагат съответни възмездни кохорти и операции, които изчакват само достатъчно благоприятните условия за своето проявление и въздаяние, обикновено не в реципрочни, а в много по-големи размери. Излишно е да се отбелязва, че такива казуси много лесно и даже непрекъснато възпроизвеждат идеологемите, или митологемите за *изконната аморалност* на властовите институции.

Постдемократията, за която Колин Крауч убедително пише, неминуемо се обвързва с пришествието на времената на *постморала*, с етапи, периоди на царстване на съвсем други, най-вече, *аморални*, даже имитативни, симулативни на нравствените отношения *нрави* (Крауч 2010). Затова родените или функциониращите в подобни тежки времена, реалности, обстоятелства институции не могат да се спасят напълно от такава злочеста участ или даже одиозна съдба. На всички здравомислещи е ясно и понятно, че бравурният оптимизъм в този аспект е или безпочвен, даже илюзорен, или че е инструментално, меркантилно и користо внедряван в съзнанието и битието на хората. В крайна сметка, съвременната очевадна тенденция на ескалиращо дистанциране, отчуждение, даже публично неприкрито масово отвращение и погнуса на хората от *властово* ангажираните институции е достатъчно явен, даже и неоспорим симптом за тяхната реална, макар и твърде често не/добре завоалирана, безнравственост.

Ако днес все по-често и все по-аргументирано се пише и говори за кризата, упадъка, колапса, меланхолията, агонията, залеза, или даже за смъртта на либералната демокрация, а някои даже много солидно аргументирано обосновават и визията за



тоталитарната демокрация (Энгдалъ 2010), можем ли да сме оптимисти за моралността в и на институциите в съвременния, динамично и противоречиво трансформиращ се свят, а също и за начина на човешкото съществуване в него? А в този ракурс не е случайна, нито заслужаваща омаловажаване перфидната, или даже гибелната роля на Постмодернизма, залагащ видимо и „ва банк“ на естетизацията, но редуциращ и прокуждащ Нравствеността от живота на хората.

Исторически няма и е невъзможно да има институция, която да не се гради върху темелите на йерархични отношения и зависимости. Колкото и днес настойчиво да ни внушават или убеждават апологетите на плоските формации в изгодите и предимствата от хоризонталните, нейерархизирани структури, децентрализираните или в холакратично изглеждащите институции, в последните винаги има определени, макар и умишлено завоалирани властови, субординационни отношения и зависимости. А е доста отдавна известно, че Властта е явен или умело замаскиран съперник, даже върл противник на Морала. Както убедително показва Харолд Ливитт, йерархиите се оказват невероятно устойчиви, изумително незаменими или дори неизтребими въпреки и независимо от радикалните и колосалните промени в живота, деликатно или брутално оповестяващи пришествието на хоризонталните и обречеността на вертикалните структури в държавата и обществото (Ливитт 2005). А подобна невъзможност за цялостно и окончателно справяне с аморализма на институциите, обусловен от тяхната йерархична природа и функционална ангажираност, е крайно лошо предзнаменование и одиозен показател за евентуалните, а даже и за реалните усложнения и трудности пред властта на моралността. Тя дискретно гарантира възпроизводство на мандата на аморалността в и на институциите.

Имунно-генетично закодираният аморализъм в институциите се дължи така също и на перфидното им отношение към въпроса за *изключителността* на техните субекти. Защото, от една страна, никога не се забравя да се припомни голямата значимост или - обратното, - тихомълком да се заобиколи въпросът за пренебрежимата, или дори маловажната стойност на някои институция в общата институционална система на държавата, или на обществото. В този контекст ролята на историческата приемственост или на обществената традиция е много значима и доста очевидна. Но, от друга страна, в съвременната обществено-историческа реалност, в която все още доминира

постмодернизмът, темата за *сакралния статус на човека* (респ. на неговите институционални атрибути) е силно разклатена и символно развенчана. Поне така ни доста впечатляващо ни убеждава Жан-Мари Шеффер (Шеффер 2010). Въпреки злободневността и мащабността на влияние на тази одиозна парадигма властниците сякаш не могат, а и не искат да се разделят, сбогуват с представите за тяхната огромна и трайна значимост, поради което въпросът за инобитието им в и чрез паметта изглежда като вечен, неотменен, а и задължително изискващ съответни мерки (от тяхна страна) за неговото поддържане и удовлетворение, разбира се, винаги в полза на заинтересованите от него лица. Не случайно битките за *увековечаване на паметта* за властническите особи и техните дела в нашата съвременност не само се ожесточават неимоверно, а и се увеличават мащабно като включват в кохортите на онези, които ги водят, все повече управници, ръководители и др.п. А за да оставят добри, но и полезни за тях спомени, властниците се нуждаят все повече от различни видове *обучения, тренинги* как оптимално да впечатляват зависимите от тях хора. В повечето случаи такива занимания следва да формират и развият в обучаемите властници ефективни форми и механизми как да се харесват и уважават, да добиват визия на успешни, съвременни и ефективни ръководители, без обаче по същество да изменят реалния им облик.

Знаменателно е, че всички емблематични постижения в сферата на мениджмънта на организациите акцентират върху подобряване на социално-психологическия климат и хуманизация на отношенията, което не е релевантно на техния *морален тунинг*, а е явно, или завоалирано подчинено на гарантиране на по-висока ефективност и по-големи печалби. В този контекст са показателни даже култови визии и творби, като тези за естеството и атрактивния облик на адаптираните към историческото бъдеще *бирюзови институции*, съградени върху основите на т.нар. *спирална динамика* (виж: Бек, Кован 2010; Бек и др. 2019; Лалу 2016). И нещо повече: съвременната тотална зависимост на политиката от всемогъщия Пазар налага менталните и поведенческите комодифицирани трафарети, че *времето е пари*, следователно *пестенето на време* е не само икономически, но и властово изгодно, рентабилно занимание. Обаче, това нерядко влиза в остро противоречие, конфликт или разрыв с потребностите на моралната рефлексия на човека, изискваща достатъчно, а понякога даже и повече време за осъществяване на правилен, но и морално обоснован избор в конкретни жизнени ситуации. Но както ни

убеждават мъдри умове, като Томас Ериксен, тиранията на момента и липсата на достатъчно време за пълноценна размисъл и вярно решение се оказват зла участ на все повече съвременни хора, които заменят такава размисъл с конформизъм към чужди мнения. А подобна замяна е много изгодна за възпроизводството на аморалността на институциите.

Ако сакралният статус на човека е поставен под въпрос, това най-силно и първо засяга неговите морални характеристики и особеностите му на проявления в реалностите. Тук, обаче, има една коварна уловка: независимо от постмодернистките атаки, покушения и поражения върху *сакралния статут на човека* изобщо не се поставя (ребром) въпросът за аналогично редуциране, или отнемане на този статут на конюнктурно властващите, въпреки че този въпрос стои неизбежно и независимо от особеностите на дадената ситуация. Той може да е с латентен, или вече задействан алгоритъм, тъй като никой властник не може да разчита на вечно резервирано и най-високо място в Пантеона на славата и безсмъртието. Дори точно обратното - още по времето на неистовите му опити да се сдобие с такъв статус, в живота непрекъснато изникват ситуации и казуси, при които статусът му се проблематизира, дезавуира, понякога даже стигматизира и публично бива „торпилиран“ отвсякъде. Това е валидно за всяка една институция, в която настъпването на структурни или кадрови промени, или даже на минимални напрежения могат спешно да „избият“ в задкулисни, даже и в открити коментарии за съмнителния, или разклатен статус на висшестоящите персони, на „елита“.

Историята не познава, а и не може да сервира реалности, нрави и порядки, които да са изцяло лишени от екстрите и услугите на подобни одиозни за ръководителите коментари. А както животът или практиката сочат, ролята и влиянието на *моралните фактори* в такива казуси, ситуации и коментарии не са особено големи, нито достатъчно трайни във времето.

Закодираният аморализъм в органиката на институциите кристализира и другояче. Няма институция, която да не поставя по определен начин въпроса за кариерната мобилност на кадрите ѝ. Обаче, т.нар. *асансьори, лифтове, ескалатори* и пр., облекчаващи тази мобилност никога не са изградени върху или съобразени с моралните характеристики и оценки на претендентите, а и на вече изкачилите се на по-високи

равнища. А както показват доста психологически изследвания, овластяването се отразява твърде негативно върху моралния потенциал или капацитет на печелившите, а и на жертвите на този одиозен „алпинизъм“. В този контекст е достатъчно по-задълбочено да осмислим опитите, а и заключенията на Дачър Келтнер, убедително показващи, че движението нагоре по властовата стълбица е успоредно на слизането надолу по тази на моралността, хуманизма и демократичността (Келтнер 2016). Защото овластяването върви паралелно с ескалацията на редукцията, даже и на загубата на способностите за емпатия, съчувствие, състрадание, желание на безкористна помощ и др.под. А властовите отношения и зависимости в която и да е институция не са ирелевантни на подобни евентуални, но и одиозни в морален контекст процеси, или даже фатални тенденции.

Интерес в този контекст представляват новите атрактивни визии за *хоризонтална кариера*, защото вертикалните ѝ модалности отдавна са свързани и с бум на аморализма. Тази исторически доскоро непозната кариера, обаче, също не гарантира явен триумф на морала. Защото гръмко и натрапчиво рекламираните плоски, децентрализирани, холакратични институционални структури не могат гарантирано да осигурят нравственост на ползващите ги, а са изцяло подчинени на преследване на по-висока ефективност и на по-солидни печалби.

Днешните неистови апологии на плоските структури са обусловени от постмодернисткия захлас по хоризонтални, нейерархични, децентрализирани, ризоматични или мрежови конфигурации на човешките отношения и дейности в определени жизнени сфери. Те обаче не гарантират сигурен растеж, възпроизводство и усъвършенстване на нравствените им пълнежи, както и увеличаване на моралния им капацитет на полезно действие в дадени казуси.

## ЛИТЕРАТУРА

Аренд, Х. (2003). *Люди в темные времена*. М, МШПИ.

Бек, Д., Кован, К. (2010). *Спиралная динамика*. М., Открытый Мир, ВВВ.

Бек, Д. и кол. (2019). *Спиралная динамика на практике*. М., Альпина Пабlishер.

**Габриэль, М.** (2025.) *Нравственный прогресс в темные времена. Этика для XXI века.* М., АСТ.

**Келтнер, Д.** (2016). *Парадокс власти. Как обретают и теряют влияние.* М., КоЛибри.

**Крауч, К.** (2010). *Постдемократия.* М., Издательский дом ВШЭ.

**Ливитт, Г.** (2005). *Сверху вниз. Почему не умирают иерархии и как руководить ими более эффективно.* СПб., Стокгольмская экономическая школа в Санкт Петербурге.

**Маллаби, С.** (2015). *Денег больше, чем у бога. Хедж-фонды и рождение новой элиты.* М., Карьера Пресс.

**Твенге, Дж., Кэмпбел, К.** (2024). *Эпидемия нарциссизма. Жизнь в эпоху избалованности.*

**Шеффер, Ж.-М.** (2010). *Конец человеческой исключительности.* М., НЛО.

**Фаге, Э.** (2005). *Кульм некомпетентности.* М., Evidentis.

**Энгдаль, У.** (2010). *Полный спектр доминирования. Тоталитарная демократия в новом мировом порядке.* СПб., Геликон Плюс.

**Эриксен, Т.** (2003). *Тиранья момента. Время в эпоху информации.* М., ИГ Весь мир.

**Эспри, Д.** (2021). *Меняя правила. Что помогает лидерам, новаторам и неординарных личностям побеждать.* М., Манн, Иванов и Фарбер.

**ЕТИЧЕСКИ ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ПРИ ВЪВЕЖДАНЕТО НА  
УНИВЕРСАЛЕН БАЗОВ ДОХОД, СВЪРЗАН С УПОТРЕБАТА НА ИИ**

**СИЛВИЯ СЕРАФИМОВА**

*Институт по философия и социология, Българска академия на науките, България*

*silviya.serafimova@ips.bas.bg*

**ETHICAL CHALLENGES TO THE INTRODUCTION OF AI-JUSTIFIED  
UNIVERSAL BASIC INCOME**

**SILVIYA SERAFIMOVA**

*Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria*

**Abstract**

The major objective of this article is to clarify why the introduction of AI-justified universal basic income displays an illuminative example of symbolic violence (Bélisle-Pipon, 2025) that raises some crucial ethical challenges triggered by the idea of using autonomous semi-trucks and self-driving taxis. In this context, the violence mentioned above is determined as reconfirming the existing social and economic inequalities imposed by the AI elites on the labor market by questioning the meaningful human control over automated driving systems (Santoni de Sio, et al., 2023); specifically, when distributive justice is recognized as a matter of misleading compensatory justice.

**Keywords:** AI-justified universal basic income, symbolic violence, meaningful human control over automated driving systems, distributive justice.

**Увод**

Емблематична илюстрация за необходимостта от проясняването на социалните трансформации, възникващи в резултат от новите дигитални неравенства (Ragneda, 2020: 93-94) е проблематичният ефект от употребата на автономни превозни средства върху хората, които ще загубят работните си места в относително краткосрочна перспектива. [1]

Например, предполага се, че замяната на шофьорите на тирове с автономни камиони ще доведе до поляризация на пазара на труда, където работници със средно ниво на квалификация ще се окажат неспособни да отговорят на новите изисквания (Golemon,

Allhoff and Broy, 2022: 319). Съответно, скоростта и мащабът на производство на полуавтономни камиони (autonomous semi-trucks) (AST) [2] крие риска от неконтролируема промяна в нивата на заетост (Ibid.: 319-320). Тъй като магистралите са относително лесни за навигиране за камиони, постепенно се обмисля възможността да не бъде плащано на шофьорите за всички изминати километри. Причината е че полуавтономните камиони би трябвало да бъдат много по-сигурни, отколкото, ако се управляват от шофьори (Ibid.: 320, Note 32).

Гореспоменатите специфики на променящия се профил на пазара на труда налагат да бъдат проучени етическите предизвикателства, възникващи при пренебрегването на социалните последствия от абсолютизирането на икономическата перспектива на развитие, което затруднява открояването на произхода и последствията от социално-икономическите неравенства, в частност – тези, отнасящи се до въвеждането на универсален базов доход, свързан с употребата на ИИ (Bélisle-Pipon, 2025). Ето защо целта ни е да аргументираме доколко основанията за одобряването на въпросния доход като компенсаторен икономически механизъм представя епистемологична несправедливост (Bourdieu, 1993), която може да бъде характеризирана като емблематична проява на символно насилие от страна на технологичните елити (Bélisle-Pipon, 2025).

В контекста на тези наблюдения особено внимание е отделено на моралните дилеми, свързани със загубата на работни места в секторите, повлияни от употребата на автономни превозни средства, и по-точно – на етическите предизвикателства, индуцирани от загубата на т.нар. смислен човешки контрол на автономни системи (Santoni de Sio and van den Hoven, 2018; Mecacci and Santoni de Sio, 2020) [3], водещи до появата на нови дигитални неравенства.

### **Концептуални уточнения относно въвеждането на базов доход, свързан с употребата на ИИ**

Универсалният базов доход, [4] свързан с употребата на ИИ поражда редица въпроси, тъй като той „не прави нищо, за да остензира властовите небалансираности“, обуславящи социално-икономическите неравенства (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557). Нещо повече, неговата спорна ефективност е в резултат от факта, че той самият е част от

стратегията на технологичните елити да бъдат социално признати чрез мистифициране на властовите връзки, които са в основата на тяхната доминация (Bourdieu, 1987).

Отчитайки факта, че ИИ и автоматизацията имат „значителен дял от работата, свързана с труда“, то „дистрибутивните последици“ от приложението им могат да бъдат оценени „не само по отношение на работата, извършена чрез труд, но също и спрямо работата, нарастващо извършвана от капитала“ (Hall et al., 2019: 4481). По този начин хората могат да получат правото да притежават капитал, без да се възползват от трудовите доходи, които в повечето случаи са недостатъчни за тяхното съществуване (Ibid.).

Съответно, без липсата на структурни реформи, прилагането на универсалния базов доход, свързан с развитието на ИИ би се „провалило“ при откриването и преодоляването на неравенствата, които налагат неговото усвояване (Parijs and Vanderborght, 2017). Причината е че подобно приложение представя „повърхностно решение“, позволяващо елитите, промовиращи ИИ „да продължат да трупат богатства и власт, докато „мнозинството остава зависимо от системата, която го маргинализира“ (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557). [5]

В контекст на тези наблюдения си поставяме за цел да анализираме доколко има основания да говорим за „перверзната природа“ на символното насилие, [6] провокирано от предоставянето на универсалния базов доход (Ibid.), имайки предвид, че той създава „илюзията за инклузивност и честност“ (Victor, Barbu and Bélisle-Pipon, 2024; Bélisle-Pipon, 2025: 1488557). На макрометодологическо ниво това означава да се остенира не просто рискът от утвърждаването на специфичен тип морален абсолютизъм, основаващ се на ценността на технологичната свързаност като необходимо и достатъчно основание за постигането на социална интеграция. Трябва да бъдат изследвани и последиците от псеводлегитимацията на сегрегацията като процес на интеграция, заедно с тези, съпътстващи утвърждаването на несправедливостта като справедливост, дори когато те не са мотивирани от съзнателен аморализъм, целящ задълбочаването на съществуващите социално-икономически неравенства, а от специфичен тип етически формализъм.

Същевременно, формализацията на компенсаторните механизми има своя генезис в т.нар. епистемологични несправедливости (Bourdieu, 1993), като основният проблем е породен не само от факта, че въвеждането на универсалния базов доход, свързан с



приложението на ИИ [7] продължава да облагодетелства технологичните елити за сметка на мнозинството от засегнатите, които получават в замяна единствено „минимална мрежа на сигурност“ (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557). По-скоро, съществените морални дилеми възникват от псевдолегитимацията на това отношение като проява на епистемологична справедливост, обуславящо нормативното ѝ утвърждаване като „възможна и желана в свят, нарастващо доминиран от ИИ“ (Ibid.).

Емблематичен пример за епистемологична несправедливост, провокирана от потенциалното въвеждане на универсален базов доход, свързан с приложението на ИИ е нарушаването на т.нар. програмистка справедливост (computational justice) (Ibid.) Тя трябва да гарантира равен достъп до представянето и резултатите от работата на ИИ на всеки, независимо от неговия социално-икономически статус, и по-точно – всеки „трябва не само да може да използва ИИ, но и да участва в неговото развитие и приложение“ (Ibid.).

От друга страна обаче, придобиването на въпросния доход не предполага свободен достъп до моделите на ИИ, доколкото Open AI приема, че „може би на безплатните модели не им е тука мястото“ (Ibid.). Несъмнено, даването на достъп до по-стари модели, които губят актуалността си с времето „не представя осъществимо решение за по-широко споделяне на ползите от ИИ или насърчаването на програмистката справедливост“ (Ibid.).

### **Универсалният базов доход, свързан с употребата на ИИ като проява на символно насилие**

Произходът на „перверзността“ на символното насилие (Bélisle-Pipon, 2025: 1488457), наложено чрез осигуряването на универсален базов доход, свързан с употребата на ИИ може да бъде открит чрез проясняването на механизмите, по силата на които социалните и икономическите неравенства, провокирани и провокиращи определен тип епистемологични несправедливости, са реутвърдени чрез формализирането на дистрибутивната справедливост като привидна компенсаторна справедливост.

Едно от основните етически предизвикателства при налагането на компенсаторната справедливост възниква и от факта, че нейното реално имплементиране

не е правопрпорционално на претърпяната вреда. Причината е че въвеждането ѝ се основава на спекулации със самия механизъм на компенсиране, а не на обективните възможности за подобряване на т.нар. жизнена евристика на засегнатите хора (Hall et al., 2019).

Несъмнено, в подобни случаи трябва да се аргументира доколко загубата на работа, даваща смисъл може да бъде компенсирана, т.е. доколко загубата на смислена работа не би попречила на хората да намерят сили и воля да водят смислен, значим за самите тях живот, продължавайки да намират и “оценяват ценното“ в него (Golemon, Allhoff and Broy, 2022: 325, 327). [8]

Дори и да приемем, че употребата на автономните камиони и автономните таксита ще бъде ограничена до магистралите (Dubljević and Bauer, 2022: 309), остава въпросът какво ще стане с шофьорите на таксита и камиони, които загубят работата си. Макар и загубата на работни места за по-малък брой хора да се интерпретира като морално допустимо решение на фона на нарастващите ползи от употребата на ИИ (Ibid.), то несъмнено подобно решение е несправедливо, тъй като утилитарният квантитативен критерий е изначално несъвместим с принципите на социалната справедливост.

Нещо повече, въобразяването на възможното като желано по отношение на реалността на универсалния базов доход ограничава “колективното ни въображение“ до сценарии, чиято реализация не гарантира превръщането на технологиите в средство, което реално да послужи за постигането на общото благополучие (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557). По-скоро този процес допринася за създаването на нова класа, прекариат, която „се въргаля“ в несигурност и екзистенциален страх, доколкото революцията на ИИ увеличава концентрацията на доходи и капитал в ръцете на технологичните елити (Rubin, 2024).

Съответно, моралните дилеми, индуцирани от ограниченията на колективното въображение могат да бъдат концептуализирани като провокирани от нормативната псевдолегитимация на „контрола върху наративите на нашето бъдеще, определено от ИИ“ (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557); контрол, който бива представен като естествен, в смисъла на логически и етически обусловен резултат от реализацията на колективното въображение на маргинализираните групи във времето. Затова и моралните дилеми възникват не просто от възможността за постигането на подобно бъдеще, а от

вменяването му като желано от страна на най-уязвимите, при което те приемат, че могат да бъдат компенсирани за загубата на смисъла на своето съществуване.

Ето защо етическият резултат от въвеждането на универсалния базов доход, свързан с употребата на ИИ може да бъде определен като отразяващ цялостния процес на „етически дъмпинг“ (ethics dumping) (Ibid.). Доколкото въпросният дъмпинг се осъществява чрез приложението на top-down етически подход, този подход само формално гарантира приемствеността между имплементирането на основните етически норми и етически принципи. В практически план той насърчава липсата на етическа ангажираност на участниците чрез дисперсиране на отговорността им, водещо до противопоставянето на етическите top принципи на моралните down регулации. Така се стига до утвърждаването на т.нар. зима на регулациите на ИИ (“AI regulation winter”), при която механизмите им са съзнателно нарушени, за да отговарят на интересите и изискванията на технологичните елити (Bélisle-Pipon, 2024; Bélisle-Pipon, 2025:1488557).

### **Практически измерения на ролята на универсалния базов доход, свързан с употребата на ИИ**

Какво би означавало прилагането на универсалния базов доход, свързан с употребата на ИИ по отношение на необходимостта от нов тип транспортна етика? За разлика от класическите икономически теории, които биха интерпретирали пренасянето на стоки от точка А до точка В с автономен камион като фактор за създаването на нови работни места, напр. позиции за софтуерни инженери и служители в мениджърски центрове, както и за откриването на допълнителни работни места в секторите, където се наблюдава увеличаване на производителността, т.нар. бинарна икономика [9] предполага ревизиране на характера на самата задача на транспортирането, променяйки спецификите на разбирането за доход. Става въпрос за доход, който вече не се определя от заплатите (Hall et al., 2019). Това означава, че “единственият начин, по който даден приход може да бъде дистрибуиран, без да бъде редистрибуиран при изпълнението на тази задача е чрез притежанието на капиталов актив от автономния камион“ (Ibid.: 4481).

Вероятно класическият икономически подход към въпроса за новите професии и необходимостта от “повече професии” може да бъде критикуван с аргумента, че приносът на труда е намалял обратнопропорционално на увеличаващия се принос на

капитала (Ibid.). Дори и да подобри до определена степен финансовото състояние [10] на загубилите работата си шофьори обаче, въвеждането на универсален базов доход сам по себе си не може да ги мотивира както да търсят, така и успешно да намерят нова работа. Ето защо усвояването на принципите на бинарната икономика би допринесло, в най-добрия случай, за временното стабилизиране на тяхното финансово състояние, но не и да предложи решения за повишаване на работоспособността им, респективно – да даде аргументирани решения за подобряването на социалната им интеграция.

На базата на гореспоменатите уточнения стигаме до извода, че в допълнение към проблематичната от икономическа гледна точка хипотеза доколко реално ще бъдат реализирани тези финансови инвестиции, основните морални дилеми продължават да бъдат провокирани от невъзможността за преодоляване на социалната дезинтеграция на загубилите работата си, както и от нарастващия брой хора, които вероятно ще загубят работата си в дългосрочен план. [11]

Нещо повече, универсалният базов доход, свързан с използването на ИИ представя форма на символно насилие, доколкото в претенцията си да гарантира, че всеки един човек ще се възползва икономически от предимствата на ИИ, той същевременно „замъглява дълбоките структурни неравенства, репродуцирани от същите тези технологии, които се предполага, че трябва да омекоти“ (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557).

В този контекст прилагането на принципа „Оценявай ценното!“ (Golemon, Allhoff and Brody, 2022: 327) е поставено под въпрос, тъй като макар и базовият доход да е зададен като „средство, което да гарантира, че всеки ще се възползва от технологичния прогрес“, неговото утвърждаване се определя от съществуващата „властова динамика“ в индустрията на ИИ (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557). [12] Става въпрос за подход, „рисуващ да създаде политика, която единствено съумява да се справи със симптомите на икономическите неравенства, без да адресира основните причини“, акумулирайки властови ресурси, докато мнозинството продължава да бъде зависимо от системите, които го маргинализират (Ibid.).

В практически план, опитите за преквалификация и намиране на нови работни места имплицитно водят до налагането на нови форми на символно насилие поради естеството и механизмите на съотношение между предлаганата работа и търсената

квалификация. Например, не става ясно как точно употребата на автономни превозни средства трябва да „бъде ориентирана към хората, а не към работните места“, когато целта е да се гарантира удовлетворяването на основните потребности на работещите, както и „защитата“ на социалния им статус (Harari, 2018: 37; Dubljević and Bauer, 2022: 306, Note 19).

Имайки предвид, че повечето алтернативни работни места за шофьори не са високо платени, или самите те са застрашени от изчезване, като напр. работните позиции в магазинчетата за бързо хранене, тези в сферата на земеделието и индустрията (Golemon, Allhoff and Brody, 2022: 320) [13] и др., възниква въпросът какви са реалните шансове за професионална реализация, ако шофьор на камион е принуден да търси работа в някои от гореспоменатите сектори, респективно – доколко подобна промяна няма да доведе до смяната на една нежелана работа с друга, противно на вече споменатото изискване за приоритизирането на хората (Harari, 2018: 37).

В допълнение трябва да бъде отчетен и факторът промяна в местожителството, тъй като смяната на работното място не гарантира намирането на ново в рамките на същата трудова общност (Golemon, Allhoff and Brody, 2022: 320). Обстоятелство, което на свой ред индуцира нови икономически и социални затруднения, свързани с процеса на релокация. Не по-малко дилеми се пораждат и в случаите, когато получилият нова работа реши да остане в своя регион, но не може да си позволи по икономически причини да пътува до работното си място. Това предполага неговият режим на немобилност да не бъде оценяван единствено чрез калкулиране на изминатото разстояние. Той трябва да бъде анализиран съобразно нормативния потенциал на доминиращия режим на мобилност като ограничаващ конкретния модус на мобилност (Behrendt and Sheller, 2024), възпрепятстващ физическия достъп до средства за придвижване; ограничение, което засяга негативно професионалната интеграция, гарантирана чрез постигането на достъпност до работното място.

