

Съюз на учените в България
Секция „Философски науки“

**СЪВРЕМЕННИ
ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА
ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА**

**ACTUAL CHALLENGES
IN PHILOSOPHY**

Кн.2/2014

Издателска къща „Св. Иван Рилски“
София – 2014

ISSN 1314-9202

Статиите са рецензирани по системата blind review

СЪВРЕМЕННИ ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА

Редакционна колегия:

Доц. д-р Елена Петрова	Доц. д-р Татяна Батулева
Доц. дфн Стефан Пенев	Проф. дфн Иванка Стъпова
Проф. дфн Тодор Тодоров	Проф. дфн Александър Усачев

Българска, първо издание

Печат и оформление:



МИННО-ГЕОЛОЖКИ УНИВЕРСИТЕТ
1700 София, Студентски град
тел. 02 8060560; 02 962 54 33
GSM: 0887 615 645; E-mail: teodora59@mail.bg

СЪДЪРЖАНИЕ**TABLE OF CONTENTS**

АСЕН ДИМИТРОВ МЕНТАЛНИТЕ СЪСТОЯНИЯ В ИНФОРМАЦИОНЕН РАКУРС	5	ASSEN DIMITROV MENTAL STATES IN INFORMATIONAL PERSPECTIVE
ВЕСЕЛИН БОСАКОВ ОСНОВНИ АСПЕКТИ В НОРМАТА НА ИСЛЯМСКАТА ОБЩНОСТ □	21	VESELIN BOSAKOV BASIC ASPECTS OF THE NORM IN THE ISLAMIC COMMUNITY □
ЕЛЕНА ПЕТРОВА. НЕОБХОДИМ ЛИ Е НАЦИОНАЛЕН ЕТИЧЕН КОДЕКС НА УЧЕНИТЕ? □	36	ELENA PETROVA IS NECESSARY THE SCIENTIST'S NATIONAL ETHICS CODE? □
ИВАНКА СТЬПОВА ДРУГИЯТ ПОД МАСКАТА (Кобо Абе: “Чуждо лице”)	64	IVANKA STAPOVA THE OTHER UNDER THE MASK
КАМЕЛИЯ ЖАБИЛОВА БЪЛГАРСКИЯТ ЗАРАТУРСТРА	86	KAMELIA ZHABILOVA THE BULGARIAN ZARATHUSTRA
СТЕФАН ПЕНОВ ОНТОЛОГИЯ, РЕЛИГИЯ И НАУКА В ФИЛОСОФСКИХ СОЧИНЕНИЯХ УСАЧОВА А.В.	98	STEFAN PENOV ONTOLOGY, RELIGION AND SCIENCE IN WORKS OF USACHEV A.V.
СЕВДЕЛИНА НИКОЛОВА □ ОТНОШЕНИЕТО РЕЛИГИЯ- НАУКА В 21 ВЕК В КОНТЕКС- ТА НА РЕЛАЦИЯТА: РЕЛИГИЯ-ЦЕННОСТИ- ОРТОДОКСАЛНОСТ	111	SEVDELINA NIKOLOVA THE RELATION BETWEEN RELIGION AND SCIENCE IN 21 CENTURY IN THE CONTEXT OF THE INTERRELATION: RELIGION-VALUES- ORTHODOXY □
СПИСЪК НА АВТОРИТЕ	121	LIST OF THE AUTORS

МЕНТАЛНИТЕ СЪСТОЯНИЯ В ИНФОРМАЦИОНЕН РАКУРС

АСЕН ДИМИТРОВ

Assen Dimitrov

MENTAL STATES IN INFORMATIONAL PERSPECTIVE

***Abstract:** The paper explores the unique principle of the dynamics of intelligent systems, namely: 'The energetic and the informational dynamics of the subject are directed against the gradient of the nonequilibrium.' It is argued that mental states are of non-substrate character, and precisely because of this: 1) they do not obstruct the authentic content of the objects they refer to; 2) they are coloured in different tones inherent in the different sensory modalities; 3) they have zero informational potential. Taken together, these preconditions turn mental states into an inimitable mechanism for retrieving adequate, undistorted information from the outside world, but also give information non-substantial, intangible, existence of its own, in which it comes to life; it is experienced and brought into the subject's conscious awareness.*

***Keywords:** mental states; information; semiotic triangle; selforganization and intelligent behaviour*

• Онтичната схизма

Че субектът и обектът са принципино различни е колкото очевидно, толкова и общоприето, от неизброимо множество от фило-

софски подходи и позиции. Тук ще отбележим само, че тази фундаментална противопоставеност е не просто факт; тя е и необходима предпоставка те да бъдате това, което са, и в частност – за да може субектът да изпълнява своята основна онтологическа функция. Тази функция не се изчерпва с познанието и въобще с преживяването, но тук основно ще визираще основно тях – в качеството им на ментални състояния.

И действително, субектът трябва да се откъсне на непреодолима дистанция от действителността, за да е способен да влезе в принципно нов тип онтологически отношения с нея. Такъв тип онтологически отношения става възможен само когато субектът вече е успял да постигне свобода от природните каузални връзки, които го връщат обратно, редуцират и деградират до сляпото, неинтелигентното подчинение на каузалния детерминизъм. Загубил тази свобода, попаднал в плен на каузалните връзки, субектът губи своята интелигентна онтична аура и се превръща в обикновен, с нищо неразличим от другите, физически обект.

Осъзнаването, въобще преживяването, е акт на откъсването на субекта от обектната реалност. Субектът се откъсва от нея; издига се над нея – това е безалтернативно условие за да е възможно реалността да се превърне в предмет и съдържание на неговата рефлексия. И това откъсване не е метафора; става дума за дълбок разрыв с каузалния детерминизъм; онтичната схизма на обекта и субекта не е само идеологическа конструкция, а реален физически факт. Ако субектът не беше способен реално да се разграничи, а това значи не само в ценностен, идеологически, аксиологически или онтологически смисъл, а в буквалния и строг физически смисъл, то той нямаше да е никакъв субект, а просто

още един от безбройните физически обекти, управлявани сляпо от природната каузалност. Неговото отношение към действителността щеше да е причинно-следствено, а не свободно, познавателно, конструктивно, ценностно; не интелигентно.

• Информацията

Когато се говори за информация, се имат предвид най-различни неща: някакво знание, някаква база данни, или някакво съобщение, новина...; Шенъновата теория на информацията я определя чрез понятия като вероятност и ентропия – по-точно ентропия с отрицателен знак или негентропия (Брилюен 1966); отгук, с право, разбирането на информацията е неделимо и от това за порядъка. Всички тези схващания за информацията имат своето основание и своето място; въпросът е да се въведе единство и еднозначност в употребата на термина. В такива случаи семиотичният подход е особено полезен и надежден, а триъгълникът на Фреге – един универсален и изчерпателен модел; не само в настоящия случай, но практически навсякъде, където искаме да дадем достатъчно точно като съдържание, ясно като смисъл и прецизно като формулировка определение.

“Посредством знака, ние изразяваме неговия смисъл и обозначаваме неговото значение” Frege (1892)

Да вземем такъв пример: желаем да дадем определение на „дърво”. Тогава съвсем ясно, по схемата на Фреге, се вижда, че:

- 1) „дърво” е езиков знак, с който означаваме

• 2) определен реален обект, наречен от нас „дърво“; този обект в схемата на Фреге се нарича „значение“, „денотат“ или още „референт“ и

• 3) освен знака и неговото значение, ние притежаваме за дървото и съответно знание, понятие, което в схемата на Фреге е означено като „смисъл“; смисълът е това понятие, което придобиваме за означавания от знака обект, след като вече сме декодирали, т.е. интерпретирали знака.

Сега да отнесем към семиотичния триъгълник термина „информация“:

• 1) Тогава, на първо място ние трябва да разграничим нейния знак. Това не е нищо друго, освен носителят на информацията – информационният сигнал. Информационните носители наистина са неизчерпаеми, като се почне с физически процеси и се стигне до езикови конструкции (словесни или текстови); при това те често преминават от една в друга форма и образуват неограничено дълга сигнална верига, преди да се стигне до тяхната интерпретация.

След като информацията (в см. на информационен сигнал) бъде интерпретирана, стигаме до нейното значение и смисъл.

- 2) Що се отнася до значението (денотата, референта) на информационния сигнал, както вече беше загатнато, тук ще приемем за такъв референт някакъв обективен, реален порядък в света, съществуващ вън и независимо от процеса на информационната комуникация.