Редица предизвикателства възникват и по отношение на механизмите за осъществяване на реалната преквалификация, индуцирани от на пръв поглед безобидното твърдение, гласящо че докато „автономните превозни средства ще заменят някои професии, които в момента се извършват от хора, те също ще създадат и нови такива“ (Dubljević and Bauer, 2022: 304).

Вероятно масовата употреба на автономни превозни средства ще наложи по-голямото търсене на софтуеърни инженери, както и на регулатори с високи етически компетенции (Ibid.: 305), [14] от което обаче не следва, че шофьорите на камиони, останали без работа ще могат да отговорят на изискванията за заемането на подобни позиции. Ето защо откриването на нови работни места не би било проблем само по себе си, ако продължат да съществуват и такива позиции, за които да кандидатстват хора, които вече са загубили работните си места и които имат необходимата квалификация.

На базата на гореспоменатите наблюдения стигаме до заключението, че повечето морални дилеми в областта на трудовата етика, доминирана от идеята за смислен човешки контрол над автономните системи за шофиране (Santoni de Sio, et al., 2023) са в резултат от факта, че загубата и намирането на работни места не са по необходимост в правопрпорционална зависимост. Това на свой ред обяснява защо редица непротиворечиви в теоретичен план сценарии за подобряване на заетостта и преквалификацията в секторите, засегнати от производството и експлоатацията на автономни превозни средства водят не до позитивна промяна, а до репродуцирането на практики на символно насилие в рамките на пазара на труда.

### **Заключение**

На базата на гореспоменатите наблюдения стигаме до извода, че въвеждането на базов доход, свързан с употребата на ИИ представя форма на символно насилие в смисъла на Бурдийо (Bélisle-Pipon, 2025). Причината е че той реутвърждава социалните и икономическите неравенства, провокирани и провокиращи определен тип несправедливости при употребата на автономни превозни средства чрез предзадаването на дистрибутивната справедливост като привидна компенсаторна справедливост.

Едно от основните етически предизвикателства при налагането на подобен тип компенсаторна справедливост възниква от факта, че нейното имплементиране само формално се реализира като правопрпорционално на претърпяната вреда от страна на безработните или потенциално безработните. Причината е че вредата има и нематериално, неподлежащо на финансови компенсации измерение, а именно – загубата на т. нар. евристика на жизнените ценности (Sütfeld et al., 2017: 122), която се явява в резултат от свеждането на идеята за смислен човешки контрол на автономните системи

до излишъка/дефицита на икономически капитал. Нещо повече, въвеждането на универсалния базов доход, свързан с употребата на ИИ като форма на символно насилие води до дискредитирането на самата идея за смислен контрол като основаваща се на „философия на контрола“ (Santoni de Sio, et al., 2023: 593), индуцирайки свеждането ѝ до теория за контрола.

Съответно, ефектът от символното насилие, наложено чрез въвеждането на подобен базов доход се открива във факта, че той предзадава „контролът върху наративите на нашето бъдеще, определено от ИИ“ да бъде „желан“ от най-уязвимите (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557). Така те приемат да бъдат компенсирани за загубата на смисъла на своето съществуване от същите тези институции, които са им причинили въпросната загуба; респективно – възниква рискът не потребностите на хората да определят създаването на работни места, а новите работни места да изискват „сздаването“ на хора с необходимите квалификации.

## БЕЛЕЖКИ

[1] Една от водещите прогнози гласи, че автономните превозни средства ще заменят много от работните места в рамките на пет до десет години, както и че ще се наложи цели бизнес сектори да бъдат изцяло трансформирани в следващите петнадесет години (Golemon, Allhoff and Broy, 2022: 320, Note 33).

[2] Пример за полуавтономен камион е т.нар. Фрайтлайнър Инспирейшън (Freightliner Inspiration), който започва да оперира с ограничен достъп още през 2015 г. Срв. Dubljević and Bauer, 2022: 305.

[3] Дебатите относно концептуализацията на смисления човешки контрол на автономните системи се свързват с появата и употребата на т.нар. смъртоносни автономни оръжия (lethal autonomous weapons systems) (LAWS) (Docherty, 2015), доколкото употребата на оръжия, които причиняват смърт без човешка намеса поражда очевидни етически предизвикателства (Robbins, 2024: 1377). Съответно, философските дебати (Bostrom, 2014; Russel, 2019) имат за цел да прояснят въпроса как като общество бихме могли да контролираме развитието на ИИ така, че то да не бъде самоцелно, както и дали изобщо обществото може да контролира развитието на иновациите по начин, който да не противоречи на дългосрочните ни социални интереси (Santoni de Sio, et al., 2023: 592).

[4] Въвеждането на универсален базов доход има за цел да се превърне в политическо „средство“ (Arnore, Barnes and Landers, 2019: 10) за подобряване на икономическото благосъстояние на хората. Основанията за неговото прилагане варират от аргументите, свързани с гарантирането на социална справедливост, индивидуални свободи и

финансова сигурност (Colson, 2017; Klein et al., 2019) до тези, обуславящи оптимистичните прогнози, че така ще бъде „насърчена“ заетостта и доходите на глава от населението (Hanauer, 2019; Hanauer, 2019a). Най-общо казано, подходите за усвояването на универсалния базов доход могат да бъдат сведени до три основни типа, а именно – редистрибутивен (redistributive), който осигурява финансирането на въпросния доход чрез „данъците върху спечелен доход/натрупана печалба“; дистрибутивен (distributive), гарантиран чрез „перспективни, значими кредитни проекти за увеличаващ се растеж, които се очаква да се получат в резултат от по-широкоспектърната дистрибуция на капиталови активи, както и от бъдещия капиталов приход“ (Hall et al., 2019: 4481) и „смесен“ подход, основаващ се на „комбинация“ от двата подхода (Ibid.).

[5] Не на последно място е важно да се отбележи, че призивите за въвеждане на универсален базов доход не идват от граждански организации, които традиционно се свързват с промовирането на каузи, отнасящи се до подобряване на социалното благоденствие (Jarow, 2023), а от т.нар. елити, печелещи от ИИ, които включват хора като Мъск и Сам Алтман (Open AI) (Shead, 2021; Crumley, 2024).

[6] Символното насилие „се конституира чрез актове на познание и погрешно разпознаване (misrecognition), които лежат „отвъд“ или „под“ контрола на съзнанието и волята“ (Bourdieu and Wacquant, 1992: 172). На свой ред, екстраполирането му по отношение на т. нар. дигитален разлом (digital divide) представя механизмите, чрез които практиките за събиране, обработване и произвеждане на данни „създават нови форми на колониализъм, репродуцирайки съществуващите властови структури чрез символни средства“ (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557).

[7] Още през 2016 г. Мъск прави следното изявление: “Реално съществува голям шанс да приключим с универсален базов доход, или нещо подобно, поради автоматизацията. Не съм сигурен какво още може да се направи. Мисля си, че това трябва да се случи. Хората ще имат време да вършат други неща, по-сложни неща, по-интересни неща. Със сигурност ще имат много повече свободно време“ (Musk, 2016). През 2024 г. прогнозата му става далеч по-радикална: „Според един оптимистичен сценарий, вероятно никой от нас няма да има работа. Ще има висок универсален доход. Няма да има липса на стоки и услуги. Въпросът ще бъде единствено този за смисъла. Ако компютрите, както и роботите могат да правят всичко по-добре от нас, има ли животът ни смисъл? Смятам, че може би именно тук е ролята на хората – в начина, по който те могат да дадат смисъл на ИИ“ (Musk, 2024).

[8] Бъдещите проекти за заетост трябва да бъдат оценявани от позициите на вече споменатия смислен човешки контрол за регулация на автономните превозни средства, чиято цел е реализирането на жизнената евристика на засегнатите страни (Sütfeld et al., 2017: 122). Това означава, че „на хората трябва да им бъде позволено да имат смислен, значим живот“ чрез прилагането на принципа „Оценявай ценното!“ (Golemon, Allhoff and Broy, 2022: 326, 327).

[9] Прилагането на универсалния базов доход се разглежда в рамките на т.нар. бинарна икономика (binary economics), която не е „подробно коментирана в настоящите водещи икономически изследвания“, обуславяйки налагането на т.нар. инклузивен капитализъм (inclusive capitalism) (Hall et al., 2019: 4481). Бинарната икономика предполага, първо,



че “капиталът, а не трудът извършва повечето от допълнителната работа, създавайки повечето от допълнителното богатство и второ, че притежанието на капитала може да допринесе за дистрибуирането на много повече доходи, отколкото това може да бъде постигнато само чрез раздаването на заплати” (Ibid.).

[10] Изследванията показват, че въвеждането на универсален базов доход не е достатъчно функционално решение на проблемите, предизвикани от загубата на работа заради внедряването на технологиите на ИИ (Ropek, 2024; Bélisle-Pipon, 2025: 1488557). Например, проучване реализирано от Open Research (2024) между 2020 и 2023 г. показва как раздадените 1000 долара на месец на 1000 души с ниски доходи им помагат да покрият разходите си от първа необходимост, но не води до „съществени подобрения по отношение на качеството на заетостта, образованието и здравеопазването“ (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557).

[11] Утилитарната легитимация (utilitarian justification) не може да бъде приета безрезервно, доколкото универсалният базов доход не би могъл да „редуцира по-големите икономически ефекти на ИИ върху работната ръка“ в дългосрочна перспектива (Bélisle-Pipon, 2025: 1488557).

[12] Неслучайно тези, които апелират за въвеждането на универсален базов доход печелят най-много от индустрията на ИИ (Ibid.). Относно аргументите в подкрепа на тезата, че подобни апели представят стратегия на определени елити за предварително застраховане срещу рисковете и негативните ефекти от нарастващата употреба на технологиите на ИИ (Sadowski, 2016), срв. Bélisle-Pipon, 2025: 1488557.

[13] Според прогнозите на Глобалния Институт Маккинзи тези професии са не по-малко застрашени от нарастващата автоматизация на услугите, доколкото работни позиции, свързани със „силно предвидима физическа дейност“ като приготвянето на храна, логистични задачи, отнасящи се до нейното транспортиране и др. е „много вероятно да бъдат автоматизирани с помощта на съществуващите технологични възможности“ (McKinsey Global Institute, 2017). Нещо повече, увеличава се вероятността промените в пазара на труда, причинени от ИИ и автоматизираните технологии „да продължават да нарастват, тъй като техните възможности се подобряват и цените намаляват“ (Hall et al., 2019: 4481).

[14] В този контекст е важно да отбележим, че създаването на нови професии не означава по необходимост, че няма да бъдат застрашени и съществуващите професии в сфери, които са доминирани от проектите за разработване и употреба на автономните превозни средства (Bin-Nun, Adams and Gerlach, 2018: 33; Dubljević and Bauer, 2022: 304).

## ЛИТЕРАТУРА

**Arnore, W.J., Barnes, P. and R. M. Landers.** (2019). *Assured Income*. Washington, National Academy of Social Insurance.

**Behrendt, F. and M. Sheller** (2024). “Mobility Data Justice.” – In: *Mobilities*, (19), 1, 151-169. <https://doi.org/10.1080/17450101.2023.2200148>.

**Bélisle-Pipon, J.-C.** (2024). “Why We Need to Be Careful with LLMs in Medicine. – In: *Front. Med.*, (11), 1495582. <https://doi.org/10.3389/fmed.2024.1495582>.

**Bélisle-Pipon, J.-C.** (2025). “AI, Universal Basic Income, and Power: Symbolic Violence in the Tech Elite’s Narrative.”. In: *Front. Artif. Intell.*, (8), 1488457. <https://doi.org/10.3389/frai.2025.1488457>.

**Bin-Nun, A. Adams A. and J. Gerlach** (2018). America’s Workforce and the Self-Driving Future: Realizing Productivity Gains and Spurring Economic Growth. –In: *SAFE (Securing America’s Future Energy)*. Available at: <https://avworkforce.secureenergy.org/wp-content/uploads/2018/06/Americas-Workforce-and-the-Self-Driving-Future-Realizing-Productivity-Gains-and-Spurring-Economic-Growth.pdf>. [Accessed 28.10.2025]

**Bostrom, N.** (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press.

**Bourdieu, P.** (1987). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge MA, Harvard University Press.

**Bourdieu, P.** (1993). *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

**Bourdieu, P., J. L. D. Wacquant** (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. University of Chicago Press. Available at: <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/I/bo3649674.html>. [Accessed 29.10.2025]

**Colson, T.** (2017). The Economist behind Universal Basic Income: Give All Citizens UBI to Help Combat a ‘Neofascist Wave of Populism’. – In: *Bus. Insid.* Available at: <https://www.businessinsider.com/free-money-universal-basic-income-guy-standing-economist-neofascism-populism-brexit-2017-1>. [Accessed 28.10.2025]

**Crumley, B.** (2024). Silicon Valley Libertarians Ponder Universal Basic Income as AI Wipes Out Jobs. – In: *Inc.Com.* Available at: <https://www.inc.com/bruce-crumley/siliconvalley-libertarians-ponder-universal-basic-income.html>. [Accessed 21.08.2025]

**Docherty, B. L.** (2015). Mind the Gap: The Lack of Accountability for Killer Robots. Available at: <https://www.hrw.org/report/2015/04/09/mind-gap/lack-accountability-killer-robots>. [Accessed 28.10.2025]

**Dubljević, V. and W. A. Bauer** (2022). Autonomous Vehicles and the Basic Structure of Society. – In: *Autonomous Vehicle Ethics: The Trolley Problem and Beyond*. New York, Oxford University Press, pp. 295-315.

**Golemon, L., Allhoff, F. and T. J. Broy.** (2022). Supply Chains, Work Alternatives, and Autonomous Vehicles. – In: *Autonomous Vehicle Ethics: The Trolley Problem and Beyond*. New York, Oxford University Press, pp. 316-336.

- Hall, R. P., Ashford, R., Ashford, N. A. et al.** (2019). “Universal Basic Income and Inclusive Capitalism. Consequences for Sustainability.” – In: *Sustainability*, (11), 16, 4481. <https://doi.org/10.3390/su11164481>.
- Hanauer, N.** (2019). *Beware, Fellow Plutocrats, the Pitchforks Are Coming*. TEDSalon NY 2014. Available at: [https://www.ted.com/talks/nick\\_hanauer\\_beware\\_fellow\\_plutocrats\\_the\\_pitchforks\\_are\\_coming/discussion#t-37798](https://www.ted.com/talks/nick_hanauer_beware_fellow_plutocrats_the_pitchforks_are_coming/discussion#t-37798). [Accessed 28.10.2025]
- Hanauer, N.** (2019a). *Pitchfork Economics: A Podcasts with Nick Hanauer*. Available at: <http://www.pitchforkeconomics.com/lp/> [Accessed 30.10.2025]
- Harari, Y.** (2018). *Lessons for the 21st Century*. New York, Spiegel and Grau.
- Jarow, O.** (2023). *Basic Income Is Less Radical Than You Think*. – In: *Vox*. Available at: <https://www.vox.com/futureperfect/2023/10/13/23914745/basic-income-radical-economy-poverty-capitalism-taxes>. [Accessed 12.08.2025]
- Klein, Mays, J. and T. Dunlop.** (2019). *Implementing a Basic Income in Australia, Pathways Forward*. Cham, Palgrave Macmillan.
- McKinsey Global Institute** (2017). *A Future that Works: Automation, Employment, and Productivity*. New York, McKinsey & Company.
- Mecacci, G. and F. Santoni de Sio** (2020). “Meaningful Human Control as Reason-Responsiveness: The Case of Dual-Mode Vehicles.” – In: *Ethics and Information Technology*, (22), 103–115. <https://doi.org/10.1007/s10676-019-09519-w>.
- Musk, E.** (2016). *Robots Will Take Your Jobs, Government Will Have to Pay Your Wage* –In: *CNBC*. Available at: <https://www.cnbc.com/2016/11/04/elon-musk-robots-will-take-your-jobs-government-will-have-to-pay-your-wage.html>. [Accessed 28.10.2025]
- Musk E.** (2024). *Vivatch 2024*. – In: *Tech and Co*. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=z2XRnJiyZQI>. [Accessed 28.10.2025]
- Parijs, P.V. and Y. Vanderborght.** (2017). *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Ragneda, M.** (2020). *Enhancing Digital Equity: Connecting the Digital Underclass*. Cham, Palgrave Macmillan.
- Robbins, S.** (2024). “The Many Meanings of Meaningful Human Control. AI and Ethics.” – In: *AI and Ethics*, (4), 1377-1388. <https://doi.org/10.1007/s43681-023-00320-6>.
- Ropek, L.** (2024). *Sam Altman-funded Study Finds UBI Won't Save Us From AI*. – In: *Gizmodo*. Available at: <https://gizmodo.com/sam-altman-funded-study-finds-ubi-wont-save-us-from-ai-2000477409> [Accessed 15.09.2025]

**Rubin, C. M.** (2024). Can Universal Basic Income Save Us from the Destabilization of AI and Automation? – In: *Forbes*. Available at: <https://www.forbes.com/sites/cathyrubin/2024/07/17/can-universal-basic-income-save-us-from-the-destabilization-of-aiand-automation/> [Accessed 12.10.2025]

**Russel, S.** (2019). *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*. Vikings.

**Sadowski, J.** (2016). Why Silicon Valley Is Embracing Universal Basic Income. – In: *The Guardian*. Available at: <https://www.theguardian.com/technology/2016/jun/22/silicon-valley-universal-basic-income-y-combinator>. [Accessed 19.10.2025]

**Santoni de Sio, F. and J. van den Hoven** (2018). “Meaningful Human Control Over Autonomous Systems: A Philosophical Account.” – In: *Front. Robot. AI*, (5), 15. <https://doi.org/10.3389/frobt.2018.00015>.

**Santoni de Sio, F., Mecacci, G., Calvert S. et al.** (2023). “Realising Meaningful Human Control Over Automated Driving Systems: A Multidisciplinary Approach.” – In: *Minds and Machines*, (33), 587–611. <https://doi.org/10.1007/s11023-022-09608-8>.

**Shed, S.** (2021). Silicon Valley Leaders Think A.I. Will One Day Fund Free Cash

Handouts. But Experts Aren’t Convinced. – In: *CNBC*. Available at: <https://www.cnbc.com/2021/03/30/openai-ceo-sam-altman-says-ai-could-pay-for-ubi-experts-disagree.html> [Accessed 29.10.2025]

**Sütfeld, L. R., Gast, R., König, P. et al.** (2017). “Using Virtual Reality to Assess Ethical Decisions in Road Traffic Scenarios: Applicability of Value-of-Life-Based Models and Influences of Time Pressure.” – In: *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, (11), 122. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2009.01.003>.: 10.3389/fnbeh.2017.00122.

**Victor, G., Barbu, A. and J.-C. Bélisle-Pipon** (2024). Moral Values in Medical AI: A Scoping Review. <https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-4391239/v1>. [Accessed 28.10.2025]

**ХОРИЗОНТАЛНАТА ДЪРЖАВНА ДЕМОГРАФСКА ПОЛИТИКА В  
БЪЛГАРИЯ: ЕТИЧЕСКИ АСПЕКТИ НА ИНСТИТУЦИОНАЛНОТО И  
МЕЖДУИНСТИТУЦИОНАЛНО ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И СЪТРУДНИЧЕСТВО  
ПРИ НЕЙНОТО РЕАЛИЗИРАНЕ**

ЕМИЛИЯ ВОЙНОВА

*Независим изследовател, България*

e.e.voynova@gmail.com

**THE HORIZONTAL STATE DEMOGRAPHIC POLICY IN BULGARIA: ETHICAL  
ASPECTS OF INSTITUTIONAL AND INTER-INSTITUTIONAL INTERACTION  
AND COOPERATION IN ITS IMPLEMENTATION**

EMILIYA VOYNOVA

*Independent Researcher, Bulgaria*

**Abstract**

This article outlines the model of Bulgaria's current state demographic policy, grounded in the recognition of the need for a sociological, system-structural, activity-based and interdisciplinary scientific approach to managing demographic changes and processes. Emphasis is placed on the horizontal and diffuse character of demographic policy. The paper presents selected forms and levels of institutionalization of the horizontal demographic policy. To the extent that demographic policy and the interaction between institutions in the process of resolving demographic problems is not legally regulated, it is proposed to include ethics and morality with its powerful sanctioning functions in the implementation of policy. General criteria are operationalized for the analysis and evaluation of both the demographic and ethical dimensions of institutional activities and interactions, directed toward achieving the core objective of the national demographic strategy.

**Keywords:** horizontal demographic policy, social system, sociological structure, ethics, cooperation.

Демографските дисбаланси се превръщат в проблем на икономическата и макрофискалната стабилност, на устойчивостта на всички социални системи, на цялостното функциониране на обществената система. Те поставят на изпитание и внасят нови аспекти и в системата за национална сигурност на страната.

За голяма част от държавите – членки на Европейския съюз главното предизвикателство в демографски план е застаряването на населението при относително запазване на неговия брой чрез нетна миграция. Ситуацията в България е по-тежка. В продължение на десетилетия населението в България едновременно и застарява, и намалява с бързи темпове.

В условия на застаряване и намаляване на населението се засилва конкуренцията между държавите за привличане и задържане на население и работна сила на техните територии. Затова към трите основни фактора, които определят динамиката в броя на населението и характера на демографското развитие – **раждаемост, смъртност, миграции, се добавя четвърти напречен – качество на живота**. Това обстоятелство значително усложнява демографския анализ и провеждането на демографска политика. Новата ситуация изисква качествен преход от статистическа регистрация и наблюдения на тенденции към ефективното им управление. То може да бъде извършено на ниво дейности на институциите и на ниво човешки дейности.

Решаването на демографските проблеми *в дългосрочен план* изисква устойчиво мобилизиране на целия наличен ресурс и използване на всички налични инструменти на държавата. *В краткосрочен и средносрочен план* е необходимо по-добре да бъдат използвани идентифицираните възможности на т.нар. „демографски времеви прозорци”, в рамките на които *едновременно прилагане на свързани мерки в пакет може да доведе до реални резултати и подобрения*.

Бързото прилагане на *пакет с мерки* за забавяне на негативните демографски тенденции и за компенсиране на негативното въздействие на демографските промени във всички сектори на икономическия и социален живот е подход с голям резерв за справяне с демографските предизвикателства. Мерките са идентифицирани и са институционално адресирани. Засягат сектори и политики по отношение на: раждаемост, пазар на труда, пенсионно-осигурителна система, дългосрочни грижи, образование, здравеопазване, териториално разпределение на населението, поддържане и развитие на административен капацитет за управление на демографските промени и процеси, и за прилагане на хоризонтална интегрирана междусекторна и междуинституционална демографска политика.

### Хоризонталната демографска политика

Демографската политика не е тъждествена на науки като демография или статистика. Тя по-често е разбрана като система от нормативно регламентирани мерки на държавата, отразяващи възгледите и целите на публичната власт в областта на демографските явления и процеси, и тясно свързани с тях други области.

В случая демографската политика се възприема като управленски и административен подход, средство за идентифициране и изпълнение на комплексни управленски мерки за балансирано демографско развитие, за дългосрочно адаптиране на всички секторни системи и политики към демографските промени и предизвикателства с цел запазване на устойчивото развитие на страната.

В исторически план българската демографска политика е насърчителна, има пронаталистичен характер и е насочена към насърчаване на раждаемостта, намаляване на смъртността, а при определени обстоятелства – насърчаване на териториални премествания и заселвания. Тази политика е една от малкото, ако не единствената, която изначално се възприема като нещо *добро, принципно се подкрепя*, ползва се с *широко обществено доверие* и се посреща с *висока степен на обществено съгласие*. Свързано е с това, че традиционни ценности за българите са домът, родът, семейството, децата, двудетният семеен модел, грижата за възрастните и др. Това е предпоставката българската демографска политика да може да бъде открита и публична.

Българската държавна политика се развива в полето на *управленската сфера* от социологическата система и структура на обществото. Известно е, че управлението на всяка система най-общо може да бъде организирано на вертикален и хоризонтален принцип. ***Българската демографска политика е управленски процес, организиран на хоризонтален принцип.*** Тя има хоризонтален характер, поради това че демографските процеси и демографската политика засягат цялата обществена система и целокупната структура на човешките дейности, т.е. всички дейности в обществото в сложната им взаимовръзка и взаимозависимости. Хоризонталният характер на демографските промени и процеси могат да бъдат илюстрирани с пример от областта на орнитологията. Преди няколко години орнитолози коментираха емпирична констатация, че процесите на обезлюдяване в някои населени места и в селата са довели до намаляване на

популациите на лястовичките и врабчетата в България. Няма област, сектор или дейност, които да не са засегнати по някакъв начин от демографския срив в България.

### **Управление на демографските промени и процеси**

В публичния дискурс демографията и демографските проблеми се отъждествяват най-вече с раждаемостта и с броя на родените бебета. А раждаемостта е само малка част от широката и обхватна демографска тема.

*Разумното демографско управление е не просто управление на броя на населението, а е сложно управление на качеството на живота.* Непродуктивно е управление, което е основано на разбирането, че решението на трайното намаляване на броя на населението в България е просто увеличаване на този брой. В такъв смисъл ще бъде подвеждащо да се разчита на демографски ползи и демографски дивиденди от стихийни и случайни бежански вълни, породени от войни, климатични промени или бедност, но така също и да се стимулира раждане на по-голям брой деца, безотносително към осигуряването на добро качество на техния живот. Управлението на демографските процеси и промени засяга структурата на обществената система, всички компоненти и елементи на тази структура.

### **Българският модел на демографска политика**

Интересен въпрос беше зададен в социалната платформа spodeli.net с водещо заглавие *Искам да уча Демография: „Здравейте. Напоследък се заинтересувах от тази специалност. Проблемът е, че не намирам никаква информация, свързана с нея в интернет. Та реших да попитам вас. Ако някой знае къде мога да уча нещо свързано с тази област, моля да ме посъветвате. Също така нямам никаква представа колко пари се изкарват от това, има ли бъдеще в тази област, заслужава ли си и изобщо как стоят нещата? Много ще се радвам, ако някой ми разясни тези неща. Благодаря предварително“*. Последвалите съвети на добронамерени участници в публичния разговор са любопитни: изучавай статистика, математика, икономика, социология, най-общо социални науки, но с акцент на предложенията върху демографска статистика и математика с аргументацията, че след завършването добра професионална реализация и добро заплащане може да се търси в Националния статистически институт и в Евростат.



Горният публичен диалог отразява две истини:

Първата е, че в условията на трайни кризисни демографски промени и крайно негативни демографски тенденции и дисбаланси, които се отразяват пряко върху устойчивостта на социалната система и на структурите на тази система, обучението на кадри за концептуализирането, прилагането и развитието на демографската политика, за управление на демографските промени и процеси, е сведено до един предмет – демографска статистика в някои университети в България.

Втората е, че адекватна на съвременното развитие демографска политика може да бъде формулирана и структурирана с прилагането на интердисциплинарен научен подход, по-точно – *на интегриран трансдисциплинарен, транснаучен подход*. Тук обаче успешното прилагане на подобен подход зависи от степента, пълнотата и характера на отразяване от различните науки в собствения им предмет на познание на обществените отношения, формирани и формиращи се *при тежки демографски дефицити*. Има се предвид необходимостта от обединяване на познавателната, евристичната и прогностичната сила на науки като: философия, етика, социология, социална психология, културология, социална антропология, демография, урбанистика, икономика, математика, статистика, лингвистика, информатика, кибернетика, футурология.

*Демографските процеси и демографската политика са свързани с цялостното функциониране на обществото и на обществената система.* Затова и демографската политика, етическата оценка на процеса по нейното институционализиране, на организацията на междуинституционалното взаимодействие и сътрудничество при нейното прилагане изискват включването на:

(1) Интердисциплинарен или транснаучен подход.

(2) Осмисляне и отразяване на обществените отношения и взаимодействия през призмата на българската концепция, теория и разбиране за *социологическата система и структура на обществото с нейните пет основни сфери – материално производство, духовно производство, възпроизводство на хората, комуникации и социално управление с присъщите им главни области и разновидности на главните области, както и на акумулираната социологическа система и структура на обществото на ниво човешки индивид/личност.*

От своя страна *главните области на основните сфери* се диференцират и съставят т.н. *разгърната социологическа структура на обществото* (Драганов, 1989: 27-28): в *материално производство* – икономическата система с множеството отрасли и подотрасли; в *духовно производство* – наука, изкуство, морал, право, политика, религия; във *възпроизводство на хора* – бит, здравеопазване, физкултура, образование, сексуален живот; в *комуникация* – език, печат, съобщения, радио, телевизия, транспорт; в *управление* – институции, закони, съдебна система, полиция, армия, административен апарат и др. (Ошавков, 1970: 22,35); (Ошавков: 1977: 128-134); (Михайлов, 1965); (Минков, 1999: 26-30); (Михайлов, 2010: 79-118) и др.

**(3) Дейностния подход** – като основен, системообразуващ и „единствено адекватен подход за научно възсъздаване на цялостната структура на обществото“ (Михайлов, 2010: 63-66), с аналитични интерпретации по отношение на полиструктурния характер на дейността, на *целокупната и всеобщата структура на човешката дейност*, осъществявани на две равнища – дейността на отделния човешки индивид и на обществената дейност (общо четири структурни образувания) (Николов, 1982: 5-8), с *присъщите им елементи: субект – обект; цел, средства, продукт или резултат; потребност, интерес* (Николов, 1982: 32-33; 42-43; 46, 52-54), *мотиви и мотивационен процес* (Николов, 1974: 98-111), включващ динамично-структурните зависимости между потребности, интереси, цели и *ценностната система* като важен компонент на груповото и общественото съзнание.

Съществува висока степен на съгласие и убеденост сред българските социолози за това, че социологическият системно структурен и дейностен подход, базиран на разбирането на човешките потребности, е надеждната основа за изучаване на обществото и на обществените отношения. Много са социолозите, допринесли за аргументирането, утвърждаването, допълването и развитието на този подход: Ж. Ошавков, В. Добриянов, Н. Генов, Н. Стефанов, Н. Яхиел, Ст. Михайлов, Л. Николов, М. Драганов, М. Минков, Ст. Дончев, Н. Тилкиджиев, М. Мирчев и др. По мнението на М. Драганов става дума за школа и теория, която „демонстрира структурен функционализъм от много висока класа“, сравнима с „някои големи теории на социологията на Запад, например на Парсънс и на Леви-Строс“ (Драганов, 1989: 26).

Българският модел на държавната хоризонтална междусекторна и междуинституционална демографска политика е построен върху основите на това най-високо постижение на българската социология – концепцията и теорията за системно структурния функционален и дейностен подход за разбиране и изучаване на обществото и обществените процеси – **социологическата структура на обществото и акумулираната социологическа структура на ниво човек и личност**. Това е дело на много поколения крупни български социолози, което съдържа изключителни евристични възможности, надхвърлящи конкретен исторически период.

Системно структурният функционален и дейностен подход със своя универсален характер е широко прилаган за изучаване и управление на сложни системи, състоящи се от взаимосвързани елементи и компоненти (подсистеми) – в обществознанието, инженерните науки, икономиката, индустрията, бизнеса, политиката, комуникациите, високите технологии, организациите и др. Възприемането на такъв подход позволява да се разбират по-добре взаимовръзките, структурата и функционирането на системите в тяхната цялост и същевременно подпомага процеса на взимането на адекватни управленски решения за разрешаване на съществуващи проблеми.

Моделът на българската демографска политика, основан върху системния подход, се оказва **очаквано устойчив** на всякакви опити да бъде съзнателно или неосъзнавано ерозиран и разрушаван, той оцелява в продължение на последните двадесет години. В този модел е закодиран и един друг, също толкова полезен и с големи евристични възможности – интердисциплинарния научен подход за отразяване и разбиране на обществото и на обществените процеси.

Българският всеобхватен и цялостен модел на демографска политика е високо оценен в международен план – от Фонда на ООН за населението, от Европейската комисия, от много държави във и извън Европейския съюз, но е непоследователно развиван и подобряван във времето.

### **Форми и нива на институционализация на демографската политика**

Формите на институционализация на демографската политика са разнообразни, Те са обективни, физически наблюдаеми и включват: създадени управленски, административни, ведомствени звена и структури чрез приети устройствени правилници

за организация на дейностите; разработени правила, норми и процедури за взаимодействие между институциите; кодекси, закони, подзаконови или административни актове, приети концепции, стратегии; приети секторни, национални или териториални програми; публикувани анализи, планове, отчети, документи; длъжностни характеристики и годишни индивидуални планове за работа; програми за обучения и др.

Институционализацията на демографската политика и етическите аспекти на взаимодействието между институциите могат да бъдат оценявани и анализирани на множество нива: езиково, управленско, на нивото на всяка от сферите от социологическата система и структурата на обществото, на национално и регионално, секторно, програмно, дейностно ниво. В този текст вниманието е насочено към *управленското ниво*.

### **Първо ниво на институционализация на демографската политика**

#### *Стратегически и оперативни документи*

Демографската политика *не е регламентирана със специален закон*. Поради това *не са предвидени законови санкции* за нейното изпълнение извън санкциите на морала. Своеобразна „мека“ форма на нормативно уреждане на нейното действие са стратегическите и оперативни документи, приемани с *решения и постановления на Министерския съвет или с вътрешноведомствени заповеди*. По такъв начин е уредено и действието на сложния *Механизъм за координиране на дейностите на институциите, мониторинг на изпълнението, планиране и отчитане на резултатите*.

България е първата държава – членка на Европейския съюз (оценена в международен план като добра практика), която има разработени и приети от Министерския съвет дългосрочни, комплексни стратегически документи в отговор на демографските предизвикателства: Национална стратегия за демографско развитие на Република България (2006 – 2020 г.); Актуализирана национална стратегия за демографско развитие на населението в Република България” (2012 – 2030 г.); Национална концепция за насърчаване на активния живот на възрастните хора в България (2012 – 2030 г.); Национална стратегия за активен живот на възрастните хора в България (2019 – 2030 г.). Освен експерти от Министерството на труда и социалната

политика (МТСП), принос за разработването на стратегическите демографски документи имат признати експерти от Фонда на ООН за населението и от Виенския демографски институт. Неизменно през годините е и сътрудничеството с експерти от институтите на БАН.

**Актуализираната национална стратегия за демографско развитие на населението в Република България” (2012 – 2030 г.) е може би най-комплексният и широко-обхванат консенсусен стратегически документ в България.**

Ключова особеност на българската демографска стратегия е това, че в условията на демографски преход от режим на нарастване на населението към режим на неговото намаляване и остаряване тя е изградена върху разбирането, че усилията следва да бъдат насочени не просто и не само към механично демографско възпроизводство, но и към развитие и постигане на *високо качество на човешкия капитал*. В този дух е разписана и основната стратегическа цел за периода 2012 – 2030 г.: *Забавяне на темповете на намаляване на броя на населението с тенденция за стабилизирането му в дългосрочен план и осигуряване на високо качество на човешкия капитал, включващ хората с тяхното здравословно състояние, образованост, квалификация, способности и умения*. Насоките за бъдещата работа са разписани в 5 стратегически приоритета, 12 оперативни направления и 87 мерки и задачи. За изпълнението на стратегията са ангажирани и включени 14 министерства, множество държавни агенции, НЗОК, НСИ, НСОРБ, БЧК, НПО, научни институти към БАН и др. Разработена е и действа *Система от показатели и индикатори за мониторинг* на изпълнението на стратегията на три нива – национална статистика, административна статистика, социологически и интердисциплинарни проучвания. *Ежегодните мониторингови отчети* за изпълнението на *ежегодните оперативни планове* предлагат изчерпателен анализ на тенденциите на демографското развитие и въздействието на демографските процеси върху социалните системи, предоставят информация за предприеманите мерки от институциите по изпълнение на стратегията, *съдържат анализ и адресират методически препоръки за последващи действия по направленията на стратегията и ангажираните институции*. Те са и съдържателната основа при осъществяване на взаимодействията на Република България в рамките на ЕС, ЕК, ООН, Съвета на Европа и др. Към министъра на труда и социалната политика функционира *междуведомствена работна група по демографските въпроси*,

която включва над 80 експерти от всички участващи в реализирането на демографската политика институции, структури и организации. Ежегодно със *заповед* на министъра на труда и социалната политика се актуализира нейният състав. През 2014 г. с *постановление на МС* е създаден *Национален съвет по демографска политика към МС* като консултативен орган за осъществяване на сътрудничество и координация между държавните органи и институции, органите на местното самоуправление и неправителствени организации, регистрирани в обществена полза, при разработването, планирането, програмирането, идентифицирането на ресурсното осигуряване, наблюдението и оценката на изпълнението на държавната интегрирана хоризонтална междусекторна и междуинституционална демографска политика.

В изградения *административен координационен механизъм* ръководната роля е делегирана на министъра на труда и социалната политика, който организира и координира дейността по анализиране, оценяване и прогнозиране на демографските процеси, осъществява мониторинг и контрол, отчита пред МС изпълнението на демографската политика – чрез подчинената му *специализирана Дирекция за провеждане на демографската политика*. От 2005 г. (годината на нейното създаване) до 2025 г., при честата смяна на политическите управленски екипи *специализираната Дирекция* е трансформирана и като административна обособеност, и като наименование, и като функции, и като численост средно на всеки две години. *Към 2025 г. административните служители с делегирани отговорности* са 3-ма и са част от отдел, изпълняващ и други, несвързани пряко с демографската политика функции, а в действителност са организирани като *сектор в отдел с несвързани функции*. Това е най-ниското административно ниво в структурата на държавната администрация. На практика методическите функции за провеждане на демографската политика в държавата в голяма степен са редуцирани, затруднени, с риск за приключване.

За обучение на централната, областната и общинската администрация, както и на всички други заинтересовани институции, под методическото ръководство на специализираната структура за демографска политика има издадени 2 наръчника, 4 специализирани сборника и книги, множество брошури и информационни материали; проведени са голям брой обучителни семинари, конференции, кръгли маси, лекционни обучения, участия и присъствени консултации по време на управленски, научни и бизнес

форуми, заседания на регионални съвети за развитие; изготвени са указания с насоки за действия на институциите в областта на демографската политика. Стратегическите и оперативни документи, както и някои от печатните издания за провеждане на демографската политика са публични и са достъпни на официалния сайт на МТСП.

### **Второ ниво на институционализация на демографската политика - езиково**

*Понятийна, предметно-терминологична институционализация на ниво Език*

По силата на своята същност и функции като комуникационно средство езикът е един от всеобщите интегратори на обществото, на неговата социологическа система (Михайлов, 2010: 92).

Познаването на двата сложни езика – на науката демография, но и на управленския и административен език (действащото законодателство и административна практика) са своеобразните интегриращи фактори за институциите и екипите, осъществяващи демографската политика на всички нива. С оглед на усвояване от отговорните институции на демографския език към стратегията има разработен *речник* с описание на понятията и наблюдаваните индикатори. Но има публични прояви на институционално и управленско ниво, които разкриват дълбоко непознаване на сложната демографска и административна терминология. Това създава условия за подвеждане на общественото мнение, погрешно насочване на управленската практика, за формиране на обществено недоверие към официалните институции, отговорни за управлението на демографските промени и процеси.

### **Трето ниво на институционализация на демографската политика**

*Институционализация на демографската политика на ниво законодателна, изпълнителна, съдебна и медийна власт*

#### **ЗАКОНОДАТЕЛНА ВЛАСТ**

На ниво 51-во Народно събрание е създадена *Комисия по демографската политика, децата и семейството*.

#### **ИЗПЪЛНИТЕЛНА ВЛАСТ**

На ниво **Министерски съвет** съществуват **3 консултативни съвета с демографски функции**: Национален съвет по демографска политика (за всички структури на населението); Национален съвет по равнопоставеността на жените и мъжете (за структурата на населението по пол); Национален съвет за сътрудничество по етническите и интеграционните въпроси (за структурата на населението по етнос). При такова механично институционално разделяне на съдържателно и системно свързани функции при делегирането на права на *различни консултативни съвети* не са подготвени правила за взаимодействие между тях.

На ниво **министерства**, чиито дейности и функции са регламентирани в устройствените им правилници заедно с подчинените им структури – държавни и изпълнителни агенции, главни дирекции, дирекции, отдели, сектори, създадени по смисъла на Закона за администрацията, институционализацията на демографската политика има следния вид:

Водещата методическа, координационна, мониторингова и отчетна функция по изпълнение и развитие на демографската политика е разпоредена на **Министерството на труда и социалната политика**. Това е отразено в УПМТСП.

**През 2025 г. в МТСП функции за провеждане на демографската политика изпълняват две дирекции:**

- Дирекция „Жизнено равнище, **демографска политика** и социални инвестиции“ с 2 основни функции, различни от собствено демографската – за определяне размера на минималната работна заплата и на линията на бедност, и за развитие на социалното предприемачество.

- Дирекция „Политика за хората с увреждания, **равни възможности** (на жените и мъжете) и социални помощи“ с основна функция, различна от собствено демографската – социално подпомагане.

Механичното институционално разделяне на съдържателно свързани демографски функции и административното подчиняване на националната хоризонтална демографска политика на секторни политики е предпоставка за нарушаване на нормалното развитие както на демографската, така и на секторните политики.

В някои министерства също има обособени административни структури с функции, свързани с изпълнението на целите на демографската политика, – в МЗ (Център



за асистирана репродукция и Национален център по общественото здраве и анализи), в МРРБ (Главна дирекция „Гражданска регистрация и административно обслужване“), но във всички министерства анализът може да се извършва и на равнище приети и действащи програми, и/или на равнище дейности с демографски ефекти.

### **СЪДЕБНА ВЛАСТ**

На ниво **съд, прокуратура и следствие** няма създадени административни структури с демографски функции. Но дейностите на тези институции по прилагането на законите имат пряк демографски ефект. Бавенето на дела от висок обществен интерес, свързани например с домашно насилие, с убийства по пътищата, с допускане на несправедливост в процедурите и в процеса на взимане на окончателните съдебни решения, проблеми с непропорционалност на наказанията и санкциите, предизвикват общественото напрежение, неодобрение, недоволство и оказват пряко влияние върху семейните и общо върху социалните отношения.

### **МЕДИЙНА ВЛАСТ**

Хоризонталната демографска политика има изключително висок позитивен медиен и граждански имиджов потенциал. Но това се използва на моменти неетично – за постигане на лична обществена популярност, важност и значимост, често като контрапункт на общественото съгласие или за заблуждаващи и подвеждащи спекулации с демографската тема.

В медийното пространство демографските проблеми се представят предимно в сферата *възпроизводство на хора*, не и в сферата *управление*. Популяризира се и се дискутира статистическата информация за негативните демографски тенденции, но се negliжират предложенията за решения, развити в националните стратегически и оперативни документи на управленско ниво. Не се осъзнава и осмисля фактът, че в управленски план медиите са също мощен субект за влияние върху човешкото мислене и поведение чрез създаване и транслиране на поли-езикови модели за поведение, въздействащи върху ценностната система на хората от всички възрасти. Обект на демографско-етическите анализи на това ниво могат да бъдат отделни програми,

рубрики, предавания, видеоматериали, статии, текстове и съдържание на посланията с демографски ефекти.

Поради липсата на законова регламентация на демографската политика, изключително важно е да бъдат разкривани моралните аспекти на взимането на управленските решения *в условията на променящата се ценностна система на българите.*

Динамиката на времето и качеството на живота променят ценностната система и ценностната ориентация на *младите поколения*. Семейството вече е повече съжителство. Нараства броят на отложените във времето раждания на деца, на отказите от раждане на деца. Жените трудно намират партньори и избират самотното майчинство. Бърнаут синдромът е масово разпространен сред младите, на които не им остава време и желание да раждат и отглеждат деца. С пари вече трудно се купува раждаемост, особено сред по-високо образованите групи. При трайното намаляване на населението в младежка и в трудоспособна възраст се променя и отношението към индивидуалния принцип за набиране и солидарния принцип за разходване на средствата в големите социални фондове – пенсионния и здравния, управлявани от НОИ и НЗОК. Принципът на солидарността започва да се възприема и оценява като несправедлив. Тези и много други нови тенденции променят характера на обществените и семейни отношения, на демографската политика, на демографските програми, на тяхната етическа оценка.

Ключово е въвеждането на *обективни критерии* за анализи, еднакво приложими за оценка на собствено демографските аспекти на дейностите, но и за оценка на етическите аспекти на тези дейности. Става дума за приобщаването на морала с неговата санкционираща сила в регулаторния и управленския процес на демографските промени и процеси, в демографската политика.

Предложените тук (без да бъдат изчерпателни) **основни критерии** за оценка на етическите аспекти на институционализацията на демографската политика и взаимодействието между институциите включват: **обществено съгласие; политическа отговорност; прозрачност и публичност; равни възможности и равно третиране; непротиворечивост; професионализъм и компетентност; лидерство; лобизъм; защита на личните данни и на личното пространство в дигиталния свят.**

**Обществено съгласие** (обществена солидарност) е оценъчен критерий за наличие на защитен обществен интерес, наличие на обществен диалог и постигнато съгласие по прилагани мерки и програми; институционално сътрудничество по провежданата демографска политика; общоприети стандарти на дейности в съответствие с етическите принципи за добра администрация и добро управление; отсъствие на конфликт на интереси и др.

**Политическа отговорност** е критерий за оценка на политически, партийни, вътрешни партийно-групови и персонални дейности и решения, както и за техните последствия за демографското развитие. Политическият критерий за оценка на етическите аспекти на дейността е много важен поради две причини: първата е, че отмина времето на действие на принципа „една партия-една държава-една политика“; втората е, че в условията на плуралистична демокрация и многопартийна система не винаги политическите и партийните интерпретации, както и разбирането на демографската политика са непротиворечиви и единни.

**Прозрачност и публичност** е критерий за оценка на информационната страна и среда за публичен достъп до документи с демографски характер, до национална статистическа и административна информация, електронни регистри, електронни бази данни, анализи, обобщения, планове и отчети, прогнози и препоръки; авторски приноси. Критерият е свързан с етически принципи и норми като честност, правдивост, откровеност, отказ от преувеличаване, отказ от манипулация, отказ от измама, отказ от лъжа, отказ от скриване на информация и др.

**Равни възможности и равно третиране** е критерий за оценка на равен достъп до институции, социална и комуникационна инфраструктура, ресурси, пазари, програми, услуги, правосъдие, недопускане на дискриминация и неравно третиране по признаците пол, възраст, образование, здравен статус или увреждания, етническа принадлежност, религиозна ориентация, социален, вкл. трудов статус. Критерият е пряко свързан с такива етически принципи като справедливост; уважение към другите, към техните права и тяхното достойнство; уважение на ценностите и автономността на личността; свобода на личен избор; равно и безпристрастно отношение към всеки.

**Непротиворечивост** е критерий за оценка на взаимодействието между институциите при прилагане и постигане на целите на демографската политика: между

компонентите на демографската стратегия и политика; между секторните политики; предприеманите дейности; прилаганите мерки; съдържанието и последствията на взиманите политически и управленски решения. Критерият има връзка с критерия *професионализъм*.

**Професионализъм** е критерий за оценка на управленската подготвеност, грамотност и компетентност за формиране и прилагане на демографската политика - на институционално, политическо, организационно, административно, колективно, екипно и на персонално ниво. Критерият има връзка с такива етически принципи като поддържане на високо равнище на знание за демографските процеси, за техните социални и икономически последствия; изграждане на навици за придобиване и допълване на знание за демографските тенденции и възможните решения на демографските проблеми; признаване на рамките, ограниченията и лимитите на персоналната професионална подготовка и дейност; поддържане на компетентност, грамотност и обогатяване на знанията на кадрите – участници в изпълнението и развитието на демографската политика.

**Лидерство** е критерий за оценка на ръководното поведение и авторитет, на модела на поведение на ръководителя при взимане или налагане на решения, при съгласуване на различни интереси за постигане на основната цел на демографската политика във взаимодействие с останалите участници в управлението на демографските промени и процеси. То може да бъде формализирано (институционално или служебно/длъжностно) и неформално (личностно/харизматично). Според стила на налагане на водещата роля лидерството би могло да бъде оценявано и като: автократично, бюрократично, партньорско, демократично, делегиращо, адаптиращо или друго, в зависимост от предпочитани или избрани теоретични или практически основания за операционализация на понятието и на явлението.

**Лобизъм** е критерий за оценка на външно или вътрешно за институциите влияние върху взимането на решения, върху функционирането на институциите, стартирането или финансирането на програми и дейности в полето на демографската политика. Лобизмът може да бъде външен или вътрешен за институциите; групов или личностен; в полза или във вреда на обществен интерес (общественото съгласие); в полза или във вреда на постигането на целите и задачите на демографската политика.

**Защита на личните данни и на личното пространство в дигиталния свят** е критерий свързан с етически принципи като: конфиденциалност, запазване на тайната на личната информация и на личните данни; санкциониране на злоупотреби с лични данни.

Хоризонталният характер на демографската политика при *липсата на законова институционална и междуинституционална функционална регламентация* влиза в конфликт с конституционно защитената независимост на четирите власти (законодателна, изпълнителна, съдебна, медийна), с вертикалния и йерархизиран начин на организиране на цялостния управленски процес в държавата, вкл. и на управлението на самата демографска политика. До голяма степен това се дължи и на неразбиране, и на трудно приемане на ментално ниво на хоризонталния, дифузен и тотален характер на демографската политика.

Етическата оценка на дейността на институциите и на взаимодействието между тях в процеса на прилагане на хоризонталната демографска политика чрез използване на гореописаните критерии разкрива картина на възпроизвеждащи се неблагоприятия, социални напрежения, застой в развитието на демографската политика и в компенсирането на демографските дисбаланси, застой и дори деградация в развитието на институциите. Тези процеси могат да бъдат предмет на допълнителни изследвания с по-висока степен на конкретика.

Но най-общо могат да се посочат някои примери: неприемането и задържането (понякога с десетилетия) от Народното събрание на стратегически документи и проекти на нормативни актове, изготвени от изпълнителната власт, заложили и описани в демографската стратегия и в оперативните документи за нейното изпълнение, с пряк ефект върху демографските процеси, като: самата демографска стратегия, Закона за равнопоставеността на жените и мъжете, Закона за доброволчеството и др. или неотразяването в Закона за нормативните актове на ключова мярка от стратегията – въвеждане на демографска оценка на въздействието на всеки нов проект на нормативен акт и на всеки проект за изменение и допълнение на стар нормативен акт (която би била и най-ефективната и най-евтината мярка в демографската политика) и др. Истинската мотивация на подобни решения и поведение остава скрита за широката общественост и е в дисхармония с *общественото съгласие* за провеждане на *открита и публична*

демографска политика. В случая критериите за оценка на управленските решения са едновременно два – *обществено съгласие* и *публичност*.

На по-ниски нива, например при анализ и оценка на приети и действащи програми с демографски ефекти, при прилагане на критерия *равни възможности и равно третиране* могат да се появят въпроси от етически характер, свързани с различния размер на финансовата помощ за родените деца в зависимост от поредността на тяхното раждане (първо, второ, трето и следващо по ред на раждане) по смисъла на Закона за семейните помощи за деца, Правилника за неговото приложение и Закона за Държавния бюджет. Могат да възникнат много въпроси от етически характер и при прилагането на този критерий към действащи програми с демографски ефекти, но с лимитирано и недостатъчно финансиране за включване на всички нуждаещи се от държавна подкрепа.

При прилагане на критерия *непротиворечивост* биха могли да възникнат въпроси от етически характер, свързани с едновременно действие на противоречиви по своята цел демографски програми – програмата (парични обезщетения) за най-продължителния платен отпуск за бременност, раждане и отглеждане на дете до двегодишна възраст по силата на Кодекса за социално осигуряване във връзка със Закона за бюджета на държавното обществено осигуряване и Закона за Държавния бюджет, и програмата за предоставяне на финансови стимули и средства за ранното завръщане на майките на пазара на труда. Въпроси от етически характер възникват и при въвеждането на задължително предучилищно образование в годината на навършване на 4-годишна възраст на детето по смисъла на Закона за предучилищното и училищното образование при фрапираща невъзможност на държавата и на общините да осигурят условия за пълен обхват на децата в детските градини и групите за предучилищно образование. Особено остро е това несъответствие в столицата, където е съсредоточено около 20% от населението на България.

При прилагане на критерия *публичност* могат да се установят много „бели петна“ по отношение на обезпечеността на демографската политика със статистическа и публично достъпна информация. Това се отнася до непълноти или неподдържане на административна статистика, до непубликуване на данни за ражданията на български деца в чужбина, до предоставяне на статистическа информация за семействата през десет

годишни периоди (при официални преброявания), до трудности при набиране на пълна и надеждна информация за миграциите, особено за външната миграция и др.

Важно е да се посочи, че описаните по-горе девет критерия за оценка на етическите аспекти на взаимодействието между институциите за реализиране на демографската политика могат да се прилагат и поединично, и заедно. Във втория случай анализите биха били по богати на съдържание, но възниква проблем с идентификация на водещия критерий или на водещите критерии, както и с обработката, обобщаването и анализирането на подобна информация.

Критериите могат да бъдат приложени за анализ на дейности с демографски ефекти и на ниво функциониране на т.н. автономни институции и структури като НОИ, НЗОК, НСИ, БАН и др.

В заключение, при всичките икономически, политически, социални кризи и промени за последните двадесет години, при negliжирането му в определени времеви периоди, българският модел за провеждане на демографска политика демонстрира своята висока устойчивост до степен да може да функционира и самостоятелно, и инерционно.