- 3) Що се отнася до смисъла на информационния сигнал, това очевидно е знанието, което придобиваме, след като този

сигнал е достигнал до нас, в случай, че сме успели да го изтълкуваме правилно. В Шенъновата теория тълкуването на сигналите е пределно опростено; всеки сигнал носи отговор на предварително зададен въпрос, на който може да се отговори само с „да” или с „не”. Такава е била сигнализацията („телекомуникацията”) при древните народи, където появата на огън или неговото отсъствие на определено място е можело да означава наистина много. Но, със същия пределно прост, двоичен код работят и компютрите, и днешните медии и телекомуникационни системи.

Така отпада неяснотата или спорът дали информация е знание, или е напечатан текст, или база данни, или пък, както имплицитно се приема в мнозинството от природонаучните трудове – порядък. Всичко това са само различни ракурси на категорията информация, обаче разкриващи се, както се убедихме, откъм различни върхове на триъгълника на Фреге. Това пък, ни дава възможност да продължим напред и да използваме самата категория „информация” при опита да разгадаем природата на менталните състояния.

• **Менталните състояния**

Менталните състояния могат да бъдат познавателни, емоционални или волеви. Към познавателните напр., психолозите отнасят: усещанията, възприятията, представите, мисленето и т.п. От усещанията: интероцептивни (болка, глад и т.п.), проприоцептивни (основно двигателни и равновесни) и екстероцептивни (зрителни, слухови, вкусови, мирис, осезателни) основно ще се позовем на зрителните усещания – различните цветове, т.е.

различните цветови тоналности. Терминът „цветова тоналност” се въвежда по аналогия със звуковата тоналност, т.е. със звуците – специфичните състояния на слуховата модалност. Ще си позволим и една по-широка употреба на термина „тоналност” или „тонално състояние”, което в някои случаи (те ще бъдат специално упоменати) ще го използваме, за да обозначим и менталните състояния въобще. Основанията за това ще станат ясни към края на изложението.

Вече кратко се спряхме на схизмата, онтологичния разрив между обекта и субекта на познанието, субекта на менталните състояния въобще. А сега ще продължим с някои други предпоставки – някои отделни тези относно природата на субекта и неговите вътрешни, субективни, ментални състояния: от енергетична, от информационна, и от субстратна гл. т. След което, ще опитаме да сглобим тези положения в една по-свързана картина.

*

* *

Нерядко се смята, че откритието на принципа на самоорганизацията е довело и до разгадаването на поведението на интелигентните системи. Това откритие безспорно е значима крачка напред; в много случаи жизнената динамика на биосистемите, особено на биохимично ниво, или пък невродинамиката, кардиодинамиката и въобще физиологията, не само те, а дори и макродинамиката, и то на социалните системи, ни разкриват интересни проекции, свидетелства и прояви на самоорганизация.

Но, макар и да включва в своя инструментариум и самоорганизацията, принципът на интелигентната динамика е друг.

Всъщност той е противоположен на самоорганизацията, макар че подобно на нея (а често и дори като я използва като свой инструмент) той също поражда порядък и то често пъти несравнимо по-ефективен и по-красив.

Самоорганизацията спонтанно се поражда на силно отдалечени от равновесното състояние нива; но самоорганизацията не може сама да породи неравновесието; тя е плод на неговата динамика, но самото неравновесие трябва предварително да се създаде от външни фактори, от външен приток на енергия; и дума не може да става една нежива система сама да създаде предпоставките за своята самоорганизация; това винаги става за сметка на външни сили – случайни или пък целесъобразни фактори.

Така достигаме до един важен момент с оглед на принципа на поведението на интелигентните системи: субектът има уникално отношение към енергетичния и информационния порядък във външния свят:

• Енергетичната динамика на субекта е насочена срещу градиента на неравновесието

Тази динамика не се носи по течението, по наклона, по инерцията на процесите, а срещу техния спонтанен, инерционен градиент (наклон). Един убедителен начин да се онагледи това е примерът с ветроходеца, който умее така да ориентира платната спрямо вятъра, че да може да се движи и срещу него.

Погледът към енергийно-информационната специфика на биодинамиката на всички нива показва, че тя се основава именно

на пренос на енергия и информация (в см. на порядък) от по-ниско, към ниво с по-висок градиент.

Нека, поради тяхното ключово значение и универсално приложение, се позовем например на различните „енергетични помпи”, контролиращи каналите за материална комуникация между клетката и нейната външна среда. Така например, Na^+/K^+ помпите в невроните поддържат нива, противоположни на естествения осмотичен градиент на калия и натрия в клетката и външната ѝ среда, и така създават едно устойчиво поляризирано състояние, позволяващо протичането на биоелектрически информационни импулси към коровите анализатори.