Този модел се нуждае от по-нататъшно развитие. Изборът на верни управленски решения е предопределен от степента на разбирането и използването на нови, иновативни методи и подходи за изучаване, проектиране, моделиране, анализиране, прогнозиране на сложните, зависими от множество фактори демографски процеси, от готовността да бъде възприета нова визия за институционализация на хоризонталната демографска политика.

## ЛИТЕРАТУРА

**Атанасов, Ат.** и колектив (2005). *Национална стратегия за демографското развитие на Република България (2006 - 2020 г.)*. София: Изд. на БАН.

**Добриянов, В.** (1968). „Предмет и структура на социологията“, *Социологически изследвания*, 1.

**Добриянов, В., Генов, Н.** (1982). „Методологически проблеми на теоретичното социологическо изследване на структурата и развитието на обществото“, в *Обществото – структура и развитие*. София: Изд. на БАН, 11-34.

Добриянов, В., Генов, Н. (1982). „Социологически поглед към структурата на развитието на обществото“, в *Обществото – структура и развитие*. София: Изд. на БАН, 254-273.

Дончев, Ст. „Опит за построяване на социологически модел на обществената система“, в *Обществото – структура и развитие*. София: Изд. на БАН, 86-101.

Драганов, М. (1989). *Начин на живот и обществена психика*. София: Наука и изкуство.  
Минков, М. (1982). „Социологическата структура и нейното операционализиране“, в *Обществото – структура и развитие*. София: Изд. на БАН, 59-76.

Минков, М. (1999). *Демография*. София: Албатрос.

Мирчев, М. (2011). *Социологическата система и социалната активност. Обществена промяна и саморазвитие*. 2. прераб. и доп. изд. София: М-8-М.

Михайлов, Ст. (1965). „Обществото като социологическа система“, *Изв. на Института по философия*, т. XI.

Михайлов, Ст. (2010). *Социологическа система*. София: М8М.

Николов Л., (1974). *Мотиви на поведение и социални структури*. София: Наука и изкуство.

Николов, Л. (1982). *Структурите на човешката дейност*. София: Партиздат.

Неделчева, Т., Цацов, Д. (2021). *Екзистенциална история на социологията в България (от 50-те до края на 60-те години на XX в.)*. София: Авангард Прима.

Ошавков, Ж. (1970). *Социологията като наука*. София: Наука и изкуство.

Ошавков, Ж. (1977). „Методологическа основа на класификатора в тезауруса за социологическа информация“, *Социологически проблеми*, 5, 128-134.

Петев, Т. (1982). „Възпроизводството на социалните потребности като вътрешен механизъм на общественото самоуправление“, в *Обществото – структура и развитие*. София: Изд. на БАН, 128-142.

Тилкиджиев, Н. (1979). *Обществото като социологическа система и социалните съвкупности*. София, дисертация, COBISS-ID: 1253316068.

**Национална стратегия за демографско развитие на Република България (2006 – 2020 г.),** приета с Решение на Министерския съвет № 625 от 22.08.2006 г.; годишни планове и годишни отчети за нейното изпълнение.

**Актуализирана национална стратегия за демографско развитие на населението в Република България” (2012-2030 г.),** приета с Протоколно Решение № 4.2 от заседание на Министерския съвет на 01.02.2012 г.; годишни планове и годишни отчети за нейното изпълнение.



**Европейска комисия (2023).** Демографските промени в Европа: инструментариум за действие, Съобщение на Комисията до Европейския парламент, Съвета, Европейския икономически и социален комитет и Комитета на регионите. Брюксел: COM (2023) 577 final.

**ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВОТА ОТНОСНО ИНСТИТУЦИОНАЛИЗИРАНЕТО НА  
ДЕМОГРАФСКИЯ ПРОБЛЕМ И ПРОИЗТИЧАЩИТЕ ОТГОВОРНОСТИ ЗА  
БЪДЕЩЕТО НА БЪЛГАРИЯ**

ГЕНОВЕВА МИХОВА, ПЕНКА НАЙДЕНОВА

*Център за демографски изследвания и обучение, България*

genoveva.mihova@abv.bg

**THE CHALLENGES OF INSTITUTIONALIZING THE DEMOGRAPHIC  
PROBLEM AND THE RESULTING RESPONSIBILITIES FOR THE FUTURE OF  
BULGARIA**

GENOVEVA MIHOVA, PENKA NAYDENOVA

*Centre for Demographic Research and Training, Bulgaria*

**Abstract**

The report contains a brief overview of the main dimensions of modern demographic reproduction in Bulgaria. The focus of the research is the state of the institutions sharing responsibilities for meeting demographic challenges and the unfavorable trends in their building and functioning. On this basis, the resulting disadvantages and responsibilities in solving the demographic problem of the country, of significance for its present and future development, are identified. The place of its institutionalization in population strategy and policies has also been disclosed.

**Keywords:** population, demographic reproduction, demographic challenges, demographic institutions, population policies.

**Въведение**

Градивното отношение към демографския проблем включва множество етически категории. Сред тях се откроява отговорността за настоящата и бъдеща съдба на нацията. Взаимозависимостите между демографския и икономическия растеж очертават и друг аспект – съхраняването на човешките ресурси като най-силен фактор за стопански и духовен подъем. По причини от демографски характер са загивали мощни империи и държави. За страна като България, просъществувала 1400 години, съхраняването ѝ е

въпрос на призвание и мисия на съвременните поколения. Осъществяването им се влияе от чувството им за дълг към родовата общност.

В ценностната система на всеки индивид определена роля играе отношението към семейството и децата. В този смисъл дестабилизацията на семейството, съзнателното бездетство и приоритетът на нагласи за повече лична свобода и успешна кариера проблематизират традиционни културни норми и демографски нагласи. Управлението на демографските предизвикателства, каквито съвременният свят и страната ни преживяват, предполага адекватно институционално въздействие, включително по отношение на етическите проблеми, които те пораждат.

Статията разглежда въпросите за устойчивостта, административната ефективност и отговорността на управленската система спрямо демографското възпроизводство в съвременна България и настоящите му тенденции.

### **Исторически щрихи в управлението спрямо демографските процеси**

Все още не са започнали трайните кризисни тенденции в демографското развитие на България, когато от 21 ноември до 13 декември 1990 г. страната ни е посетена от специална петчленна мисия на Отдела за населението към Фонда за населението на ООН с ръководител Доналд Хайзел. Обявената цел е осъществяването на програмен преглед и формулиране на Стратегия за развитие на населението.

В края на пребиваването си членовете на мисията разработват специален Меморандум, съдържащ обосновка на необходимостта от формулиране на национална политика за населението и редица препоръки към органите на законодателната и изпълнителната власт. Меморандумът е връчен на Министерството на труда и социалната политика на РБългария, основната институция на която са делегирани права и отговорности по демографския проблем на страната (Михова, Г., 2013:145).

Констатациите на мисията са знак за повишаване на общественото внимание към фактора човешки ресурси и нарастващата му роля като ресурс в развитието. В тях са кодирани и основните приоритети, които следва да заемат основополагащо място в политиките за населението. От само себе си се разбира, че реализацията им предполага постигане на определена по-висока степен на институционализация на проблема и преодоляването на фрагментарността в подходите към демографската система.

Последващият период е свързан с полагане основите на системния подход към вникването в демографските предизвикателства и залагането на институционалния фактор в търсенето на решения.

В този дух и под въздействие на стъписването, породено от резките промени в демографските показатели на страната и тяхната инверсия още в първото десетилетие на прехода към пазарно стопанство настъпва известно оживление в посока на вглеждане в същността на дълбоките демографски промени и създаването на определени структури и механизми за наблюдение, влияние и прогнозиране на развитието им.

Традиционната социална комисия в Народното събрание се трансформира в Комисия по социалните и демографските проблеми. Съдържанието на дейността ѝ се обогатява с тематика от демографско естество.

В тази насока се задейства и Съветът по национална сигурност към Президента на РБългария. Още в началото на 90-те години на миналия век той неколккратно включва в дневния си ред обсъждане на демографската ситуация в страната с акцент върху проблемите, от значение за сигурността и отбранителната ѝ способност.

В състава му са привлечени експерти от Института по демография при БАН, което показва стремеж за компетентно и своевременно отношение към назряващи в социалната практика проблеми и същевременно израз на уважение и доверие към възможностите на науката да ги изследва и предлага политики и мерки за изход.

Към Министерския съвет на РБългария се създава Национален съвет за сътрудничество по етническите и демографските въпроси, който действа като структура на изпълнителната власт и обществено-държавен орган в тази област. В структурата на Министерския съвет е създадена дирекция „Етнически и демографски проблеми“. Изграден е и Национален съвет за равнопоставеността на жените и мъжете със задача да координира дейността на държавните институции в тази насока.

С Постановление № 180 на Министерския съвет от 18.09.1992 г. е създадена Държавна агенция за българите в чужбина. Нейното предназначение е да провежда държавната политика по отношение на българските общности зад граница, устройването на трайно завръщащите се у нас лица с български корен и реимиграцията на част от нарастващите български общности в чужбина. На агенцията е възложено разработването на цялостна стратегия за трайно завръщане и заселване на българи, пребиваващи извън

страната. За тази цел през 2000 г. е приет Закон за българите, живеещи извън Република България (Държавен вестник, бр. 30 от 11.04.2000 г.), а по-късно е утвърдена Национална стратегия за миграция и интеграция на РБългария (05.06.2008 г. ).

С това българските общности в чужбина, живеещи с чувството, че България ги е забравила и не се интересува от тях получават знак и дълго очакваната надежда, че могат да разчитат на Родината си. Създаването на тази институция предшества времето, когато задграничните български общности се разрастват неимоверно, а първото поколение емигранти преживява обичайните трудности на адаптацията към новите им местожителства. За историческите българи това е възможност да бъдат подпомагани в комуникацията да получат българско гражданство или част от потомците им да се завърнат в Майка България. Подхранена е надеждата, че те могат да бъдат известен ресурс срещу обезбългаряването на страната ни. Създаването на нагласа за солидарност и съпричастие със сънародниците ни зад граница внася нов аспект в реформиращите се политики за населението.

Към Министерството на труда и социалната политика се създават структури, които пряко или косвено включват проблеми, свързани с развитието на населението. Най-пряко отношение към него има Дирекцията с първоначално название „Демографска политика, социални инвестиции и равни възможности“, която започва да функционира през 2005 г. В рамките на дирекцията действа отдел, който диференцирано се занимава с проблемите на равнопоставеността на половете. Създадена е и Междуведомствена работна група по демографските въпроси към министъра на МТСП, на която са възложени оперативни функции по координация на дейностите в тази област на държавната политика. Към министъра функционират и постоянна Комисия за жените и децата в неравностойно положение, както и Консултативна комисия за равни възможности на жените и мъжете и на неравнопоставените групи на Пазара на труда. В областните съвети и общинските съвети на по-големите общини на отделни специалисти се възлагат определени отговорности относно демографското възпроизводство в съответните територии.

Предприетите стъпки в тази посока на националното демографско развитие допринасят за изграждането на административен капацитет в съответствие с

предстоящите дейности по разработване на основните стратегически документи в областта на политиките за населението.

Между разработените основополагащи документи е Стратегията за демографско развитие на РБългария, приета с Постановление на МС на Р България (номер 625 от 22.08.2006 г.) с хоризонт до 2020 г. Като основни приоритети на стратегията са определени: забавянето на негативните демографски процеси и намаляването на броя на населението, овладяването на последиците от остаряването му, ограничаването на диспропорциите в териториалното му разпределение и обезлюдяването на отделните региони (Национална стратегия..., 2006). Актуализацията ѝ е осъществена през 2012 г., а периодът на действието ѝ е удължен до 2030 г. Реализацията на стратегията за демографско развитие и отчитането на изпълнението ѝ се свързват с по-нататъшното развитие на институционален капацитет и подобряване на координацията между отделните институции.

Друга стратегия, дело на специализираните структури на МТСП е отклик на демографското предизвикателство остаряване на населението, разработена през 2012 г. и актуализирана през 2019 г. Това е времето, когато достатъчно категорично са очертани контурите на траен процес на повъзрастяване на населението и когато акцентът на политиките се свързва главно с овладяване на негативните му последици. Концепцията и стратегията по стареенето променят представата за подходите към този процес, залагайки на продължителността на живота като ресурс в развитието.

На равнопоставеността на жените и мъжете също е посветена отделна стратегия. В нея се появяват нови акценти, отнасящи се до равния достъп на жените и мъжете за заетост в пазарното стопанство, намаляване разликата в заплащането и доходите от трудова дейност по пол, потребността от противодействие на проблемите за насилието и сигурността. Стратегията за насърчаване равнопоставеността на жените и мъжете е утвърдена с решение на Министерския съвет през м. декември 2009 г.

Заслуга на създадения административен и кадрови потенциал в резултат на институционализирането е утвърдената система за мониторинг на изпълнението на набелязаните цели и актуализираните подходи и механизми на стратегическите документи чрез изготвяните на ежегодни доклади, проследяващи извършеното през

съответната година. В този процес участват с отчети всички институции, намерили място в стратегията, създаващо отговорност по отношение на задълженията им.

Неразделна част от повишеното държавническо отношение към демографския проблем са придобивките от институционализирането в научната област. Науката и нейното демографско направление получават своето признание, че в посрещането на демографските предизвикателства от тях се очаква да бъдат сред знаковите фактори.

С Указ на МС на РБългария от 7 май 1990 г. към БАН е създадено ново постоянно научно звено – Институт по демография с директор проф. Минко Минков. Целта е да се преодолее съществуващата децентрализация и фрагментарност на проучванията в тази област и да се изведат приоритетите в политиките за противодействие на настъпващата дълбока демографска деградация. Първоначалният научен и помощен състав на института наброява 65 души. В структурата му са обособени 7 научни секции. Предметът им на дейност е свързан с теорията и методологията на демографските изследвания, с трите основни демографски процеси – раждаемост, смъртност, миграция, с българите в чужбина, с икономическата и етнодемографията. Възприет е интердисциплинарният подход в проучванията, на основата на който се създават трайни интеграционни връзки с редица други научни звена с отношение към развитието на демографските процеси – Института по социология и Икономическия институт при БАН, Катедра „Социология“ при Софийския университет „Св. Климент Охридски“, Катедра „Социология на труда“ при УНСС, Факултетите по социална медицина в София и Варна, Института за социални ценности и структури „Иван Хаджийски“, Изследователски комитет „Социология на селото и аграрна социология“ при Българската социологическа асоциация и др. Част от работилите в Центъра за изследване на населението и специалисти от други научни звена през 2011 г. създават Център за демографски изследвания и обучение като неправителствена организация с предмет на дейност научноизследователска, експертна, обучителна и популяризаторска. Оттогава центърът е провел 15 конференции, кръгли маси, дискусии и е издал 9 сборника с научни статии и студии по актуални демографски проблеми.

Настоящата ретроспекция не е самоцелна. Тя очертава очакваните възможности обявеното в стратегията демографско развитие на страната като приоритет от огромно

значение да даде осезаеми резултати, за което да допринася и постигнатото в институционализирането на проблема.

### **Тихото и незабележимо деинституционализиране на демографския проблем**

Известно е, че въпреки изградените нови структури и приетия комплекс от стратегически и нормативни документи, както и независимо от усилията на разполагаемия кадрови потенциал, ефектът от дейността им, измерен чрез състоянието на демографските показатели на страната и числеността на населението остава неудовлетворителен. За това допринасят редица непреодолими обстоятелства, свързани със заложените в неолибералния обществен модел предопределености относно развитието на възпроизводствения процес и мястото на държавата в него. Създаденият административен капацитет не е в състояние да се справи с него. По-скоро неолибералният модел надделява над институционалните структури като постепенно и незабележимо обезсилва дейността им, стигайки до фактическата ликвидация на голяма част от тях.

Така и не се стига до съгласие на политическите сили, че средствата за демографско развитие са инвестиции в човешкия капитал със значима възвръщаемост, а възприетият режим на икономии и ограничения ги засяга във висока степен. Политическият подход се оказва доминиращ над държавническото отношение и създава определено противоречие между поставените цели в тази област и реалната политика за населението.

Отсъствието на устойчивост в определянето и провеждането на подходите и мерките за постигане на демографски растеж създава недоверие към тях, поражда съмнения относно декларираните цели и намерения. С идването на власт на различни партии и коалиции се отлагат заявени предстоящи дейности, отменят или се коригират определени мерки, закриват се или се трансформират новосъздадени структури, с което се разстройва политиката в нейната цялост.

Приетата от МС през 1996 г. Концепция за демографско развитие, предвиждаща пристъпване на тази база към разработване на стратегия в тази област се отлага с 10 години и става факт през 2006 г. Националният съвет по етническите и демографските въпроси към МС през 2014 г. се трансформира в два съвета, като тематиката му се



разделя. На практика в първоначалния му вид той се концентрира върху етническите въпроси и основно върху интеграцията на ромите и провеждането на обявената Декада за социално включване на ромите. Демографските проблеми са почти игнорирани. Отделянето им в самостоятелен съвет не е лишено от смисъл, но позициите и дейността му не се чувстват и нямат необходимата популярност. През 2005 г. е закрыта Дирекцията „Етнически и демографски въпроси“ към МС, а работещите в нея са прехвърлени към новосъздадената дирекция в МТСП.

Въпреки успешната ѝ дейност след известен период и тази дирекция в МТСП е закрыта в първоначалния ѝ вид и наименование „Демографско развитие, етнически въпроси и равни възможности“. От нея е обособен отдел „Демографска политика и етнически въпроси“ към Дирекция „Жизнен стандарт, демографско развитие, политики и стратегии“. По непонятни и по необясними причини оцелелите 3–4-ма специалисти в тази област понастоящем са към направлението политики за доходите към съществуващата там структура „Социална икономика, жизнен стандарт, минимална работна заплата“. Неизвестно е по каква логика е избрано това място и каква компетентност може да се очаква в управлението на демографските процеси. В друга дирекция е отпратен отделът за равенство на половете с понижаване на статута му като сектор. Вероятно като компенсация отново е възстановена дирекцията „Етнически въпроси“ към Министерския съвет, в която демографският проблем отпада като предмет на дейност.

Подобен процес на трансформации прикриват пораженията му върху наличните и новосъздадените научни институции и формиращите се традиции в научноизследователската дейност в областта на демографията. Системно и последователно под благовидния предлог на „реформи“ създаденият потенциал от специалисти в тази област е сведен до минимум.

Най-рано е закрыт като самостоятелна научна институция съществуващият от 60-те години Институтът по геронтология и гериатрия с научен и помощен състав от около 200 души. Със създаването на Медицинска академия на науките през 1972 г. статутът му е сведен до отдел към Института по ендокринология, геронтология и гериатрия. Тогава, когато в цяла Европа и в развитите страни в света усилено се изграждат специализирани научни звена, занимаващи се с проблеми относно продължителността на живота в добро

здраве и превръщане на дълголетие в компенсаторен фактор за икономически растеж и противодействие на демографските предизвикателства, у нас се извършва точно обратното. Постепенно останалите работещи в отдела „Геронтология и гериатрия“ се преместват във Факултета по общественото здраве при Медицинския университет-София и към 1978 г. там остава само националният консултант по тази специалност. Отделът престава да съществува през 2009 г.

Подобна е съдбата и на друго съществуващо по това време постоянно научно звено – Научно-изследователски институт по статистика (НИИС) към Централно статистическо управление (ЦСУ). Той е създаден на 1.04.1969 г. с директор доц. Никола Наумов (по-късно професор). Към него са изградени 4 секции – демографски анализи и прогнози; моделиране на икономическите процеси; автоматизирани системи за информация; и репрезентативни изследвания. При поредните управленски структурни промени през 1973 г. НИИС е прехвърлен към Института за социално управление при Министерството на информацията. Следващата трансформация го отвежда към Комитета за единна система за социална информация (КЕССИ) със статут на Научен център. След известно време е преобразуван като аналитично звено с незначителен числен състав, след което през 1978 г. окончателно е закрит. В открития Национален статистически институт през 1991 г. вече няма научна структура.

Заетите в закритото аналитично звено към КЕССИ се прехвърлят в създадената Лаборатория за демографски изследвания (4 щатни единици и 1 по съвместителство), към Висшия икономически институт „Карл Маркс“ (сега УНСС). Тя пък престава да съществува през 1990 г., а специалистите в нея постъпват на работа в новосъздадения Институт по демография. По същата причина без специализирана структура в областта на демографията остава Института по социология при БАН, в който до 1990 г. функционира секция „Население“.

Поради отсъствието на постоянно научно звено по демография в структурата на Българска академия на науките, към Президиума ѝ са изградени три помощни единици в тази област. Една от тях е Проблемната комисия за жените, децата и семейството с ръководител проф. д.н. Росица Гочева. По проблема за българските общности зад граница е действащ Център за българите в чужбина под ръководството на проф. д.н.

Андрей Пантев. Структурите им престават да съществуват след създаването на Института по демография, а научният им състав се влива в кадровата му общност.

От гледна точка на това, че се закриват 5 специализирани структури към авторитетни научни институции, а заетите в тях се причисляват към новия Институт по демография при БАН още по-интересно е случващото се с него в следващите години. В първоначалния си вид и наименование той съществува едно десетилетие. Много скоро след създаването му започват съкращения в БАН. Временно се спира обявяването на конкурси за нови назначения.

През 2001 г. Институтът по демография е трансформиран в Център за изследване на населението. В него от научния и помощния му състав остава една трета (26 души), а наличните дотогава 7 секции се свеждат до 3. Въпреки намаления капацитет с дейността си ЦИН успешно се вписва в рамките на академичната общност и сред постоянните звена в направлението по обществени науки.

За по-голяма достоверност ще си послужим със становищата и оценките на Комисията от 40 чуждестранни експерти от Европейската научна фондация и Европейската федерация на академиите на науките, която по покана на БАН прави независима международна оценка на дейността ѝ, включително на всяко научно звено за периода от 2004 до 2009 г.

Първата ѝ обобщаваща констатация е, че: „Търсенето на експертни оценки и консултации от ЦИН и значението на мнозинството от неговите проекти за държавната политика очертават ЦИН като важно и необходимо звено от БАН“. Следва оценката: ЦИН има голяма продукция, разбирано като публикации, брой изследователски проекти и участие в образователни дейности. Програмата за научни изследвания на ЦИН се характеризира с голям брой ориентирани към политиката проекти. ЦИН работи в мрежа от връзки и сътрудничество с други институти от БАН, университети и други партньори, както и с партньори от чужбина“. Чест за всяко научно звено представлява признанието: „Научната и политическата значимост на ЦИН е въвн от всякакво съмнение. Той е уникално научно звено за изследване на населението с оценка „А“, което е най-голямото признание. След като по-подробно разшифрова тези оценки – за уникална позиция, за научна компетентност, за способност за анализи по актуални въпроси, свързани с политиката, за умение за работа в мрежа за сътрудничество с други научни и държавни

институции следва заключението 7: „Поради научната и политическата значимост в научноизследователската програма на ЦИН и ясно определената му област на научни изследвания, които не се покриват с другите институти на БАН, би могло да се направи прецедент, като се повиши статутът на ЦИН до ниво институт и се увеличи капацитетът му да работи и изследва проблеми на населението, които досега не са обхванати от тематиката му“. Недвусмислено звучи и предупреждението: „Сливания с други институти в настоящия период не се препоръчват, тъй като те биха могли да доведат в най-добрия случай само до някои административни икономии, докато при сегашните обстоятелства не може да се очаква на друго място адекватно интелектуално ръководство на звеното“. С реформата в БАН през 2011 г. Общото събрание направи обратното – обедини ЦИН с Института по психология. Въпреки че при създаването на новия Институт за изследване на населението и човека основните му приоритети са утвърдени с подчертано демографски характер, съотношението на заетите в двете основни специалности не е променено. Така от създадения през 1990 г. Институт по демография, послужило като повод за закриването на 5 съществуващи структурни единици към други научни институции, на практика остава само един департамент към ИИНЧ.

#### **Последици от деинституционализацията за демографското състояние и политиките за населението**

Многозначни са ефектите от случващото се със специализираните институции в управлението на динамичните демографски процеси и налагащите се съвременни тенденции в развитието на населението. Анализът тук се фокусира върху етическите аспекти на тези институционални процеси.

Един от най-съществените сред тях е размиването на отговорността и възможността да бъдат персонифицирани носителите ѝ в лицето на институциите и отделните личности. Непрекъснатите трансформации чрез периодичното откриване и закриване на определени структури е удобно прикритие да няма идентифицирани носители на каквато и да е вина за неблагоприятните резултати.

Отсъствието на устойчивост и стабилност в социалната конструкция на институциите в демографската област води до разнобой относно подходите и мерките, прилагани в политиките и практиките за подкрепа на демографското възпроизводство.

Това от своя страна разстройва прилагането им в тяхната цялост и поражда недоверие към тях. Непрекъснато се променят времетраенето на отпуска за майчинство, границата на дохода на член от семейство като критерий за получаване на семейни надбавки и др., което внушава несигурност и колебание относно очакваната подкрепа.

Честите кадрови промени, съпътстващи реструктурирането или закриването на отделни структури, нарушава приемствеността и възможността за надграждане в определена дейност. Деквалифицират се подготвени в това направление хора от създадения административен капацитет. Част от новозаетите в специализираните звена нямат необходимата компетентност.

Противоречието между това, което е заложено в многобройните стратегически документи, и прилаганото в практиката се отразява на ефекта от вложената енергия за разработването им и в известен смисъл подлага на съмнение необходимостта от тях. Безсилие предизвикват незадоволителните резултати от постигнатото по обявените цели и приоритети.

Чувства се дефицит на внимание към проблема за алиенацията, характерна за част от поколенията на българските емигранти. В случая е необходима помощта на изследователи по психология и етика, за да се намерят бариери срещу отчуждението от България и разколебаването на националната идентичност.

Провеждането на самоцелни реформи, без да се отчита впоследствие техния ефект, ги обезсмисля напълно. Подобен род реформи се превръщат в имитация на някаква активност без последващи позитивни резултати.

Недомислие, самоцелност и формализъм е ползването на експертна помощ от високо квалифицирани и авторитетни специалисти, включително в международен мащаб, след като се приемат решения, напълно противоположни на направените от тях препоръки.

Тези и други етически проблеми подлежат на анализ и детайлизиране с цел минимизиране на негативните им последствия. Това е смисълът на интердисциплинарния подход, в който специалисти от съответните научни направления обединяват дейността си за дискутиране и решаване на подобни комплексни проблеми.

Настоящата демографска ситуация в глобален, регионален и национален мащаб е сериозно предизвикателство за съвременния свят и за отделните държави. Изследванията

и критичният анализ, свързани с мястото на специализираните демографски институции и с възможностите, които разкрива процесът на институционализирането на този стратегически проблем, са част от усилията за овладяването му. Това би довело до стабилизиране на демографското развитие като значим фактор за икономически растеж, духовен подем и достойно бъдеще на сегашните и бъдещите поколения.

## **ЛИТЕРАТУРА**

**Михова, Г.** (2013). Демографската политика в България. Традиции, обществени потребности, съвременни измерения. София, Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“.

Национална стратегия за демографско развитие на Република България 2006-2020 г. София, 2006.

**ИНСТИТУЦИОНАЛНА СТИГМА И МОРАЛНО ИЗКЛЮЧВАНЕ: РОМСКИТЕ  
ГЕТА КАТО ЕТИЧЕСКИ ГРАНИЦИ В УПРАВЛЕНИЕТО НА ГРАДСКАТА  
СРЕДА (СЛУЧАИТЕ НА ЛОМ, АСЕНОВГРАД И РУСЕ)**

КАМЕЛИЯ ПЕТКОВА

*Институт по философия и социология, Българска академия на науките, България*  
kamelia.petkova@gmail.com

**INSTITUTIONAL STIGMA AND MORAL EXCLUSION: ROMA GHETTOS AS  
ETHICAL BOUNDARIES IN URBAN GOVERNANCE (THE CASES OF LOM,  
ASENOVGRAD, AND RUSE)**

KAMELIA PETKOVA

*Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria*

**Abstract**

This paper examines Roma ghettoized neighborhoods in Lom, Asenovgrad, and Ruse as spaces where institutional stigma and moral exclusion are manifested. Rather than being integrated into the urban fabric, these territories are perceived as “zones of otherness” – beyond sustainable planning and public responsibility. The analysis draws on 18 in-depth interviews with residents, Roma leaders, local officials, NGO representatives, and educational mediators. Findings reveal a persistent institutional logic of shifting responsibilities, minimal investment, and limited access to services. This produces both physical isolation and symbolic separation, where Roma ghettos mark ethical boundaries of the city and sites of denied dignity and participation.

**Keywords:** Roma segregated neighborhoods; institutional stigma; moral exclusion; ethical boundaries.

**Увод**

В съвременните градски пространства на България съществуват зони, които въпреки географската си близост до центъра на обществения живот, остават социално и морално изключени от него. Ромските гетоизирани квартали са ярък пример за това противоречие. Те са физически част от града, но често се третират като територии извън обсега на правилата за урбанистично планиране, социална грижа и институционално внимание. Тези пространства функционират не само като маргинализирани социални

зони, но и като етически граници – линии, отвъд които публичната отговорност и чувствителност се оказват пренебрегнати (Bauman, 2000: 112-116; Sibley, 1995: 84-86).

Настоящата статия си поставя за цел да анализира как институционалната стигма (Link and Phelan, 2001:381-384) и моралното изключване (Opotow, 1990: 1-3) се проявяват в управлението на ромските гета в три български града – Лом, Асеновград и Русе.

Изборът на тези случаи не е самоцелен. Те илюстрират различни форми и мащаби на гетоизация, както и различни модели на институционален отговор, но в основата си споделят обща логика на пренебрежение и изключване. Това позволява провеждането на сравнителен анализ, чрез който да бъдат изведени устойчиви практики на институционална отдалеченост, negliжиране и отказ от стратегическа ангажираност (Wacquant, 2007: 66-72; Picker, 2017: 15-22 ).

Изследователските въпроси, които ръководят анализа, са насочени към разкриването на проявленията на институционалната стигма, моралното изключване и институционалните модели на управление. По-конкретно, изследването се стреми да даде отговор: как институционалната стигма се проявява в пространствената организация и инфраструктурата на ромските квартали; как моралното изключване се преживява в ежедневието на жителите и се възпроизвежда в публичния дискурс за „гетото“; и как институционалните практики очертават тези квартали като зони, които остават извън нормалния обхват на градското управление. Рамката комбинира урбанистичен, социологически и етически подход, за да покаже, че изключването не е само въпрос на бедност или дискриминация, а и на ценности и управленска воля (Purcell, 2002: 101-104; Fainstein, 2010: 3-7). Анализът на ромските гета в Лом, Асеновград и Русе показва, че когато институциите се оттеглят, не липсват само услуги, а отслабва и самото чувство за гражданство (Young, 2000: 36-40; Fraser, 2009:18-22). В текста термините „гето“ и „гетоизирани структури“ се употребяват като взаимозаменяеми, за да обозначат пространствените форми на социална изолация и маргинализация на ромските общности.

### **Теоретична рамка**

Теоретичната рамка на настоящото изследване се основава на разбирането, че пространствената изолация на ромските гетоизирани структури не е просто следствие от



социално-икономически неравенства, а резултат от дълбоко вкоренени процеси на институционална стигма, морално изключване и териториална стигматизация. В основата на понятието „стигма“ стои схващането за социално наложен знак за нежеланост или девиантност (Goffman, 1963: 3-5), но в по-новите интерпретации тя се разглежда като структурен механизъм, упражняван чрез институции и властови практики. Според Link и Phelan (2001: 367-370), институционалната стигма се проявява чрез политики и действия, които поддържат социална дистанция и оправдават неравно третиране. Когато обект на стигма не е само дадена група, а цяла територия, говорим за териториална стигма – процес на пространствено заклеяване, при който квартали се възприемат като „опасни“, „безнадеждни“ или „враждебни“ зони, към които държавата проявява ограничена или символична загриженост (Wacquant, 2007: 66-69; Tissot, 2014: 1147-1149). Ромските гета в България често функционират като такива зони. Тяхната маргинализация не се изчерпва само с липса на ресурси, а се легитимира чрез официални или публични интерпретации, които ги описват като пространства на „другост“ (Picker, 2017: 22-28). Това води до отказ от дългосрочни инвестиции, непоследователно институционално присъствие и устойчиво производство на различни типове неравенства. В основата на тези процеси стои и механизмът на морално изключване – концепция, предложена от Opatow (1990: 1-4), според която определени групи се изключват от сферата на морална грижа и солидарност. Извън тази „морална общност“ те не се възприемат като достойни за защита, внимание или равни права. В градския контекст това води до отказ от институционално присъствие, отсъствие на услуги, negliжиране на основни нужди. Подобна логика е подробно разгледана и от Sibley (1995), който описва как пространството се използва за укрепване на социални граници и за поддържане на нормативна дистанция между „нормалното“ и „отклонението“. Така става ясно, че пространството не просто отразява социалните различия, а и ги подсилва. Пространствената изолация в гетоизираните квартали е не само резултат от социални процеси, но и активен фактор, който възпроизвежда социалната уязвимост. Тя формира така наречените „етически граници“ на града – невидими, но ефективни линии, отвъд които публичната ангажираност отслабва или изчезва (Bauman, 2000: 112-116; Fraser, 2009: 16-22). Тези граници се изграждат не само чрез физическо отдалечаване, но и чрез отказ от признание и участие, което нарушава самата идея за демократично гражданство

(Young, 2000). Според Fainstein (2010: 3-7), справедливият град изисква преодоляване на тези граници чрез ангажирани, антистигматизиращи и етически обосновани политики. Градът не е само територия на функционалност, а терен на морални избори и социална отговорност (Sandercock, 2003:17-22; Purcell, 2002: 101-104). В този смисъл сегрегацията не трябва да се разглежда единствено като пространствено явление, а като израз на дълбоки социални отношения – на структурно неравенство, нормативно отхвърляне и институционален отказ. Ромските гета не са възникнали случайно или поради природни фактори, а са резултат от целенасочено разкъсване на социалната тъкан на града чрез институционални, нормативни и пространствени механизми. За да бъдат разбрани тези процеси, е нужен не само урбанистичен и социологически, но и етически анализ – такъв, който пита къде минават границите на загрижеността, отговорността и съвместния живот в града.

### Методи

Изследването се базира на прилагането на качествени метод, с цел изследване на формите на институционална стигма и морално изключване в ромските гетоизирани структури в три български града: Лом, Асеновград и Русе. Във всеки град през 2024 г. са проведени по шест дълбочинни интервюта, или общо 18 интервюта (с роми, живеещи в ромските структури, ромски образователни и здравни медиатори, неформални лидери, активисти и представители на НПО). Подборът на случаите е целенасочен (*purposive sampling*) (Glaser and Strauss, 1967: 45-52; Yin, 2018: 50-52). Избрани са градове, които се различават по мащаб, географско положение и урбанистична структура, но споделят общи характеристики, като наличието на ясно очертани ромски квартали и различна степен на пространствена изолация. Това позволява сравнение на сходства и различия в моделите на пространствена сегрегация и институционално отдръпване. В рамките на тези градове подборът на участниците също е целенасочен, като е съобразен с възможността за провеждане на теренно изследване и достъп до респонденти. Всички участници са дали информирано съгласие, а имената и личната информация са анонимизирани. Данните са анализирани чрез тематично кодиране (Saldaña, 2016: 70-75), като са изведени аналитични категории като: институционално отсъствие, стигматизирано пространство, периферия на грижата и зони на пренебрежение.

Основната цел не е да се индивидуализира вината, а да се изследват структурните механизми, чрез които се произвежда морално и институционално изключване (Fraser, 2009: 16-22; Young, 2000: 36-40).

### **Резултати**

Анализът на получените данни очертава как институционалната стигма и моралното изключване се материализират в градската среда. Проявленията им могат да се проследят на няколко равнища – в урбанистичната морфология и пространственото разположение на кварталите, в инфраструктурното им обезпечаване и достъпа до услуги, както и във възприятията и социалната реалност на жителите. Представянето на резултатите в тези три направления позволява да се покаже как пространственото и социалното изключване се преплитат и взаимно се подсилват.

- **Структура и пространствено разположение на кварталите**

Анализът на морфологията на градските пространства в ромските гетоизирани квартали на Лом, Асеновград и Русе разкрива съществени различия във формата и гъстотата на застрояване, които са пряко свързани с начина, по който се възпроизвежда тяхната социална изолация. В Лом ромските квартали според неформалния ромски лидер, с който разговаряхме, са били създадени през 1908 г., като голяма част от тях са били сформирани на базов принцип за нуждата от работна ръка. Името на квартал „Хумата“ произлиза от това, че ромите в него са се занимавали с производство на тухли от хума за къщи или жилищни постройки. Към 2024 г. в този квартал живеят около 1500 – 2000 души., като половината от него е в регулация, а другата е на свободен принцип, тъй като в миналото не се е говорило за незаконно строителство. Ромите в квартал „Стадиона“ са калайджии. Те работят предимно като докери на пристанището и от години знаят какво е дисциплина, работно време и трудова ангажираност. От гледна точка на етническия състав на населението, кв. „Младеново“ и кв. „Стадиона“ са смесени. Те са част от други по-големи периферни квартали на гр. Лом. Всички интервюирани, с които разговаряхме, споделят, че голяма част от ромската общност в този град живеят в периферията, което способства за нарастване на степента на сегрегация както във физически, така и в социален план.

В Асеновград квартал „Лозница“ представлява компактна, но силно изолирана територия, разположена в югоизточната периферия на града. Границите на квартала са ясно маркирани чрез физически и символични бариери: гробищен парк, джамия и наклонен терен, които не само ограничават достъпа, но и засилват възприятието за другост. Вътрешната урбанистична структура на квартала се характеризира с висока гъстота на застрояване и липса на планирана улична мрежа. Пространствената организация показва признаци на институционално изоставяне: наличие на незаконно строителство, липса на канализация, обществени пространства за отдих и площадки за децата. Морфологичното отделяне на квартала е подкрепено от социална капсулация, наблюдавана и в изказванията на респондентите, които описват квартала като „забравено“ място, където институциите не стъпват.

В Русе урбанистичната картина е нееднородна. Налице са четири различни ромски квартала: „Селеметя“, „Дружба 2“, „Тракция“ и „Трите гълъба“, които демонстрират различна степен на пространствена интеграция. Квартал „Трите гълъба“ е най-силно периферизиран, с изразена пространствена изолация и ограничен достъп до останалата градска мрежа. Останалите три – „Селеметя“, „Тракция“ и „Дружба 2“ – са разположени по-близо до други жилищни зони на града и имат по-развити връзки с транспортната и социалната инфраструктура. Тази вътрешна диференциация поражда различни степени на изключване и социална мобилност, като същевременно засилва вътрешната сегрегация в рамките на ромската общност. Урбанистичната морфология в Русе показва как пространството може едновременно да отваря възможности и да произвежда нови бариери – при липса на целенасочена политика структурната уязвимост се възпроизвежда независимо от географската близост до центъра. Данните показват, че и в трите града липсва целенасочено градско планиране, като ромските гета в повечето случаи не са достатъчно интегрирани нито физически, нито символично. Пространството не само отразява социалното изключване, но и го подсилва – чрез гъсто застрояване, липса на обществени места за отдих и зелени зони в кварталите, слаба свързаност и разположение встрани от градската среда. В този смисъл морфологията на гетата се превръща в материализация на моралното изключване, за което говори Opatow (1990), а именно, че отказът от съвместен живот не е само социален акт, а пространствено изразен процес.

- **Инфраструктура и достъп до услуги**

Състоянието на публичната инфраструктура в ромските квартали в Лом, Асеновград и Русе показва доколко институциите присъстват там и дали тези места се смятат за истинска част от градската грижа. И в трите града се вижда как институциите се отдръпват – липсата на инфраструктура не е временен или технически проблем, а трайно доказателство за социалното и моралното изключване на тези квартали. Така например в **Лом** във всички ромски квартали се наблюдават частични подобрения – основни улици са асфалтирани, докато второстепенните тънат в кал и вода, а някои домакинства разполагат с водопровод и канализация. В квартал „Стадиона“, от друга страна, инфраструктурата е в лошо състояние. Ето какво споделя с нас представител на ромската общност:

*„Като инфраструктура тук, в квартала, има течаща вода, но тази инфраструктура е изградена още по времето на социализма. И не се инвестира. Последния път, когато инвестирах, и стана драма, защото бяха сложили вместо тръби за течаща вода такива за поливане и те започнаха да се пукат, да падат на хората къщите заради подпочвените води. След това се наложи да направят успореден водопровод. И нищо не стана. Заключение на прокуратурата е, че комбинация от неуправляеми фактори е довела до инцидента. Ние подадохме сигнал заради падане на къщите на 2-3 семейства. И тези хора не ги обезщетиха. Хората от махалата им помогнаха. Общината не прави нищо за подобряване на положението в ромските квартали. Аз съм се родил в един друг квартал на Лом, в който, от както аз се помня, няма канализация. Има само питейна вода. Поне къщите са в регулация, няма незаконни постройки, но няма асфалт по улиците. Питам старите, които ми казаха, че 70-те години е водопровода. В момента в квартал Стадиона гледаш как от асфалта блика вода, къщи падат, напукват се. Аз имах проблем с къщата. Спирателните кранове, които се поставят на улиците, са бутафорни. Те са сложени, за да мине оценителят и да каже, че има кран“.*

Всичко това говори за **липса на отговорност** от страна на институциите, които обосновават бездействието си с правни и административни аргументи. Интервюиран местен жител споделя:

*„На картата сме, ама не сме на реда им. Все сме на опашката.“*

Сходно е и положението в ромския квартал „Лозница“ в Асеновград. Той е изолиран не само морфологично, но и по отношение на достъпа до услуги. Основната пътна артерия към квартала е силно амортизирана, липсват тротоари, а уличното осветление е частично или напълно отсъстващо в някои зони. Канализационната мрежа покрива само централната част, а периферията на квартала разчита на септични ями. Въпреки физическата близост до града, публичните институции рядко присъстват на територията – нито мобилни здравни екипи, нито социални служби имат системна ангажираност. Жителите на квартала споделят, че са забравени от институциите. Според един от респондентите:

*„Тук не идва никой, освен когато има избори или ако се случи бой в квартала, или някой умре.“*

В Русе при наличие на четири ромски квартала инфраструктурната ситуация е разнопосочна. Квартал „Тракция“ разполага с основна улична мрежа, достъп до електричество, добър достъп до инфраструктура и по-ниска сегрегация, което я поставя в относително по-добра позиция, докато в „Селеметя“ и „Дружба 2“ се наблюдават проблеми с презастрояване, замърсяване, липса на канализация и незаконно електроснабдяване. Квартал „Трите гълъба“ заема междинна позиция, като има някои по-добри показатели (например по-ниска гъстота на населението, повече зелени площи). Освен материалните дефицити във всички изследвани квартали присъства и психологическа **бариера**. **Дори когато има обществени услуги, доверието към институциите е много ниско. Затова училищата и здравните заведения не се използват пълноценно, а дискриминационни практики допълнително ограничават достъпа до тях.** Общият модел, който се откроява, е **съчетание между липса на инвестиции, административна неангажираност и социално дистанциране.** Инфраструктурата не само не отговаря на нормативните стандарти за градско обитаване, но и функционира като **материална форма на морално изключване** – потвърждение на институционалното послание, че тези територии са „втора категория град“. Този модел на negliжиране е особено проблематичен в контекста на европейските ангажименти за социална и териториална кохезия и поставя под съмнение **равния**

достъп до градски ресурси като базова характеристика на демократичното градско управление (Fainstein, 2010; Fraser, 2009).

- **Възприятия и социална реалност на жителите**

Разказите на жителите в трите изследвани града разкриват сложна и многопластова социална реалност, в която физическата изолация е неразривно свързана с институционална дистанция и усещане за морална невидимост. Макар конкретните изрази и ситуации да варират, **общото мнение на почти всички представители на ромската общност е сходно: те се чувстват изоставени, неразбрани и маргинализирани**, не само в материален, но и в емоционален и граждански план. В Лом жителите изразяват **надежда**, свързана основно с възможностите, които предоставя международната миграция за работа и личностна реализация. Респонденти споделят, че членове на семействата им работят в Германия, Франция или Италия, а средствата, които изпращат, позволяват да инвестират в собствените си жилища, в образование и подобряване на условията на живот. Въпреки това усещането за **непризнатост и неравностойност** остава. Жител на квартал „Стадиона“ споделя:

*„Правим си всичко сами – къща, копаем за, вода, правим си улицата. Държавата – няма я. Само като дойдат избори, тогава можеш да ги видиш в квартала.“*

Това мнение подчертава разликата между официалното гражданство в града и фактическото изключване от институциите му.

В Асеновград картината е по-песимистична. В квартал „Лозница“ се наблюдава силно изразено усещане за **затвореност**, дори капсулираност. Интервютата разкриват не само недоверие към институциите, но и **примирение** – особено сред младите хора. Младеж на 17 години споделя:

*„Тук няма нищо. Ако не излезеш навън, си загубен.“*

Чувството за пространствена и социална обреченост е допълнено от **стигматизацията на квартала**. Интервюирани споделят, че такситата често отказват курсове в квартала. Спират в началото и до там. Това символично маркира „Лозница“ като „извън града“, въпреки географската близост до центъра – доказателство за действаща **морална граница**.

В Русе картината на социалния живот е по-пъстра. В квартал „Тракция“ се наблюдават примери за активна гражданска ангажираност: присъствие на образователни медиатори, включване в училищни инициативи, участие в местни събития. Респонденти от тези квартали демонстрират известна степен на участие в живота на града, макар и неравноправно. В „Селеметя“, „Дружба 2“ и „Трите гълъба“, от друга страна, в голяма част от случаите жителите изразяват апатия, отказ от търсене на институционална подкрепа и разпространено убеждение, че „всичко е формалност“. Една ромска жена споделя:

*„Ходим до социалните, но там само документи, думи, без резултат. По-добре да не ходим. От доста време съм безработна и вече няма надежда, че ще си намеря работа с хубава заплата“.*

Резултатите от проведените дълбочинни интервюта показват, че и в трите града в повечето случаи достъпът до институции не означава доверие, а формалното гражданство, което не води до реално участие. Моралното изключване се вижда в това, че ромските квартали се възприемат – и от жителите им, и от останалия град – като място извън нормалния ред. Пространството, което би трябвало да свързва хората, всъщност ги разделя – изолацията се оправдава с географска отдалеченост, а липсата на грижа се представя като административна неутралност. В повечето случаи тези квартали се възприемат като морално заклеени места, където самото чувство за принадлежност към града и държавата е отслабнало. Публичната власт е по-скоро символична, отколкото реална, а жителите оцеляват в условия на постоянна несигурност и липса на институционална подкрепа.

### **Заклучение**

Получените резултати от дълбочинните интервюта показват, че ромските гетоизирани квартали в Лом, Асеновград и Русе не са просто продукт на бедност или етнически различия, а на трайно институционално изключване. В трите града се наблюдава обща логика на материално negliжиране и ограничено публично присъствие, чрез която кварталите се конструират като територии извън пълноправното градско участие. В същото време локалният контекст оформя различни проявления на стигмата: в Лом периферното разположение усилва институционалното отсъствие; в Асеновград



компактната, но затворена структура на „Лозница“ засилва капсулацията на общността; а в Русе вътрешната диференциация между няколко квартала води до различна степен на видимост и институционална ангажираност. Тези разлики показват, че въпреки общата логика на институционална стигма начинът, по който тя се проявява, зависи от особеностите на пространството, местното управление и от това доколко кварталът е признат като пълноценна част от града. Пространствената изолация, недофинансираната инфраструктура и непоследователното институционално присъствие превръщат гетоизираните квартали в зони извън обхвата на публичната грижа и политическата отговорност. Жителите потвърждават това чрез опита си с ограничен, формален и често непълноценен достъп до услуги.

В този смисъл гетата не са просто резултат от изключване, а пространства, в които то се възпроизвежда ежедневно чрез административно negliжиране и културно дистанциране. Преодоляването на тези процеси изисква градски политики, основани на солидарност, устойчиво ресурсно инвестиране и съвместно планиране с жителите. Необходимо е не само подобряване на инфраструктурата, но и възстановяване на връзката между града и неговите „забравени“ територии.

## ЛИТЕРАТУРА

**Bauman, Z.** (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

**Fainstein, S.** (2010). *The Just City*. Ithaca: Cornell University Press.

**Fairclough, N.** (2001). *Language and Power* (2<sup>nd</sup> ed.). Harlow: Longman.

**Flyvbjerg, B.** (2001). *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How it Can Succeed Again*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Fraser, N.** (2009). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press.

**Glaser, B. and Strauss, A.** (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New York: Aldine.

**Goffman, E.** (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon & Schuster.

- Hatzenbuehler, M. and Link, B.** (2014). Introduction to the special issue on structural stigma and health, *Social Science & Medicine*, 103, 1–6. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2013.12.017>.
- Link, B., and Phelan, J.** (2001). Conceptualizing stigma, *Annual Review of Sociology*, 27, 363–385. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.363>.
- Opatow, S.** (1990). Moral Exclusion and Injustice: An Introduction, *Journal of Social Issues*, 46 (1), 1–20.
- Picker, G.** (2017). *Racial Cities: Governance and the Segregation of Romani People in Urban Europe*. London: Routledge.
- Purcell, M.** (2002). Excavating Lefebvre: The Right to the City and Its Urban Politics of the Inhabitant, *Geo Journal*, 58 (2–3), 99–108.
- Saldaña, J.** (2016). *The Coding Manual for Qualitative Researchers* (3<sup>rd</sup> ed.). London: Sage Publications.
- Sandercock, L.** (2003). *Cosmopolis II: Mongrel Cities in the 21<sup>st</sup> Century*. London: Continuum.
- Sibley, D.** (1995). *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. London: Routledge.
- Tissot, S.** (2014). Loving Immigrants in the Neoliberal City: The Promotion of Diversity in Paris and Montreal, *International Journal of Urban and Regional Research*, 38 (3), 1041–1057.
- Tyler, T. R., & Blader, S. L.** (2003). The Group Engagement Model: Procedural Justice, Social Identity, and Cooperative Behavior, *Personality and Social Psychology Review*, 7 (4), 349–361.
- Wacquant, L.** (2007). Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality, *Thesis Eleven*, 91 (1), 66–77.
- Yin, R. K.** (2018). *Case Study Research and Applications: Design and Methods* (6<sup>th</sup> ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Young, I. M.** (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

**IMMIGRANTS, RELIGIOUS ETHICS AND RELIGIOUS INSTITUTIONS IN  
BULGARIA: AN ANTHROPOLOGICAL STUDY (2014-2025)**

GEORGETA NAZARSKA

*University of Library Studies and IT, Sofia, Bulgaria*

*g.nazarska@unibit.bg*

SVETLA SHAPKALOVA

*University of Library Studies and IT, Sofia, Bulgaria*

*s.shapkalova@unibit.bg*

**Abstract**

The article examines the attitude of religious leaders of traditional denominations in Bulgaria (Orthodox, Catholic, Protestant, Jewish, and Muslim) towards immigrants who arrived in 2014-2025. It studies the perception of immigrants (refugees, temporary and permanent residents) by highly religious elites, having a good orientation in religious dogma and ethics and occupying leading positions in their religious communities, and the decision-making process based on these perceptions. Qualitative methods are used, i.e. standardized face-to-face interviews conducted by the authors with clergymen, heads of religious institutions and NGOs, and scholars in the field of religious studies. The paper comments on the relationship between religious moral values, the actions of religious organizations and state migration policies.

**Keywords:** immigrants, Bulgaria, religious ethics, religious institutions.

**Introduction**

*Methodological framework.* In the Bulgarian humanities and social sciences, the contemporary migration phenomenon and current processes is studied in detail by demography, statistics, sociology, economics, political science, and ethnology. However, it is not satisfactorily reflected in social and religious anthropology. Migration flows are known in terms of their main parameters, directions, trends and rates, they are linked to the labor market and their impact on domestic and international politics is predicted, but a number of questions concerning immigration still remain, the answers to which anthropology has not posed and found. The socio-cultural frameworks those immigrants must comply with in their everyday lives – and which have a significant impact on their communication with local confessional communities and their organizations – are among them.

Our article examines the attitude of believers from different denominations in Bulgaria towards immigrants in Bulgaria and towards the phenomenon of migration in 2014-2025. It studies the perception of immigrants in the country – refugees, temporary residents, permanent residents and naturalized foreigners – by the highly religious elites, who have a good orientation in religious dogma and ethics and occupy a leading position in their religious communities. The study is based on standardized in-depth interviews with religious leaders (clergymen, scholars in the field of religious studies, and heads of religious NGOs). The perspectives of the Orthodox, Catholics, Protestants, Jews and Muslims – the traditional religious groups in Bulgaria, are studied, and conclusions are drawn about the preservation of religious moral values in times of globalization and anomie, and about the state of the religious sphere as part of the public environment.

Working on the chosen topic, we decided to select a targeted sample of people with a high level of personal religiosity and a prominent leadership role within their denominations or in religiously oriented organizations. We conducted 12 in-depth interviews with 3 Orthodox, Catholics and Muslims each, with 2 Protestants and 1 Jew. The sample included 4 women and 8 men; 5 religious leaders (4 clergymen and 1 chairman of a spiritual council), 7 scholars associated with individual denominations or religious NGOs; 3 had their own experiences with immigration, and 5 had lived abroad for a long time. We conducted the interviews face-to-face in 2024-2025 with a specially designed questionnaire; two persons from our sample sent their answers by e-mail.

*Historical and sociocultural context.* Over the past 35 years, coinciding with the post-communist transition, Bulgaria had transformed from a sending migrant country into a transit country. The dynamics of this process intensified after its entry into the EU (2007) and particularly in the period 2014-2025, when it was affected by the immigration wave from the Middle East. By 2020, in line with EU policies, the country had received around 94,209 refugees, mainly from Syria, Iraq and Afghanistan, few of whom, however, remained as temporary or permanent residents (12,284), and most re-emigrated to Central and Western Europe. In 2022-2025 Bulgaria also received 114,596 political immigrants from Ukraine, many of whom also used it as a transit point, with only about 60,864 accommodated. Currently, according to official data, there are 202,980 people in the country with temporary protection status (Nikolova and Chernicherska, 2016)[1].

After the destruction of the totalitarian regime in Bulgaria, communist atheism was put to an end and the democratic rights and freedoms of religious communities were restored. In the 1990s, there was even a boom in religiosity, especially among the Orthodox, Muslims and Protestants. Since the beginning of the 21<sup>st</sup> century, however, an opposite process of rapid secularization and social anomie developed. It reflected in several directions: an extremely low level of religiosity[2] (Karamelska, 2009; Evans and Baronavski, 2018; The Inglehart-Welzel World Cultural Map, 2023; Gallup International Balkan, 2023, 2024); weak reproduction of religious moral values, which were gradually replaced by secular ones; increased influence of occult ideas and practices; emergence and spread of diverse forms of hybrid spirituality (domestic religiosity, Neopaganism, et cetera) (Ivanova, 1995; Grebenarova, 2002; Kalkandjieva, 2008; Nazarska and Shapkalova, 2015; Bosakov, 2016; Ivanova, 2017; Garvanova, 2017; Metodiev, 2022; Toneva, 2024).

### **Immigrants and refugees in the “mirror” of religious doctrines and ethical norms**

Our respondents knew very well the doctrines of their religions and the place of mercy in them. Therefore, they easily and competently explained what the attitude of religious people towards immigrants – co-religionists or non-believers should be.

The Orthodox referred to the Christian teaching that help should be provided to every person, regardless of race, ethnic origin or religious affiliation. This stems from the example of Christ himself and the desire to fill the loss of home and homeland (G.G., 52, f). An immigrant can be both a believer and a non-believer, “because God does not make distinctions, and we want to be like Him. We do not aim at selective helpfulness” (B.B, 49, m). However, the Orthodox emphasize that the Old Testament also prescribes that the foreigner be treated as a “guest”, i.e. that he be shown mercy and hospitality, but without being allowed to interfere or impose his desires. The immigrant should not be served, but must instead comply with the traditions and customs of the locals, so as not to interfere with their salvation. Otherwise, he must leave the country, as in his own he can do whatever he wants (B.B, 49, m).

The Catholic respondents presented in detail the concept of mercy of their denomination. The main example in it was also the example of Christ, preaching kindness for every person in need, regardless of the reason for his troubles or his social affiliation (D.D., 55, f). Furthermore, the two clerics pointed to the contemporary papal encyclicals that encourage

support for children in extreme need and call for solidarity with the poor in the global South: Pius XII's "Quaemadmodum" (1946) and John Paul II's "Sollicitudo rei socialis" (1987). The latter document, which is considered a new theology of liberation and spiritual salvation, charts the path of autonomous action and cooperation with states. They also highlighted Pope Francis's guidelines for practical work with the poor, the disadvantaged and immigrants (E.E., 55, m; A.A., 45, m).

Like respondents from other Christian denominations, Protestants explained that God is mercy and love, so "Christians are called to share God's love through the practice of helping, empathizing, and caring for others, regardless of their situation, status, religion, ethnicity. This is a Christian imperative" (M.M., 75, m). They cited the Beatitudes recounted by Christ in the Sermon on the Mount (Heb. Matthew 5:3-7:12), such as temperance, meekness, mercy, empathy, purity of heart, non-maliciousness, peacemaking, justice, caring for the community (N.N., 80, m).

The Jewish respondent elaborated on the Jewish doctrine of mercy. He described "tzedakah" not only as charity in the classical sense, but also as help for people in need, which is a "good deed", a religious obligation, and includes both material and non-material expressions (time, energy). It is associated with building a righteous society and is given to both Jews and non-believers. The doctrine was developed in detail by Maimonides and refers to loans, grants, donations, assistance to the unemployed, the elderly, parents, children, and educational, religious or health organizations. In this sense, charity is a type of assistance accompanied by respect for the other person and must be done out of the kindness of one's heart (N.N., 80, m).

The Muslim interviewees responded in a similar spirit: that "every person is created by Allah and everyone has the right to live and to receive help", and that "when helping people in need, there should be no distinction in terms of their nationality, religion, gender, place of origin, et cetera" (K.K., 63, m). They added that one must necessarily show "mercy, compassion, to love others as oneself" (Z.Z., 53, f).

The majority of interviewees stated that, at present, religious values are threatened by technological innovations, materialistic thinking (Z.Z., 53, f; D.D., 55, f), liberalism, postmodern individualistic thinking, and secularization (M.M., 75, m). However, a certain group of values pertaining to the attitude towards immigrants – including charity, sympathy,

and empathy – have been preserved and transmitted within religious communities, especially through work with children and youth.

### **Immigrants and refugees in the personal experience and everyday life of religious figures and organizations in Bulgaria**

The respondents were well acquainted with the doctrinal foundations of their denominations, and some of them had lived abroad for many years as immigrants (students, doctoral candidates, and hired workers), or even currently reside outside Bulgaria for longer periods. However, they turned out to have little experience in the practical application of their religious views and values.

Only two of them (a Muslim woman and a Catholic woman) spoke about their direct and purposeful contacts with immigrants: the first as a volunteer at the Registration and Reception Center (refugee camp) in Harmanli, and the second as a trustee of the “Caritas” Catholic organization. The Muslim woman shared that she is truly concerned about the problems of migration and is driven by personal motives and a pacifist attitude. She sees her work with refugees as her mission and calling, which “never tires her”, and she is convinced that refugees need not only protection, but also genuine empathy (“they need us to put ourselves in their shoes, to approach them with humanity, to take on their pain and not think about the differences” - Z.Z., 53, f). The second interviewee did not explain why she participated in “Caritas”, nor did she give details about her activity there. It was obvious that this had been merely an episode in her life which she considered insignificant, and which did not have a profound impact on her (D.D., 55, f).

The remaining respondents spoke about their sporadic and accidental contacts with immigrants, including refugees: Syrian hitchhikers they had picked up in their cars; Syrian refugees to whom they had provided professional consultations at the request of mutual acquaintances; Ukrainian refugees working in large retail chains; et cetera (M.M., 75, m; B.B., 49, m; N.N., 80, m). However, the descriptions of the situations themselves show a lack of interest, passivity in relation to the refugees’ needs, and even avoidance of in-depth relationships. While for some of the respondents that may be explained by their busy professional schedules, for many others it is surprising, given their high-ranking position in the management of Bulgarian religious denominations or their commitment to religious issues. This

indifference shows, on one hand, the weak commitment of the respondents themselves and their religious communities, and on the other hand – the declarative nature of the positions they express, but seldom put into practice, and thus their severely “eroded” religious values.

When asked specifically how their own religious community has been supporting refugees and immigrants over the past 10 years, the interviewees gave rather laconic answers. Our respondent, a Protestant pastor, admitted that he had only a “faint idea” about this, mentioning the involvement of Baptist churches in Sofia in providing food, clothing, medicine, Bulgarian language lessons, and support for the education of children and adults, but he was unable to recall any details (M.M., 75, m). The trustee of “Caritas” seemed to mention the organization’s initiatives for providing logistical support, filling out paperwork, and securing documents from the local and central administration only in passing, thus omitting some of the NGO’s large-scale contributions to the refugee communities over the past decade. She also seemed to describe in passing how, at the height of the 2013-2014 political crisis, Bishop Hristo Proykov personally offered shelter to a family from Iraq who then remained at the headquarters of the Catholic Exarchate in Sofia until they received legal status (D.D., 55, f). We received a surprising final answer from an Orthodox respondent who stated that, according to Orthodoxy, giving alms should be personal rather than done through organizations (as it is in Catholicism and Protestantism), because the latter option would compromise the act. According to him, immigrants have different needs and each donor should establish personal contact in order to “consider what to give, according to what is requested”. This answer sums up well the Bulgarian Orthodox Church’s passive attitude towards immigrants: “When you give to your neighbor, God will not let you perish for having helped him” (B.B., 49, m). According to the same respondent, each temple in the BOC is autonomous and the level of engagement is therefore left up to the priests, who are probably involved in many initiatives without necessarily advertising them, just as there are many ordinary believers who do good deeds anonymously (B.B., 49, m).

Our respondent, who holds a high position in a large international religious organization, linked the indifference of Bulgarian religious communities on the migration issues to various factors. First, he pointed to the lack of experience, which countries such as Italy, Spain or Germany have had, especially in the second half of the 20<sup>th</sup> century. He emphasized the small number of immigrants in Bulgaria[3] and the differences between economies – some attracting



foreign workers, others marked by serious internal unemployment. He pointed out the legacy of communism, which completely took away socially beneficial activity from confessional communities and turned it into a state monopoly (cf. Nazarska, 2022). He also highlighted the role of the Catholic and Protestant churches, which are influential institutions in Western Europe. They traditionally cooperate through inter-church, trans-religious forums, associations, and platforms; they have their own accommodation buildings, food banks, and legal advisors; they operate in partnerships with large international organizations (UNHCR, Red Cross and Red Crescent). The interviewee noted the differences in national legislation, which provides more reliable material assistance to immigrants in Western Europe than in Bulgaria. Last but not least, he pointed out the role of social stereotypes, which have been shaped historically under the influence of Orthodoxy and can be especially negative towards Muslims, thereby contributing to the public condemnation of assistance for Muslim immigrants whilst simultaneously strengthening the public approval of assistance for Orthodox Ukrainian refugees (N.N., 80, m). We received a negative response to our question whether the organization “Religions for Peace – Europe”[4] has its own strategy for working with immigrants and whether the several NGOs working on interregional dialogue (of which our respondent is a member in Bulgaria) are taking a similar direction (N.N., 80, m).

A Muslim woman from Haskovo, who has been volunteering at the refugee center in the neighboring town of Harmanli for 10 years, including during the pandemic, provided the most detailed account of the initiatives organized by her religion. According to her, the Grand Mufti’s Office in Bulgaria was engaged in a wide range of activities to help the refugees in the center. It granted a one-time financial aid upon arrival, which supplemented the state’s monthly cash assistance; it distributed food products and blankets free of charge; it provided Qurans and prayer rugs; it paid for translators, psychologists, and medical doctors; it also cooperated with NGOs in order to provide psychological and psychiatric help (Z.Z., 53, f).

According to the respondent, a number of Protestant pastor-missionaries from the Haskovo Evangelical Church and activists from the “Wings” Mission – an NGO with a Protestant center in Stara Zagora[5] – have carried out remarkable initiatives in the Harmanli center. The respondent believes that the activity of the Protestants was undoubtedly aimed at converting the Muslims there, but, at the same time, it greatly improved the health care and psychological support available to the refugees. She told about a Moroccan woman – a victim

of violence who adopted the Protestant faith in her desire to receive adequate psychological care (Z.Z., 53, f). The Baptist clergyman – who was also among our respondents – declared that “to use human need, vulnerability, and material aid for evangelistic purposes is wrong and contradicts religious morality” (M.M., 75, m), but he allowed it to happen, because “the main religious faiths in our country have a missionary attitude”. The other Protestant respondent also approved of these initiatives, citing the example of Germany, where quite a few Muslim refugees had converted to Christianity, because “during such times religious organizations help people, show love and concern, and immigrants and refugees often have the opportunity to hear and understand the faith of the people who help them” (I.I., 60, m). Only the Orthodox respondent did not make excuses for the conversions – both because he was unaware what was happening in the refugee centers and because he follows the doctrine of Orthodoxy that a person in trouble should seek the church and its faith himself instead of being “recruited” by the Church (B.B., 49, m).

Our respondents were not only unaware of the initiatives of their organizations, but also encountered difficulties listing non-governmental organizations operating in the same field. Only two of them presented detailed accounts of the work of UNHCR, UNICEF, ‘Doctors Without Borders’, the Bulgarian Red Cross, the ‘Asset’ Support Center, the ‘Nadya’ Center, and others. (Z.Z., 53, f; D.D., 55, f).

### **Immigrants and refugees at the intersection of state and religious policies and practices**

During the in-depth interviews conducted, all respondents argued that religious organizations should have a place in resolving migration crises and making decisions regarding immigration (M.M., 75, m). Their reason for this was primarily faith, which can motivate the search for moral solutions to difficult issues related to identity, family, and personal destiny (D.D., 55, f; I.I., 60, m). One of them even pointed to the example of German Chancellor Angela Merkel, whose decision to accept Syrian refugees he said was due to the fact that she was the daughter of a Lutheran pastor (I.I., 60, m).

Two respondents – a Catholic clergyman and a Muslim leader – emphasized that the work of religious organizations and leaders must necessarily be coordinated with state authorities (A.A., 45, m; K.K., 63, m), but did not comment on the relations of their

denominations with said authorities. Other religious leaders criticized the state migration policy and practice. According to them, the isolation experienced in centers had marginalized refugees (M.M., 75, m), and was therefore to be considered a sign of inhumane, discriminatory treatment pointing to the lack of an integration policy (L.L., 68, m).

The majority of respondents could not offer examples of cooperation between public and religious structures, which exposed a lack of coordinated efforts (M.M., 75, m; D.D., 55, f). Very few of the interviewees had their own position. According to some of them, the state was doing enough with its means, but the implementation of laws and measures was compromised by local authorities, who were unprepared to respond adequately to such global crises, sometimes despite their own good intentions. Other respondents sharply criticized both the state – which applied a double standard to Syrian and Ukrainian refugees, providing the latter with accommodation in hotels, long-term financial assistance and priority employment – and the structures of the State Agency for Refugees, which mismanaged the accommodation centers in Sofia, Harmanli, Pastrogor, and Banya. They gave examples of inappropriate mixing of ethnic and religious communities, of single and family people, of selecting inappropriate food in view of the cultural traditions of immigrants. They also identified serious flaws in the child protection departments of local municipalities, which failed to resolve the issues of unaccompanied children and minors[6] (Z.Z., 53, f). The Orthodox also criticized the state, albeit from extremely conservative or populist standpoints: they were dissatisfied by the separation of church and state in modern times, and they complained that there is a lack of politicians professing religious values (B.B, 49, m).

### **Immigrants and refugees, religious communities and the public environment**

The interviewees were unanimous that the attitude towards immigrants in Bulgaria is negative, especially towards Syrians and Iraqis coming from the Middle East. According to them, “there is a lack of support and understanding” (M.M., 75, m) for a number of reasons – language barrier, cultural differences, xenophobia, populism, and nationalism (M.M., 75, m; D.D., 55, f). Their main thesis was that the fear of the ‘cultural Other’ escalates into hostility and violence. The interviewees cited the following examples: the notorious cases of mutilation of Syrians and Afghans by so-called “Dinko from Yambol”[7]; the protests of the VMRO Party in front of the refugee centers in Harmanli and Sofia (2016); the reluctance of the residents of

Harmanli to rent out housing to refugees; the purposefully spread rumors that the refugees were weapon-carrying drug dealers who were raping Bulgarian women (Z.Z., 53, f; B.B, 49, m).

The lack of reflection among religious elites on the above-described cases testifies both to the anomie of Bulgarian society, in which basic values are disappearing, and to the encapsulation of Bulgarian religious communities. There are only two exceptions. The Muslim respondent stated that she admired refugees for demonstrating humility, gratitude, respect, kindness, and a determination to preserve their traditions even in extreme conditions (Z.Z., 53, f). She also described how in Harmanli many people help those in need with clothing, food, medicine, et cetera. (Z.Z., 53, f). During the interviews, the Orthodox attributed the xenophobia, hate speech, and hostility towards ethno-religious diversity to the lack of compulsory religious (Orthodox) education in public schools[8], which he believed would ensure the cultivation of religious values and, consequently, a more adequate approach to immigrants, especially among young people, who are currently only acting on aggressive impulses (B.B, 49, m).

### **Conclusion**

Bulgarian religious elites treat immigration issues as secondary (with the exception of the Muslim and Catholic denominations), and their attitudes are shaped not so much by age, gender or occupation, but rather by social framework pressure. Post-totalitarian society has preserved negative stereotypes regarding foreigners and Muslims, and is strongly influenced by left-wing and national populist appeals to social exclusion.

The studied religious values related to immigration, such as mercy, charity, solidarity, and empathy, are fundamental to the Abrahamic religions and to the six traditional denominations in Bulgaria. However, religious elites currently interpret and apply them on an ad hoc basis, not always respecting religious dogma. This applies especially to Orthodox elites, whose views are influenced by the religious nationalism (Hayes, 1960; Juergensmeyer, 1993, 2008) currently propagated by the Russian Orthodox Church.

The conducted anthropological study using qualitative methods confirms the findings of the last 10 years about the prevailing secular-rational values and survival values, which dominate over traditional and self-expression values in Bulgarian society (The Inglehart-Welzel World Cultural Map, 2023; Karchina, 2021). This profile, stemming from a combination of factors – unfinished modernization, remnants of communism, difficulties of the post-totalitarian

transition, and globalization – reinforces the existing xenophobic and anti-immigrant sentiments, and preserves the low level of tolerance and interpersonal trust in society (cf. Pamporov, 2009). A novelty compared to previous studies is the conclusion that secularization increasingly affects religious elites. Although for the 61-80 year-old cohort who lived under communism this may be natural, for the 41-50 year-old cohort it is a symptom of the emergence of a new type of religious leadership, which has weak ties to denominations and brings to the fore not traditional values, but secular ones. According to our research, the current bearer of traditional religious values is just the 51-60-year-old cohort, which continues making an effort to implement these values in practice.

#### Appendix. List of respondents

| respondent | gender | age | denomination | occupation            | immigrant experience         |
|------------|--------|-----|--------------|-----------------------|------------------------------|
| A.A.       | male   | 45  | Catholic     | Priest                | Pole                         |
| D.D.       | female | 55  | Catholic     | Artist, journalist    |                              |
| E.E.       | male   | 55  | Catholic     | Priest                | Pole                         |
| N.N.       | male   | 80  | Jewish       | Engineer, businessman | U.S., Germany, Spain         |
| Z.Z.       | female | 53  | Muslim       | Theologian            | Saudi Arabia                 |
| K.K.       | male   | 63  | Muslim       | Priest                | Saudi Arabia, Turkey         |
| L.L.       | male   | 68  | Muslim       | Philosopher, writer   |                              |
| B.B.       | male   | 49  | Orthodox     | Medical doctor        |                              |
| V.V.       | female | 50  | Orthodox     | Cultural scientist    | Hungary                      |
| G.G.       | female | 52  | Orthodox     | Theologian, teacher   |                              |
| I.I.       | male   | 60  | Protestant   | Theologian            | U.S., Africa                 |
| M.M.       | male   | 75  | Protestant   | Engineer, theologian  | Russia, Netherland, Slovakia |

Respondents are anonymized.

## Notes

[1] <https://aref.government.bg>; <https://mvr.bg/%D0%BC%D0%B8%D0%BD%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B5%D1%80%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%D1%82%D0%BE/programni-dokumenti-otcheti-analizi/%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%82%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0/%D0%BC%D0%B8%D0%B3%D1%80%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%BE%D0%BD%D0%BD%D0%B0-%D1%81%D1%82%D0%B0%D1%82%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0>

[2] According to the European Values Survey (2008), nearly two decades ago the level of religiousness in Bulgaria was 35%. According to the Pew Research Center (2018), in 2018 it was 18%, in contrast to Romania (55%) and Serbia (32%). According to Gallup, it was 52% (2014), then 51% (2018), then 53% (2023). According to the Inglehart-Welzel World Cultural Map (2023), Bulgaria is one of the most secular post-communist countries, along with Estonia (<https://www.worldvaluessurvey.org/WVSCContents.jsp>)

[3] The number of Ukrainians in Bulgaria is 60 864, while in Germany and Spain there are 1.25 million and 320 000 Ukrainians, respectively.

[4] <https://rfpeurope.org/>

[5] <https://missionwings.bg>

[6] In 2021, minors made up 3172 of refugees, mainly from Afghanistan, Iraq, and Syria.

[7] Bulgarian wrestler, businessman and TV star, leader of a paramilitary formation that illegally arrested illegal refugees crossing the Bulgarian-Turkish border (2015-2023).

[8] Since 1997, secondary schools have offered an elective subject titled 'Religion (Orthodoxy or Islam)'.

## BIBLIOGRAPHY

**Bosakov, V.** (2016). "Fundamental Values for Identity Construction among the Bulgarian Muslims". *Science, Business, Society*, 1(1): 45-48.

**Dürzhavna agentsiya za bezhantsite pri MS**, <https://aref.government.bg/>

**Evans, J. and C. Baronavski.** (2018). "How do European Countries differ in Religious Commitment?", Available at: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/>

**Gallup International Balkan.** (2023). "More Prone to Believe in God than Identify as Religious", 21 March 2023, Available at: <https://www.gallup-international.bg/en/46964/more-prone-to-believe-in-god-than-identify-as-religious/>

- Gallup International Balkan.** (2024). "Bŭlgarite podrezhdat tsŭrkovnite vŭprosi taka: Prinadlezhnost, vyara, religioznost", 11.09.2024, Available at: <https://www.gallup-international.bg/48903/affiliation-faith-religiosity/>
- Garvanova, M.** (2017). *Bŭlgarinŭt na tsennosten krŭstopŭt*. Sofia: Za bukvite - O pismenekh.
- Grebenarova, S.** (2002). Bŭlgarinŭt v kriza – ezichnik, khristiyanin, ili nevernik. - In: *Zhizneniyat tsikul*. Sofia: EIM, 89-100.
- Hayes, C.** (1960). *Nationalism: A Religion*. Macmillan.
- Inglehart, R. and C. Welzel.** (2005). *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. New York: Cambridge University Press.
- Ivanova, E.** (1995). "Utilitarnata sakralnost - otkrivane na ponosimostta". – In: *Bŭlgarski folklor*, 32(1-2): 102-117.
- Ivanova, E.** (2017). *Myusyulmanite v Bŭlgaria: dinamika na naglasite*. Sofia: NBU.
- Ivanova, E.** (2020). *Religiyata kato prestŭplenie. Bŭlgarskata „Islyamska dŭrzhava“*. Sofia: NBU.
- Juergensmeyer, M.** (1993). *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, M.** (2008). *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Kalkandjieva, D.** (2008). "‘Secular Orthodox Christianity’ versus ‘Religious Islam’ in Post-communist Bulgaria". - In: *Religion, State and Society*, 36(4): 423–434, Available at: <https://doi.org/10.1080/09637490802451109>
- Karamelska, T.** (2009). "Naglasite kŭm religiyata v Bŭlgaria spored evropeiskoto izsledvane na tsennostite (2008)". - In: *Khristiyanstvo i kutura*, 39(4): 28-34.
- Karchina, V.** (2021). *Khristiyanската lyubov kŭm blizhniya v sŭvremenniya sekularen kontekst: problemi i predizvikatelstva*. Disertatsiya. Sofia: SU.
- Metodiev, M.** (2022). Symbols and Identity in Bulgaria: Parallels between Communist Atheism and Western Secularism. - In: *Islam, Christianity, and Secularism in Bulgaria and Eastern Europe*. Leiden: Brill, Available at: [https://doi.org/10.1163/9789004511569\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004511569_006)
- Nazarska, G.** (2022). *Religiozno kulturno nasledstvo i ateizŭm v komunisticheska Bŭlgaria (50-80-te god. na 20 v.)*. Sofia: Za bukvite - O pismenekh.
- Nazarska, G. and S. Shapkalova.** (2015). "Nivo na religioznost na pravoslavnoto naselenie v Bŭlgariya spored dannii ot pravoslavnite khramovi registri (1989-2014)". - In: *Khristiyanstvo i kutura*, 14 (9):77-89.
- Nikolova, A. and N. Chernicherska.** (2016). *Bezantsite v Bŭlgaria: pazar na truda i byudzhetni razkhodi*. Sofia: MF.

**Pamporov, A.** (2009). *Sotsialni distantsii i etnicheski stereotipi za maltsinstvata v Bŭlgaria*. Sofia: Otvoreno obshtestvo.

**The Inglehart-Welzel World Cultural Map** - World Values Survey 7 (2023). Available at: <http://www.worldvaluessurvey.org/>

**Toneva, K.** (2024). *Sekulariziranata religioznost*. Sofia: Librum.



**НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ОРДЕНА ХАЛВАТИЯ ИЛИ ПУТЬ К  
СОВЕРШЕНСТВУ НАЧИНАЮЩИЙСЯ С УЕДИНЕНИЯ (ХАЛВАТ)**

ЗАУР РАШИДОВ

*Институт Философии и Социологии Национальной Академии Наук Азербайджана,*

*Азербайджан*

zaur20@mail.ru

**THE MORAL PHILOSOPHY OF THE ORDER OF KHALWATIYA OR THE PATH  
TO PERFECTION BEGINNING WITH SECLUSION (KHALWAT)**

ZAUR RASHIDOV

*Institute of Philosophy and Sociology of Azerbaijan National Academy of Sciences,*

*Azerbaijan*

**Abstract**

The article examines the problem of seclusion (*khalwat*) in Sufism (*tasawwuf*), as well as the philosophy of the Khalwatiya order, which turned it into a necessary ethical practice. The philosophical essence of seclusion is to prepare a spiritual pilgrim (*salik*) for the path of perfection, to teach him to renounce worldly goods and turn to God. According to the canons of the Khalwatiya order, in order to get closer to God, a spiritual pilgrim must curb his ego (*nafs*) and keep his heart (*qalb*) pure. In Sufism, the heart is the only place where God can fit. The God who dwells in the heart manifests on the tongue through repeated remembrance (*dhikr*). Regular remembrance is necessary to ensure that God does not leave a person.

**Keywords:** tasawwuf, khalwat, salik, qalb, dhikr.

**Введение**

В Средние века наиболее распространенным религиозно-философским течением в исламском мире был суфизм (*масаввуф*). Суфизм начал формироваться с первых времен зарождения ислама. Течение развивалось в период расцвета ислама, разделившись на различные ветви и секты. Многочисленные суфийские ордена – как ортодоксальные, так и неортодоксальные – имели религиозную, философскую, этическую, мистическую, эзотерическую и аскетическую направленность. Суфизм также разделился на теоретические и практически ориентированные школы. Некоторые учения

древних цивилизаций (герметизм, гностицизм, неоплатонизм) также оказали влияние на формирование суфизма.

Однако среди всех школ суфизма, независимо от их направления, имеются определенные общие черты. В большинстве случаев цели орденов или тарикатов схожи, будучи обусловлены общей идеологией. Суфизм, как многогранное течение, в целом предполагает совершенствование человека посредством теоретических учений и определенных практических методов. Главной целью суфизма, основанной на метафизическом толковании уникальной философии Корана и освещении сущности хадисов в мистико-философском контексте, является усовершенствование нравственности. Суфизм – это многоэтапный путь, который предполагает систематическую трактовку морали посредством просвещения и практических методов. Философия суфизма призвана подготовить ученика к длительному духовному пути к совершенству. Для успешного завершения этой миссии важны религиозные знания, полученные посредством чтения Корана и хадисов. Логика суфийской этики основана на реализации универсальных заповедей ислама в индивидуальном плане. Путь к совершенству, который является неотъемлемой частью суфийского учения, требует от путника или духовного странника (*салик*) преодоления трудных испытаний и подготовки к важным проверкам.

Суфизм как религиозно-философское течение можно оценить и как нравственную практику, сопровождающуюся определенными ритуалами. В суфизме долгий путь ученика (*мюрид*) к совершенству проходит под бдительным наблюдением учителя (*мушиид*). С момента принятия в секту главной задачей мюрида является подготовка к долгому пути, ведущему к духовному совершенствованию. Ученику, вставшему на путь нравственного совершенствования под руководством учителя, прежде всего необходимо преодолеть самое большое препятствие – свое эго. Прежде чем приступить к достижению своей цели, духовному страннику крайне важно преодолеть свое эго (*нафс*). Путнику важно освободиться от внутренних противоречий, препятствующих принятию решения о долгом и трудном пути. Важно, чтобы мысль о достижении конечной цели выбранного пути или уровня совершенного человека (*аль-инсан аль-камиль*), превзошла все желания, исходящие из его внутреннего «Я» (*нафс*). Его сосредоточенность на

поставленной им цели и уровень его подготовки к духовному странствию имеют решающие значение для достижения поставленной задачи.

### **Уединение (*халват*) как одна из основных ступеней на пути к совершенству**

Успешное прохождение этого нелегкого пути последователем истины (*салик*) зависит не только от уровня теоретических знаний и интеллектуальной подготовки. Успешный результат возможен благодаря умению преодолевать определенные препятствия практическими методами. В суфизме одним из важнейших практических этапов на пути к нравственному совершенствованию является уединение (*халват*). Халват – это особый испытательный процесс, проводимый на основе ранее полученных теоретических знаний, из таких источников, как Коран, хадисы, калам, философия и т. д. В этом процессе чрезвычайно важно сохранять нравственную веру, психическую выдержку и одновременно демонстрировать физическую выносливость.

Уединение – это затворничество мюрида в течение сорока дней с целью установления внутреннего общения с Богом. Поскольку «жилищем Бога на земле является сердце» (Seyid Yəhya, 2013: 209), то и местом, где человек и Бог встречаются и беседуют в уединении, также является сердце. В суфизме сердце (*калб*), считающееся домом Божиим – это не физический орган, а неизмеримое пространство. Для беспрепятственного проникновения Божественного света (*нур*) в это пространство и установления желаемой связи, крайне важны прозрачность и чистота сердца. Условием чистоты сердца является вера (*инам*). Необходимым условием сохранения чистоты сердца, которое является домом Божиим, является чтение Корана. Регулярное чтение сур и аятов Корана позволяет Божественному свету быстрее проникать в сердце. Чтение Корана вслух приглашает Бога в сердце. Общение с Богом, происходящее в сердце, достигается посредством непрерывного поклонения (*ибадат*). Вера и поклонение противостоят силам зла, которые пытаются проникнуть в сердце. Они охраняют сердце, не позволяя злу, исходящему от бренного мира, просочиться в царство Бога. Акт уединения, сопровождаемый молитвами и регулярным повторением божественных имен Бога, служит укреплению веры мюрида. Этот процесс повышает его выносливость к тяжелым испытаниям. Мюриду необходимо проявлять терпение перед лицом лишений, которые он испытывает в уединении. Ученику крайне важно сохранять физическое и

духовное равновесие, а также контролировать свое психологическое состояние. Процедура уединения служит для проверки духовности мюрида и его готовности к тяжким испытаниям на пути к духовному совершенствованию.

Главное условие уединения – не привязываться к миру, отворотить от него свой взор. Халват означает не быть рабом души (*нафс*) и пленником материального мира. «Кто не отвращает своего сердца от мира, тот не может быть мудрым» (Sühreverdi, 2010: 266). В противном случае врата божественного знания навсегда останутся закрытыми перед лицом мюрида. Уединение – это особая ступень духовной подготовки, которая избавляет человека от рабства перед материальным миром и готовит его к единству с божественным миром. Сердце странника, успешно завершившего свое духовное «лечение» и достигшего единства, находится в постоянном общении с Богом.

Мудрец (*ариф*), завершивший путь единства, всегда пребывает в уединении с Богом. Ибо «уединение истинных суфиев продолжается непрерывно. Они всегда и везде находятся вместе с Истиной» (Sühreverdi, 2010: 270). Также важно, чтобы путник, прошедший трудный путь и духовно обновившийся в уединении, на короткое время вернулся в среду людей. Хотя уединение как процедура длится сорок дней, не менее важно, продолжить его в обществе в другой форме. В суфизме следующая стадия, которая наступает после окончания халвата, называется джалват (уединение с Богом, будучи среди людей). «Джалват – это выход раба (*верующий в Бога-З.Р.*) из халвата с качествами Истины» (İbn Arabi, 2008: 64). Сдержанное отношение к людям, лаконичность в выражении мыслей, терпение перед лицом трудностей, соблюдение физической и духовной стабильности, наличие твердой веры являются продолжением уединения в обществе. После успешного прохождения всех испытаний халвата, большое значение приобретает ресоциализация или реинтеграция странника на основе достигнутой им физической и духовной гармонии. Терпение – величайшая добродетель, обретенная им в уединении, облегчает его адаптацию в обществе. Хотя в суфизме путь халвата, на первый взгляд, создает впечатление ухода от социума, его истинная цель состоит в подготовке людей, которые станут носителями высоких моральных принципов для общества. Переход от халвата к джалвату пропорционален реализации суфийской этики в практической форме.

### Метафизическая философия ордена халватия

Суфийский орден, рассматривающий уединение как необходимую практику, является халватия. Халватия поместила халват в центр своей этической доктрины. Среди суфийских орденов наиболее распространенным и разделенным на многочисленные ответвления также выступает халватия. «Из-за множества ответвлений халватия часто называют тарикатом квочкой» (Gölpınarlı, 1969: 215). Сейид Яхья Бакуви (1410-1462) сыграл важную роль в становлении ордена халватия. Его деятельность также примечательна тем, что тариката почитают во всем исламском мире. Эта традиция продолжается по сей день.

Как следует из названия, халватия буквально означает уединение. Халватия по сути является суфийским орденом, основанным на духовном единстве человеческой души с Богом. В ордене халватия, где уединение рассматривалось главной добродетелью для приближения к Богу, зикр считался духовной панацеей для человека. Методичное упоминание (*зикр*) имени Аллаха было одним из основных принципов ордена. В уставе («Вирду-Саттар») ордена соблюдение зикра указывалось как обязательное условие. Зикр, являющийся регулярной религиозно-мистической практикой, совершенствует духовность человека. В уставе халватия подчеркивается возможность обретения человеком утешения в бренном мире именно посредством зикира. Зикр ценился как средство для воспитания нафса (эго, страсть или свое я), нарушающего гармонию человеческого духа (*рух*). Зикр также считался основным способом избавления от разрушительного воздействия нафса (невоздержания, алчности), которое в ордене халватия был обозначен как расхититель духовного мира.

Омар Фуади (1560-1636) – представитель шабания, одного из ветвей ордена халватия писал, что «путь к Богу – скрытому сокровищу проходит через убийство дракона под названием нафс и очищение сердца от злых деяний» (Fuadi, 2019: 45). Как в философском контексте большинства суфийских школ, так и в ответвлениях ордена халватия, человеческое сердце (*калб*) считалось чистейшим местом, обителью Бога. Уход Бога из этого дома означал то же самое, что разрушение сердца – вместилища Бога. Шейхи халватия рассматривали победу нафса над сердцем как конец человека. Поселение нафса в сердце они считали самым большим несчастьем. Чтобы этого ни произошло, они подчеркивали важность сохранения девственности души и борьбы с

разрушительными страстями, вызванными нафсом. По мнению всех шейхов халватия, главным средством защиты души от беспощадной агрессии и непрекращающихся посягательств нафса является непосредственно тасаввуф (суфизм) – эликсир всего человечества. В этом смысле, Кёстендилли Али аль-Халвати (1643-1730) определял «нафс природной душой, не воспитанной законами (*имеются в виду шариат, тарикат и хакикат-З.Р.*) суфизма» (Köstendilli, 2020: 77). Триада: «шариат – тарикат – хакикат (истина)» содержит основные столпы суфизма, имеющие большое значение в воспитании духа. В суфизме путь к совершенству, который каждый ученик (*мюрид*) должен пройти поэтапно, так же является одним из важных условий преодоления нафса. Душа, не способная преодолеть испытания, упомянутые в уставе ордена халватия, отождествляется с неисправимым нафсом. В этико-философском контексте ордена халватия важными условиями являются преодоление эго (*нафс*), вытекающего из души и умение справляться с негативными ситуациями, которые оно вызывает. Согласно призыву ордена, «Я» является большим препятствием на пути совершенства, ведущем человека к Богу. Муслихиддин Мустафа Халвети (XVII-XVIII вв.), представлявший ветвь ордена халватия под названием ушшакия, считал что, «для того, чтобы достичь Бога, необходимо разрушить крепость, которую возвело „Я“» (Mustafa Halveti, 2010: 124). Исходя из философии ордена халватия, достижение совершенства невозможно без преодоления этого трудного барьера. Пока не устранен фактор «Я», двери сердца накрепко закрыты для Бога. Победа над «Я», которое убивает душу (*рух*), питая эго (*нафс*), возможна с помощью зикра. Согласно основным этическим требованиям ордена, единственной силой, обеспечивающей растворение «Я» и исчезновение его в Боге, является регулярное исполнение зикра.

Сейид Яхья пишет, что «уединение – это освобождение сердца от душевных переживаний и мирских воспоминаний» (Seyid Yəhya, 2013: 256). Главное условие уединения, являющегося особым способом воспитания души – освобождение от притягательных влияний мира и пристрастия к мирским благам, уводящим человека с истинного пути. Цель уединения – не допустить господства мирского (*касрат*) над душой человека. Путник, победивший эго (*нафс*), чья пища – изобилие мира, приближается к Божеству. Сердце влюбленного в Бога путника, преодолевшего эту трудную задачу, становится прозрачным. Бог также приближается к путнику,

одержавшему победу над своим эго. Он, как Свет (*Нур*), входит в его душу и поселяется в его сердце. По мере того, как нравственные добродетели путника укрепляются, увековечивается и существование Бога в сердце. Согласно Мухьи Гюлшани (1528-1605), «уединение – физическое присутствие в бренном мире, но по смыслу – пребывание в единстве с Истиной» (Gülşeni Muhyi-i, 2014: 144). Духовный путник, пребывающий в единении с Истиной, не покидает единство, находясь среди людей. В повседневной жизни он сохраняет джалват – умственную и духовную связь с Истиной. Исмаил Хаккы Бурсави (1653-1725) отмечал, что «уединение – это акт полного опустошения сердца и обращения к Всемогущему Богу, который дарует благополучие душе» (Bursevi, 2020: 35). Душа, на которой остается отпечаток бренного мира, не может полностью сосредоточиться на Боге. Бог далек от того, кто не свободен от мирской суеты. В уединении нет места человеку, не способному контролировать свои чувства и эмоции. Потому что до тех пор, пока сердце привязано к миру, оно удерживает путника от уединения. Пока эго (*нафс*) преобладает над сердцем, путник не может думать о халвате. В этом смысле главная цель уединения – бегство не от мира, а скорее от его притягательности. Али аль-Халвати из Кюстендила (XVI век) пишет, что «цель ухода в уединение – открыть двери внутренних чувств и заточить внешние чувства» (Köstendilli, 2020: 85). Источником внешних чувств человека, несомненно, является мир. Они происходят из бренного мира. Внешние чувства, обеспечивающие связь с миром, постоянно подвергаются воздействию материальных вещей. Мир, представляющий собой совокупность многообразий, ослепляет сердце такими чувствами, как страсть и желание.

Подобно тому, как орден халватия не проповедует пристрастия к миру, он также не поощряет полное отречение. Принципы ордена учат проявлять иное отношение к миру, не осуждая его за зло. Орден халватия проповедует не аскетическую жизнь, а бегство от обманчивых мирских удовольствий. Абдуррахман Сами Ушшаги пишет, что «воздержание (*зухд*) – это освобождение сердца от любви к мирским благам» (Uşşaki, S. ve Uşşaki A., 2016: 118). В философии ордена халватия халват означает дистанцирование от внешнего мира. Ибо внешняя красота мира способна обмануть сердце и выводить его из равновесия. В ордене халватия уединение является практическим способом освобождения сердца из ловушки мира. По словам Муслихиддина Мустафа Халвати

«если хочешь найти Истину, оставь мир» (Mustafa Halveti, 2010: 235). Цель уединения не в том, чтобы отдалить человека от мира, а в том, чтобы научить его отворачиваться от мирской роскоши и не стремиться к материальным благам. В ордене халватия основная цель состоит в том, чтобы должным образом подготовить ученика, успешно завершившего путь халвата, к обществу. Главная задача – воспитать из него более решительного, смелого и ответственного человека, то есть личность.

Шейхи халватия, проповедовавшие отказ от мирских благ, считали неисправимую душу (*нафс*) элементом зла, вызывающим смятение в уме (*акль*) и сердце (*кальб*). Они также определили основную цель халвата как преодоление и сковывание *нафса*. Одним из главных объектов критики шейхов халватия является страсть к материальным благам, которые они считали источником смятения человеческой души. Жажда материальных благ – узлы, привязывающие человека к миру и ведущие к неминуемой гибели. Разрыв этого узла возможен путем уединения. В халватия суть халвата заключается не в изоляции от мира, а в отстранении от его разрушительного воздействия. Согласно учению ордена халватия, приближение к Богу означает отдаление от зла мира. Этот момент является доказательством того, что халватия по сути не является аскетическим суфийским орденом, а представляет собой философское учение, разработанное на основе глубоких этических принципов. Согласно основным религиозно-философским принципам ордена халватия, которые интерпретируют мораль в божественном контексте, единственное, что может увидеть человек, когда тьма мира исчезает из виду – это проявление Бога. Если подойти к вопросу с этой точки зрения, то все есть Бог. *Все – опосредствованно Бог, а не непосредственно*. Это суждение является однозначной аксиомой в ортодоксальном суфизме, к которому относится и орден халватия. Вышеупомянутое суждение также составляет суть единства бытия (*вахдат аль-вуджуд*), одного из основных философских постулатов суфизма. Суфий, способный уловить это тонкое различие, является путником, успешно завершившим процедуру уединения. В ордене халватия долгий путь совершенствования путника проходит через разные этапы и завершается в единении с Богом. Ниязи Мисри (1618-1694) пишет, что «после выхода из уединения (халват), единство (вахдат) обретается даже в многообразии мира» (Niyazi-i Misri, 2021: 383). «Исчезновение влияния мира и сохранение единства возможны только с другом (Богом-З.Р.) в уединении» (Niyazi-i Misri, 2021: 555). Во



время уединения Бог, поселившийся в сердце ученика, становится для него своего рода другом. Чтобы эта дружба продолжалась, необходима непрекращающаяся борьба ученика с его эго (*нафс*). Именно по этой причине разрушительная душа (*нафс*), пытающаяся разорвать дружбу сердца с Богом, имеет в суфизме негативный смысловой оттенок.

Сейид Яхья пишет, что «сердечная тошнота возникает от любви к миру» (Seyid Yehya, 2013: 125). Любовь к миру, питая эго, делает человека жадным. Когда человек не может выйти из заточения души (*нафс*), его сердце (*калб*) постепенно умирает. Уединение продлевает жизнь сердца. Скрытый враг, который побуждает тело жаждать мирских удовольствий – это *нафс*. Омар Фуади пишет, что «душа (*нафс*) стремится к несовершенству мира, а дух (*рух*) к высшему единству» (Fuadi, 2019: 49). В этом смысле одним из главных посылов ордена халватия является вечная борьба с душой (*нафс*), место которой – тело, а пища – мирские блага. В ордене халватия уединение является особым джихадом против похоти (*шахват*). Человек, являющийся рабом похоти, мертв при жизни. Лучший способ борьбы с *нафсом* – выбрать себе в союзники сердце, прошедшее испытание в уединении. Орден халватия проповедует непрекращающееся поминовение (*зикр*), чтобы сохранять зеркало сердца чистым, находить счастье только в Боге и стремиться только к добрым делам.

### **В ордене халватия добродетелью всех добродетелей является нравственность**

В идеологии ордена халватия акт уединения укрощает эго. Освобождает сердце от постоянного давления мира. Уединение – это долгий путь нравственности, который начинается с принесения спокойствия сердцу и продолжается уединением в обществе (*джалват*). Суть пути уединения в ордене халватия заключается в достижении гармонии в поступках и нравственности. Наряду с теоретическим благочестием, практическое благочестие составляет основу образовательной процедуры ордена халватия. Халватия – суфийский орден, который посредством уединения преобразует теоретическую этику – заповеди Корана в практическую мораль. Путник, достигший этого преображения, также переносит Коран из книги в свое сердце. В ордене халватия ритмичный *зикр* представляет собой декламацию коранических аятов, переданных сердцу. Сердце путника, достигшего этой ступени, всегда пребывает в уединении. Джамал Халвати (ум.

1494) пишет, что «для путников, склонных к уединению, не нужны места для уединения (*халватхана*)» (Cemal-i Halveti, 2022: 176). Для них единство существует во всем, а уединение возможно везде и всегда. Грёзы изменчивого мира теряют свои влияния на путников, которые видят всю вселенную как проявление единого Бога.

В ордене халватия мир является вечным прибежищем (*халватхана*) для тех, кто созерцает его правильно. Путник, достигший этого уровня, объединяет в своем сердце два мира. Согласно Сейиду Яхье, «в царстве сердца два мира едины» (Tatcı ve Akdemir, 2018: 143). Человек, правильно установивший равновесие между двумя мирами, является глашатаем Бога. В этом контексте становится понятным философский смысл зикра как одной из основных и постоянных практик, соблюдаемых в ордене халватия и его ответвлениях. Основная задача человека, являющегося своеобразным мезокосмом в ордене халватия, является обеспечение регулярных переходов от Бога к миру и от мира к Богу правильным образом, не допуская воплощение (*хулул*) и соединение (*иттихад*), считающиеся в исламе ересью. Краеугольным камнем ордена является воспитание человека, умеющего балансировать между двумя мирами. В ордене халватия человек, установивший равновесие между внешним и внутренним миром, в котором пребывает Бог, является самым добродетельным – совершенным человеком. Путник (*салик*), преобразивший двойственность в единичность в своем сердце, является носителем божественности через упоминание (*зикр*). В ордене халватия Бог рассматривается как источник морали, а главным средством познания божественности является нравственность. Путник, сумевший поместить Бога в свое сердце, считается достигшим его на нравственном уровне.

### **Орден халватия в политическом курсе Османской империи**

Интенсивное развитие ордена халватия приходится на XVI век, который считается вторым периодом возрождения в исламском мире. Глубоко укоренившийся в Османской географии орден смог распространиться на большие пространства параллельно с расширением империи. По этой причине «в XVI веке наиболее распространенным орденом в Османской империи был халватия и его ответвления» (İzeti, 2014: 92). Расцвет ордена халватия продолжался в последующие столетия, будучи обусловленным превосходящим положением Османской империи, которая стала

халифатом в исламском мире. «В конце XVII века представители ордена халватия были повсюду в суннитском мире» (Curry, 2010: 293). Хотя халватия является суфийским орденом, он также тесно перекликается с ортодоксальным исламом, или суннизмом. Основные этико-философские принципы ордена не противоречат сути Корана. Этот важный момент значительно облегчил ордену халватия получение признания в мусульманском мире, являвшегося подданными Османской империи. В результате целенаправленной политической деятельности османов, в XVI веке *халватизм* широко распространился также в странах Магриба и на Балканах.

На протяжении столетий Магриб был известен как родина суфиев и одно из мест, где зародились основные течения суфизма. В XVI и XVII веках покровительство ордену халватия со стороны османов имело как религиозный, так и политический характер. Главная цель, которую османы преследовали, отличалась продуманностью и предельной плановностью. Быстрое распространение *халватизма* в Египте и странах Магриба, развиваемое суфиями тюркского происхождения – такими, как Сейид Яхья Бакуви, Деде Омар Ровшани (1407-1487) и Шейх Ибрагим Гюльшани (1423-1534), имело большое идеологическое значение. Местные османские правители были заинтересованы в распространении идей, зародившихся в тюркской мысли, в арабской среде. Этот момент имел важное значение с точки зрения облегчения управления. Орден халватия сыграл свою роль в усилении влияния османов на политику Магриба не только военными методами, но во многих случаях также с помощью религиозных и идеологических факторов. Хотя орден халватия в целом был продуктом исламской мысли, его толерантные идеи, зародившиеся непосредственно из тюркской мысли и в значительной степени написанные на тюркских языках (преимущественно на азербайджанском и турецком диалектах), также оказали влияние на успех экспансии Османской империи в Магрибе в XVI веке.

Тиджания, возникшая как ветвь ордена халватия в XVIII веке, по-прежнему имеет особое значение в религиозной и культурной жизни Западной Африки, Магриба и особенно Алжира. В XVI веке орден халватия стал одним из важных религиозно-идеологических факторов Балканской политики Османской империи. Немаловажна роль ордена халватия в становлении ортодоксального (поначалу неортодоксального) ислама, сформировавшегося здесь со времени проникновения турок на Балканы (главным

образом в XIV веке). Османы использовали влияние халватия – суфийского ордена, близкого к ортодоксальному исламу. Османы также поощряли распространение ордена, поскольку это отвечало их интересам. «Члены ордена халватия, придававшие большое значение принципам Ахль ас-Сунны и шариата, получали поддержку и помощь от наместников, пашей и беев на Балканах» (İzeti, 2014: 230). Халватия смогла стать могущественным орденом, способным решать как религиозные, так и сложные политические проблемы на Балканах. Г.Бойков отмечает, что шейхи ордена халватия, имевшие тесные связи с Османской политической элитой и кругами улемов, способствовали проведению политики суннизма и централизации в самых отдаленных районах Османской власти (Boykov, 2020: 309). На Балканах шейхи халватия служили религиозным и политическим интересам империи, адаптируя неортодоксальный ислам к суннизму. «В XVI веке члены ордена халватия сыграли важную роль в распространении господствующей идеологии на Балканах, разоблачении еретиков и наставлении местного населения на «правильный» путь» (Gradeva and Ivanova, 2001: 327). Начиная с XVI века, орден халватия стал одним из главных факторов «мягкой силы» в политике Османской империи на Балканах. Орден поддерживал целенаправленную деятельность империи благодаря своему широкому влиянию, а также высшим философским и моральным принципам.

С XVI века османы начали использовать этико-философские идеи ордена халватия в своих социально-политических курсах на Балканах. Толерантные идеи Сейида Яхьи, широко интерпретируемые различными шейхами халватия, глубоко укоренились в Османской географии. Бакуви писал что, «разнообразие наших языков и цветов свидетельствует о силе Бога» (Seyid Yəhya, 2013: 146). Великий шейх ордена халватия не считал правильным разделять по существу единое человечество (*башарият*) на основе внешних признаков и факторов. Он оценивал существующие различия между людьми как наглядное проявление силы Создателя. Если исходить из логики Сейида Яхьи, все люди, в сердцах (*калб*) которых есть любовь к Богу, находятся на одном уровне. Противоречия исчезают в глазах людей, чьи сердца соединены с Богом. Любовь, рождённая между человеком и Богом, делает сердце прозрачным. Кажущиеся внешние различия стираются и исчезают. Временные привилегии, а также все иерархии между людьми теряют свой смысл. По словам шейха, божественная закономерность, или

равенство, привитые человечеству, реализуются через любовь к Богу. Гуманистические призывы Сейида Яхьи, считавшегося шейхом халватия и муршидом всех ответвлений ордена, соответствовали идеологической пропаганде, которую проводила Османская империя в целях дальнейшего укрепления своего положения на Балканах. Размышления Пир и-Сани о Пророке Иисусе имели большое значение с точки зрения создания толерантной среды на Балканах, где большинство населения исповедовало христианство. Комментируя Вознесение Иисуса в контексте любви, одного из основных метафизических понятий в суфизме, Сейид Яхья пишет: «Аллах вознёс Иисуса (мир ему и благословение) на небеса, потому что он молился одному только Ему» (Seyid Yəhya, 2013: 318). Сейид Яхья, интерпретировавший основной теологический принцип христианства на основе философии ордена халватия, оценивал молитвы (включая зикры) как средство общения между Богом и Иисусом. Исходя из логики зикра, основного религиозно-философского принципа ордена халватия, Шейх заключал, что Бог приблизился к Иисусу именно через его молитвы. Бог смог найти путь к сердцу Иисуса посредством его призывов. По его мнению, средством, устраняющим препятствия между Богом и человеком (Иисусом – мир ему), является чистая вера, основанная на взаимной любви. Регулярное чтение молитв или многократное повторение стихов в виде зикра привело к возвышению Иисуса до уровня Бога.

### **Заключение**

Резюмируя вышеизложенное, можно заключить, что причиной широкого распространения ордена халватия в исламском мире стала его солидарность с исламом. В ордене халватия уединение является главным условием духовного совершенства. Путник, вступивший на путь уединения, обязан пройти определенные испытания. Уединение – важный этап установления внутреннего общения духовного странника с Богом. Для нравственного совершенства необходимо научиться дистанцироваться от мирской суеты. Только путник, отведший свой взор от мира, готов к единению с Богом. В ордене халватия единение с Богом, устанавливаемое в сердце, не является субстанциональным, а происходит в переживаниях. Согласно призыву ордена халватия, место единства – сердце, а любовь к миру исходит из эго (*нафс*). Нафс всегда затуманивает сердце. Путь к спасению – отрешиться от мирской суеты и искать убежища

в уединении. По мере того, как связь с миром ослабевает, связь с Богом становится сильнее. Сердце освобождается от стремления к конечному и наполняется вечным Богом. Бог, пребывающий в сердце, говорит на языке духовного странника во время зикра.

## ЛИТЕРАТУРА

**Boykov, G.** (2020). Abdal-affiliated convents and “Sunnitizing” Halveti dervishes in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli. – In: *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c.1450-c.1750*. Boston, Brill, pp. 308–340.

**Bursevi, İ.H.** (2020). *Atpazari Kutup Osman Efendi Menakıbı (Tamamü'l-Feyz fî Babi'r-Rical)*. İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

**Cemal-i Halveti.** (2022). *Şemsiyye Şerh-i Sad Kelime-i Hazret-i Süddik-i Ekber (Hz. Ebubekir'in 100 sözü ve şerhleri)*. İstanbul, Sufi Kitap.

**Curry, J.J.** (2010). *The transformation of Muslim mystical thought in the Ottoman Empire: The rise of the Halveti order, 1350-1650*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

**Fuadi, Ö.** (2019). *Muslihu'n-Nefs (Nefs Eğitimi)*. İstanbul, Büyüyenay Yayınları.

**Gölpınarlı, A.** (1969). *100 soruda Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*. İstanbul, Gerçek Yayınevi.

**Gradeva, R., Ivanova, S.** (2001). Researching the Past and Present of Muslim Culture in Bulgaria: The ‘popular’ and ‘high’ layers. – In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 12, No. 3, July, 317–77.

**Gülşeni Muhyi-i.** (2014). *Reşehat-ı Muhyi. Reşehat-ı Aynü'l-Hayat Tercümesi*. İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

**İbn Arabi, M.** (2008). *Fütühat-ı Mekkiyye*. Cilt VII. İstanbul, Litera Yayıncılık.

**İzeti, M.** (2014). *Balkanlar'da Tasavvuf*. İstanbul, İnsan Yayınları.

**Köstendilli, Ali el-Halveti.** (2020). *Telvihat-ı Sübhaniyye ve Mülhemat-ı Rabbaniyye (Bir Osmanlı Şeyhinin Dilinden Tasavvuf)*. İstanbul, Dergah Yayınları.

**Mustafa Halveti, Ş.M.** (2010). *Divan-ı İlahiyat*. İstanbul, H Yayınları.

**Niyazi-i Mısri, H.** (2021). *Divan-ı İlahiyat Seçmeler*. İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

**Seyid Yəhya, əş-Şirvani əl-Bakuvi.** (2013). *Şəfa əl Əsrar*. Bakı, Elm.

**Sühreverdi, Ş.** (2010). *Avarifü'l-Mearif (Gerçek Tasavvuf)*. İstanbul, Semerkand Yayıncılık.

**Tatcı, M., Akdemir, Ü.** (2018). *Pir-i Halveti Seyyid Yahya-yı Şirvani Kitabı*. İstanbul, H Yayınları.

**Uşşaki, S., Uşşaki, A.S.** (2016). *Tuhfetü'l-Uşşakiyye (Uşşaki Saliklerinin Adabı)*. İstanbul, Sufi Kitap.

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГА**

**МОРАЛЕН КОМПАС ЗА БУРНОТО БЪДЕЩЕ: РЕЦЕНЗИЯ НА СТАВРУ, С.  
(СЪСТ.). (2024). ЕТИКА И БЪДЕЩЕ. СОФИЯ, НОВА ЗВЕЗДА**

АЛЕКСАНДЪР ВЕЛИЧКОВ

*Институт по философия и социология, Българска академия на науките, България*

avelichkov1@gmail.com

**BOOK REVIEW**

**MORAL COMPASS FOR THE STORMY FUTURE: REVIEW OF STAVRU, S. (ED.).  
(2024). ETIKA I BADESHTE. SOFIA, NOVA ZVEZDA**

ALEXANDER VELICHKOV

*Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria*

„Етика и бъдеще“ е сборник от тринайсет студии, които предлагат етически перспективи върху възможните пътища към бъдещето. Читателят веднага ще забележи впечатляващото разнообразие от изследвани теми, сред които са: различните представи за време (и бъдеще) и техните взаимоотношения с определени ценности (проф. д-р Сотирова); опасностите от евроцентричната институционализация на етиката (проф. д.н. Градинаров); скорошният преход от отговорност към риск в Европейската политика за изследвания и иновации (доц. д-р Николова); преодоляването на късогледни технотопични визии за бъдещето чрез изкуство (гл. ас. д-р Иванова); облекчаване на конфликта „човек-природа“ с цел намиране на подходящото място на отпадъците в миросгледа ни (проф. д.н. Ставру); развитието на антинатализма—идеята, че (в определени обстоятелства) хората са морално задължени да се въздържат от възпроизвеждане (гл. ас. д-р Трайкова); скритите морални проблеми на изкуствено култивираното месо (гл. ас. д-р Габровска); моралните съображения при избора на семейство, в което вече има дете с увреждане, да има следващо дете (гл. ас. д-р Мирчева); рисковете не невроподобренията и мозъчно-компютърните интерфейси (ас. д-р Денкова); аргументите за и против биоподобренията (докт. Лозанов);



предизвикателствата пред поставянето на правно-етическа рамка за изкуствения интелект (доц. д-р Тодорова); бъдещето на киберморала и в частност киберценностите (гл. ас. д-р Миков); и естеството на автентичността, когато границата между реално и виртуално се размива (гл. ас. д-р Костова).

Методологически, студиите спадат най-вече към сферата на философията, но са използвани и теории от социологията, културологията, антропологията, психологията, медийните изследвания и политологията. Чисто теоретичните подходи са допълнени от интерпретации на произведения на изкуството (Иванова), полуструктурирани интервюта с майки на деца с увреждания (Мирчева) и анализи на регулативни документи на Европейския съюз и САЩ (Николова и Тодорова). Въпреки това методологично и тематично многообразие, студиите имат множество допирни точки. Във въведението, озаглавено „Бъдещето на етиката: между съня на спящата красавица и гнева на рушащата Годзила“, съставителят и научен редактор Стоян Ставру описва трите централни тематични кръга на сборника: опазването на околната среда, биотехнологиите и виртуализацията на социалните взаимоотношения (с. 18-19).

Ставру добавя, че българското общество има нужда не само от повече информация относно тези належащи етически проблеми, но и от тяхното „професионално обсъждане“, което да не изпада в капаните на сектантското мислене (с. 20). Предвид тази цел, сборникът е напълно успешен. Тринайсетте студии са както отлични въведения в тринайсет застъпващи се проблематики едновременно за специалисти и заинтересовани неспециалисти, така и важни развития в научното им обсъждане. Авторите са в крак със състоянието на световната наука, позовавайки се на съвременни теории и изследвания. Аргументацията на всичките текстове е балансирана, научна и с липса на явни пристрастия към политическа или академична кауза. Отварянето на пространство за искрен и сериозен научен диалог относно такива важни за човечеството теми е постижение, което трябва да бъде оценено, особено имайки предвид, че това се случва все по-рядко не само в политическите, но и в академичните сфери.

Но да се върнем към Годзилата и Спящата красавица. Ставру твърди, че за да бъдат етиците значими за в бъдеще, те ще трябва да намерят равновесие между две крайности: от една страна „дълбок[ия] конформистки сън“ на Спящата красавица (с. 13),

а от друга страна зашеметяването в лицето на емоционално зареденото разногласие, което опустошава полиса подобно на чудовището Годзила (с. 15). С други думи, намирането на път между „[г]осподарският монизъм на една тиранизираща етика „за всички“ или крайният индивидуализъм на множеството етически преценки „всеки сам за себе си“ (с. 17). Това безспорно е сред основните предизвикателства на етиката като дисциплина в едно зряло либерално общество, каквото България се стреми да бъде. Когато плурализмът на ценностите е приет не като нежелана аномалия, а като необходимо и ценно явление, цената му трябва да се заплати, като се търси решение на това как от многогласието да се образува правилно действие, без един глас да заглушава всички останали.

На фона на търсенето на баланс между тоталитарния монизъм (сънят на Спящата красавица) и парализиращия релативизъм (унищожението на Годзила), не трябва да е изненадващо, че нито една от студиите не предлага конкретни, категорични принципи или правила, с които разглежданите етически проблеми да се разрешат окончателно. Читателят няма да получи инструкции от типа на „В ситуация S, трябва да се направи X“. Този предпазлив подход може би отразява усещането, че ролята на изследователите на етиката се е променила и продължава да се променя: в плуралистичното общество те не казват какво да се мисли, а създават условията за разумна мисъл. Така последната дума за етичните решения има не специалистът, а демократичният процес.

Всяка от студиите подхожда по различен начин към тази задача. Въпреки че няма окончателни решения, слагат се граници на приемливото посредством конкретни забрани. Например подкрепата на Питър Сингър за евтаназията на лица с трайни, тежки увреждания—което нарушава принципа за уважение на човешкия живот—е категорично отречена (Трайкова, с. 187). Рамки се слагат и чрез отбелязването на опасности, свързани в частност с невроподобренията (Денкова), и чрез намирането на „по-умерени позиции“ сред крайностите в дебата за биоподобренията като цяло (Лозанов, с. 293). Проследява се също така как ключови традиционни ценности се проявяват в киберетиката—киберсвобода, кибердоверие, киберотговорност и киберсправедливост (Миков, с. 354).

След като в настоящето не можем да видим или да усетим бъдещето, за пътеводен знак трябва да ползваме не само вътрешния „морален компас“, който да показва посоката, но и „морално въображение“, което да разкрива нови, скрити възможности

(Сотирова, с. 46). Съответно в своята студия Невена Иванова ни представя опити чрез изкуство да се въобрази ново бъдеще, което да превъзмогне прекалено опростеното разбиране на новите технологии като детерминистично тласкащи ни към утопия или дистопия. Отпадъците—продукт на съвременния свят, за който рядко мислим философски—също имат нужда от пре-въобразяване. За да намерим правилното им място, трябва нови наративи за това как икономиката да се впише естествено в природата, вместо да я подчинява (Ставру). Дори самата етическа методология се нуждае от нови хоризонти; може би наративната етика, феминистката философия и етиката на грижата могат да служат като ключ към бъдещето, когато традиционните етически подходи са заслепени от прекомерен редукционизъм (Костова, с. 373).

По-остри контури на бъдещето могат да се очертаят, като се насочи ясен поглед към социалните и институционни процеси в настоящето, които го създават. На институционно ниво се крие опасност от отпускане на етическия контрол над науката и изследванията в Европейския съюз, тъй като Европейската политика за изследвания и иновации се преориентира от демократизация и отговорност към дисруптивност и риск с цел икономически растеж (Николова). Освен това либералните общества не бива да подценяват способността на малки радикални нетолерантни групи да унищожават разнообразието, като диктуват своите морални ценности (Градинаров, с. 72). Индустриите, занимаващи се с най-съвременни технологии като изкуствено култивираното месо („лабораторната пържола“), също имат нужда от трезва преценка. Обещанията, че култивираното месо ще премахне вината от месоядството са неоправдано оптимистични, пренебрегвайки един от основните източници на екологичните проблеми—консуматорската култура (Габровска, с. 203). Бъдещето се гради постоянно и от семейството, най-малката социална институция, през чийто „морални филтри“ минава изборът да се създаде дете при неясен риск от увреждане (Мирчева, с. 221).

Освен променящата се роля на етиците, друга причина за липсата на конкретни решения в сборника е естеството на проблемите, пред които са изправени. Етиката на технологиите се сблъсква с двойко предизвикателство. От една страна, обществените ценности през последния век се променят с безпрецедентна бързина (Тодорова, с. 301). От друга страна, технологичният прогрес е твърде скоростен, за да могат да го настигнат

точни прогнози (Тодорова, с. 302). Докато се поставят етически насоки за изкуственият интелект, той вече има възможности, които не е имал преди шест месеца. Предвид това, Мариана Тодорова с право препоръчва „пъргави и гъвкави регулаторни подходи“, които да умеят да застигат убягващи технологии като изкуствения интелект (Тодорова, с. 322).

Не на последно място трябва да се отбележи, че авторите представят оригинални идеи, които предразполагат читателя да продължи диалога, като ги постави под съмнение или предложи допълнения. Например в противовес на твърдението на Борислав Градинаров, че европейският етос носи механизми, които унищожават световното морално разнообразие (с. 74), може да се коментира, че западният либерализъм по естество има и позитивна за моралното разнообразие страна. В главата „За индивидуалността като елемент на благополучието“ от „За свободата“, Джон Стюарт Мил (1993) защитава идеята, че либерализмът гарантира свободата на хората да експериментират в живота, което поддържа жизнеността на обществото.

Иван Миков представя идеята на Норберт Болц (2007), че светът днес е *плосък*, което отчасти означава, че съвременната неограничената комуникация заличава предишните йерархии (с. 328). Тук може да се прибави пояснението, че в някои отношения светът е по-неплосък от всякога, и то именно заради неравенствата породени от дигиталните технологии. Докато технологичните милиардери (скоро трилионери) имат безпрецедентна власт над световния поток на информацията, над 75% от населението в части от Африка и Азия няма дори достъп до интернет, както отбелязва Миков по-нататък в студията си (с. 345).

Може да се добави, и че ако в библиотеката на бъдещето – представена от художествения проект „Смекчаване на шока“ – ще има книги като „Домашните любимци като протеин“ и „Как да готвим във време на недостиг“ (Иванова, с. 126), то България вече е навлязла в това бъдеще, ако се съди по издадената през 2010 г. българска готварска книга „Вкусни ястия по време на криза“ (Енев, 2010).

Докато подзаглавието на „Етика и бъдеще“ е „философски траектории към убягващото бъдеще“, слоганът на корицата гласи: „Нарастващото значение на етиката при осмисляне на възможното бъдеще“. Читателят на „Етика и бъдеще“ ще открие, че бъдещето наистина е убягващо, и че етическата мисъл, включително тази изложена в сборника, е незаменим инструмент за неговото улавяне.

## ЛИТЕРАТУРА

**Енев, Т.** (2010). *Вкусни ястия по време на криза*. София, Скорпио.

**Мил, Дж. С.** (1993). *За свободата*. (Превод: Юлия Стефанова). София, Център за изследване на демокрацията.

**Bolz, N.** (2007). *Das ABC der Medien*. München, Wilhelm Fink Verlag.

**ОТЗИВ ЗА СЪБИТИЕ**

**XXI НАЦИОНАЛНА КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ЕТИКА:  
„ЕТИЧЕСКИ ПРОЦЕСИ И ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ПРЕД  
ИНСТИТУЦИИТЕ“**

ЛЮБОСЛАВА КОСТОВА

*Институт по философия и социология, Българска академия на науките, България*

kostova.lyuboslava@gmail.com

**EVENT REVIEW**

**XXI<sup>st</sup> NATIONAL CONFERENCE ON ETHICS:  
“ETHICAL PROCESSES AND CHALLENGES FOR INSTITUTIONS”**

LYUBOSLAVA KOSTOVA

*Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria*

На 6 и 7 ноември 2025 година се проведе двадесет и първото издание на ежегодната Национална конференция по етика (НКЕ). Тази година събитието, организирано от секция „Етически изследвания“ на Института по философия и социология към Българска академия на науките, бе посветено на темата за етическите процеси и предизвикателства пред институциите. То събра в рамките на двудневния научен форум 24 участника, представители на философията, социологията, демографията, медицината, културологията и антропологията. Те изложиха своите доклади, разделени в 5 панела общо и за двата конферентни дни. Всеки доклад бе с продължителност 15 минути, като всеки панел приключваше с 30 минутна дискусия върху проблематиката на съдържанието им. Взеха участие учени от ИФС-БАН, ТУ-София, УНСС, СУ, НБУ, МУ-Варна, МУ-Плевен, УАСГ, УНИБИТ, Център за исторически и политологически изследвания, Център за демографски обучения и изследвания, Център за алтернативни грижи за деца, НФСГ, Holon Institute of Technology, Israel, Bar-Ilan University, Israel. Работните езици на конференцията бяха български и английски.

Събитието бе тържествено открито с поздравителен адрес от проф. дфн Богдана Тодорова, заместник директор на ИФС- БАН. Тя подчерта значимостта на ежегодната, национална конференция по етика за развитието на етическата общност и изследвания в страната. Организаторите изразиха радостта и удовлетворението си от факта, че традицията с провеждането на националните конференции по етика продължава и поздравиха всички участници.

Първият панел на конференцията на 6 ноември бе модерирал от гл. ас. д-р Иван Миков. В него бяха изложени докладите на: проф. д-р Даниела Сотирова на тема „Общи етически стандарти в институциите: специфика и предизвикателства“, разглеждащ понятието институционална етика и ролята на ценностите в публичните организации като морални агенти; проф. д-р Валентина Драмалиева на тема „Общи етически стандарти в институциите: специфика и предизвикателства“, очертаващ не само спецификата на общите стандарти в институциите, но и пространствата, пораждащи етически конфликти: културните различия на обществената среда, нееднозначното влияние на дигиталната среда, разрива между лични и професионални морални убеждения; проф. д-р Максим Мизов бе възпрепятстван да изложи доклада си „Закодираната аморалност на институциите“, но текстът му ще може да бъде прочетен в следващия брой на списание „Етически изследвания“; проф. дфн Стоян Ставру представи доклад на тема „Съвременните институции на съвестта: добродетелите и съдебният процес“, изследващ трансформациите на съвестта в късно модерния съдебен процес през концепцията за „реалистичната съвест“ на Карен Хорни и идеята за „празния Аз“ на Филип Кушман, чрез които добродетелта се превръща в перформативна видимост, а съдебният процес в спектакъл.

По-нататък панелът продължи с участието на доц. д-р Михова и проф. дфн Найденова с докладът им посветен на „Предизвикателствата относно институционализирането на демографския проблем и произтичащите отговорности за бъдещето на България“. В центъра на изследването бе разгледано състоянието на институциите, споделящи отговорностите за посрещане на демографските предизвикателства и неблагоприятните тенденции относно изграждането и функционирането им. Панелът приключи с доклада на д-р Емилия Войнова, посветен на „Хоризонталната държавна демографска политика в България – етически аспекти

на институционалното и междуинституционално взаимодействие и сътрудничество при нейното реализиране“, операционализиращ общи критерии за анализ и оценка както на собствено демографските, така и на етическите аспекти на дейностите и взаимодействията между институциите за постигане на основната цел на националната демографска стратегия.

Първият панел завърши с ползотворна дискусия, открояваща значими въпроси към представените тези и създаваща възможност за постигане на взаимно-значими връзки помежду им.

Вторият и последен за деня панел, бе модерирал от гл. ас. д-р Гергана Мирчева. Бяха представени четири доклада: „Учреждение и длъжности“ на проф. Иван Колев, засягащ „философията на учреждението“ като атрибут на човешката социалност, „Механизмите за контрол на достъпа като пречка пред участието на деца в изследвания в България“ на Евгения Тонева, анализиращ системните и етични предизвикателства, с които се сблъскват изследователите в социалната сфера в България в опитите си да включват деца, с които работи системата за закрила на детето, в изследователските си дейности. Третият участник бе доц. д-р Силвия Серафимова с доклада си, изследващ етичните проблеми, свързани с употребата на ИИ при въвеждането на универсалния базов доход („Етически проблеми при въвеждането на универсалния базов доход, свързан с употребата на ИИ“). Панелът завърши с доклада на д-р Красимир Киров „Социалните мрежи в контекста на развитието на тоталитаризма и демокрацията“, разглеждащ прякото влияние на социалните мрежи върху политическия живот и настроенията.

Първият конферентен ден приключи с дискусия върху измеренията на разгледаните от авторите проблеми и очерта насоките за тяхното концептуализиране.

Вторият ден от конференцията започна с третия панел, модерирал от доц. д-р Силвия Серафимова. Тематично повечето доклади тук бяха ангажирани с етичните предизвикателства и институционални трудности в здравната практика. Първият доклад, озаглавен „Институционални проблеми в българското здравеопазване в контекста на етическия принцип на справедливостта“ бе представен от доц. д-р Мартин Мирчев. Основен акцент тук бяха неравенствата по отношение достъпа до здравеопазване, наблюдения върху институционалната му организация и разбирането за



социална справедливост. Акцент на следващия доклад бе уязвимостта, представена чрез темата „От обидната дума до етичния конфликт: комуникацията в болничната среда и нови измерения на уязвимостта“ от гл. ас. д-р Атанас Анов. Докладът въведе нов прочит на понятието „пациентска уязвимост“, съчетавайки уязвимостта и овластяването на пациента и гарантирането както на неговата, така и на лекарската автономия и достойнство. Ас. д-р Аглия Денкова продължи тематичната линия за значението на комуникацията лекар-пациент с доклада си „Отвъд диагнозата: пациентът като човек“, изтъквайки необходимостта от възприемането на пациента по холистичен начин. Панелът бе допълнен и с доклада на гл. ас. д-р Маргарита Габровска-„Парадокси в детското здравеопазване в България: “[...]Тия, които грешат между добро и зло, правят това поради липса на знание”, засягащ важната тема за системните пробиви в детското здравеопазване: едновременното наличие на висока експертна компетентност и ограничен достъп до здравни специалисти, съчетанието на високотехнологична апаратура с недостиг на работещи в системата, интерпретирайки тези и други противоречия като резултат от институционално и социално незнание. След това д-р Иван Колев представи доклада си „Superdoc, телемедицина и AI: етически предизвикателства пред връзката лекар-пациент“, в който дигитализацията на здравния сектор в България променя съществено отношението лекар-пациент, поставяйки и други етични дилеми: баланса между технологичната ефективност и човешката грижа, както и въпроса за отговорността при допускането на грешки на алгоритми. Панелът завърши с доклада на д-р Александър Величков за „‘Лекото‘ дигитално пристрастяване: етика и регулации“, в който основно твърдение е, че „лекото“ пристрастяване (soft addiction) към дигитални технологии е сяпа петно в дигиталната етика. В доклада има предложени три вида регулации относно преодоляването му: 1) спазване на потребителското право за информация 2) забрана за въвеждането на пристрастяващи дигитални технологии в училищното образование; 3) спазване на принципа, че дигиталните продукти задължително трябва да дават избор на потребителя да изключва пристрастяващите им функции.

След последния за панела доклад протече интензивна дискусия относно необходимостта от обратна връзка в медицината, подобряване на комуникационните умения на медицинския персонал, значението или отсъствието на емпатия в

отношенията лекар-пациент, особеностите на употребата на AI в практиката и формите на „леко“, дигитално пристрастяване.

Конферентният ден продължи с четвърти панел, модерирани от гл. ас. д-р Александра Трайкова. Чрез видеоконферентна връзка се включиха участниците от Израел – д-р Дрор Малка и Нуфар Авитал. Те представиха своя доклад „Семейството като морална институция: качеството на родителските взаимоотношения и невронните основи на социалното развитие в детска възраст“. В изследването им се проучва дали качеството на родителските взаимоотношения - жизненоважен аспект на семейния живот, оказва влияние върху невронните основи на социалното развитие на бебетата. Резултатите показват, че ежедневното взаимодействие между родителите оказва количествено измеримо въздействие върху развитието на мозъка на детето. От етична гледна точка качеството на родителските взаимоотношения е не само предиктор на резултатите от развитието, но и морално задължение, което формира първите срещи на децата със справедливостта, грижата и отговорността. В частност подобен тип изследвания биха могли да бъдат съотнесени към етиката на човешкото подобрене и идеята за качество, както на родителите, така и на децата. Като илюстрация на тази идея, но в по-различен контекст и перспектива бе и втория доклад от панела: „Програмата за мозъка на ЦК на БКП (1984-1989) – културно наследство и институционална памет. Етични или методологични предизвикателства?“ на доц. д-р Румен Петров. В него, изследователят представи опита от проучванията си (архиви и устна история) върху Програмата за комплексно изследване на човека и неговия мозък на ЦК на БКП от 1984-1989 г. Бяха очертани възможните слепи петна в институционалната памет на академични, образователни, професионални институции и общности у нас, както и възможните причини за и последствия от това. Предварителна хипотеза на изследването бе понятието за потенциалната корпоративност на био-психо-социалното у нас и кризата на социалната справедливост след 1990. Подобна бе и тематиката на следващия доклад на гл. ас. д-р Гергана Мирчева, озаглавен „Минималната мозъчна дисфункция“ и мултиинституционалната програма за оптимизиране на интелектуалното развитие на децата в България през 80-те години“. Тук акцентът бе върху идеята за отклоняващо се детско поведение и интелектуално развитие в резултат на минимални мозъчни дисфункции, разгърната интензивно в България през 80-те години на миналия век. В

доклада си, авторката поставя важния въпрос дали различни проявления на минималната мозъчна дисфункция (хиперактивност с дефицит на вниманието) могат да се разглеждат като форми на медикализация на социална дисфункция и оттам като форми на дискриминация и стигматизация спрямо определени „рискови“, т.е. уязвими групи. Изследването откроява институционалните сраствания на наука и политика, както и етическите рискове от този, по същество социално-инженерен проект.

Панелът продължи с доклада на д-р Мария Велева: „Дигитализацията като гарант за прозрачност и отчетност в образователната система: Дигитален инструмент за мониторинг на приобщаващото образование“, който анализира предизвикателствата пред МОН и българските образователни институции свързани с приобщаващото образование в контекста на дигитализацията, т. е. на възможността за изграждане на цялостна система за мониторинг на приобщаващото образование, както и за устойчиво развитие и прилагане на политики, базирани на данни. Докладът представи като ключов проблем, който засяга отговорността и прозрачността на отговорните институции, липсата на централизирана система за събиране, обработка и анализ на специфични данни за учениците със СОП и посочи необходимостта от създаване на такава. Панелът приключи с участието на гл. ас. д-р Илия Тодоров и темата му „Присвоеното от света дете. Ролята на семейната институция в изграждането на психо-моралната конституция на човека. Семейство или социум, Едип или Анти-Едип: полемиката Фройд – Делюз и Гатари“, в която ученият защити полемиката между Фройд и Делюз и Гатари, относно значението и произхода на семейната институция.

След края на представянето си, автори и присъстващи на конференцията обмениха своя опит и идеи за развитието на разглежданата тематика и създадоха нови интердисциплинарни пространства помежду им.

Последният, пети панел бе модерирал ас. д-р Аглая Денкова. Бяха представени три доклада, като първият бе изследването „Имигранти, религиозна етика и религиозни институции в България: антропологично изследване (2014-2025 г.)“ от проф. д-р Жоржета Назърска, и гл. ас. д-р Светла Шапкалова. Докладът разгледа отношението на религиозните лидери на традиционните вероизповедания в България (православни, католици, протестанти, евреи и мюсюлмани) към имигрантите, пристигнали в периода

2014-2025 г., проучвайки възприемането на имигрантите (бежанци, временно и постоянно пребиваващи) от високорелигиозните елити.

Вторият и предпоследен за деня доклад бе на гл. ас. д-р Камелия Петкова на тема „Институционална стигма и морално изключване: Ромските гета като етически граници в управлението на градската среда (случаите на Лом, Асеновград и Русе)“. В него авторката изследва ромските гетоизирани структури в три български града – Лом, Асеновград и Русе – като пространства, в които се проследяват прояви на институционална стигма и морално изключване. Вместо да бъдат интегрирани в градската тъкан, тези територии често се възприемат като „зони на другост“ – извън обхвата на устойчиво планиране и трайна публична отговорност. В този контекст ромските гета могат да се разглеждат като етически граници на града – пространства, в които публичните институции не изпълняват пълноценно своите ангажменти към достойнство, равенство и участие.

Конференцията завърши с доклада на гл. ас. д-р Любослава Костова, посветен на случващото се в Газа като вид етически експеримент: „Отвъд етиката: „Газа“ институции на грижата vs институции на забравата“. Тогава, когато немислимото бъде възможно идва ред на потребността от рефлексия като в конкретния случай тя няма как да бъде другаде, освен отвъд етиката. Парадоксално, именно в Газа, етиката откри своето човешко лице, а страданието-съкровен смисъл. Именно там човешкостта беше унижена, оскърбена и въздигната отново.

Дискусията даде възможност да бъдат представени различни и допълващи етическото гледни точки през призмата на значимата уязвимост. За двацет и първа година националната конференция по етика успя да събере на едно място както представители на етическата общност в България, така и изследователи, изкушени от етичните параметри на собствените си професионални полета. Многообразието на представената тематика и открояването в нея на ясни, изследователски гласове бе впечатляващо. Ползотворната среща и труд на изследователите ще намери своето естествено продължение на страниците на списание „Етически изследвания“ в два поредни негови броя. Остава удовлетворението и надеждата за нови етически предизвикателства и срещи.