Натриево-калиеви помпи

Относително високите концентрации на калиеви йони, но ниски концентрации на натриеви йони в клетката се дължат на активен транспорт. Механизмът, отговорен за това е натриево-калиева помпа, която премества тези два вида йони в противоположни посоки през плазмената мембрана. Вече е известно, че превозвачът е ензимът АТФ-аза и, че той изпомпва три натриеви йони извън клетката, за всеки два калиеви йона вкарани вътре. Това води до формирането на отрицателен енергетичен потенциал на клетъчната протоплазма по отношение на положително заредената извънклетъчна среда.

Механизъм:

- Помпата, докато се свързва с АТФ, се свързва и с 3 вътреклетъчни Na^+ йони.

- АТФ се хидролизира, което води до фосфорилиране на помпата при силно консервативен остатък на аспартат и последващо освобождаване на АДФ.

- Конформационна промяна в помпата извежда Na^+ йоните навън. Фосфорилираната форма на помпата има нисък афинитет към Na^+ йоните, така че те се освобождават.

- Помпата се свързва с 2 извънклетъчни K^+ йона. Това причинява дефосфорилирането на помпата, тя се връща към предишното си структурно състояние, като транспортира по този начин K^+ йоните в клетката.

- В нефосфорилирана форма, помпата има по-висок афинитет към Na^+ йоните, отколкото към K^+ йоните, така че двата свързани K^+ йона се освобождават. АТФ се свързва и процесът започва отново.

(Източник: <http://en.wikipedia.org/wiki/Na%2B/K%2B-ATPase>)

Интелигентният субект, за сметка на прилагането на специфичен инструментариум от средства, технологии и подходи, може, не само подобно на ветроходеца да се движи срещу енергетичния наклон (градиент), но дори и да извлича енергия и информация в посоката, противоположна на този естествен каузален градиент.

Как става това? – Единствено благодарение на използването на най-разнообразни, хитроумни, и при всички случаи ефективни средства за целта.

Вече разгледахме калиево-натриевите помпи, които позволяват да се поддържа едно изкуствено електрическо неравновесие

между протоплазмата на клетката и нейната външна среда. Но, лично аз обичам да се позовавам на един друг, принадлежащ към битовото ежедневие пример – термopомпата (по-известна като „климатик”, или пък „хладилник”):

Диаграма на цикъл на работата на термopомпа: 1) кондензатор, 2) терморегулиращ вентил, 3) изпарител, 4) компресор.

Термopомпите използват хладилен агент като междинен флуид:

- за да се абсорбира топлина, когато агентът се изпарява в изпарителя и, след това

- за освобождаване на топлина, когато хладилният агент се втечнява в кондензатора.

(Източник: http://en.wikipedia.org/wiki/Heat_pump)

Това хитроумно устройство позволява да се отопляваме, като извличаме топлина от мразовития зимен въздух; или пък да се разхлаждаме като изнасяме топлината от помещенията си навън, в жежкия летен пек.

Климатикът е така устроен, че температурата в изпарителя му винаги е по-ниска от околната (независимо дали в стаята или навън), а температурата в кондензатора му е винаги по-висока от околната. Така, климатикът винаги може да пренася топлина в посока, противоположна на съществуващия между външната и вътрешната среда термодинамичен градиент.

Въпросът е, че винаги съществуват такива естествени, природни процеси, които ни позволяват, на локално равнище, да постигнем енергетичен градиент по-нисък или по-висок от този на околната среда. Открили такива процеси и предизвиквайки ги по наша воля и желание, чрез нашите действия (работа – в см. на физиката), ние сме в състояние да управляваме потоците от свободна природна енергия в своя изгода и цел. Нещо повече, като извършваме работа със специфични средства, можем да извлечем и създаваме потоци от такава свободна енергия, които, по силата на природно-каузалното законодателство в никакъв случай нямаше сами, спонтанно да се появят на този свят.

- Същият принцип се отнася и до информационните взаимодействия на интелигентния субект

Що се отнася до познанието, то несъмнено е информационен процес, насочен срещу естествения информационен градиент, т.е. срещу градиента на ентропията; процес, при който субектът, притежаващ неимоверно по-висок информационен потенциал от своя жизнен свят, е способен да извлича информация от него.

Тук, обаче говорим за информация не само в нейния смисъл на порядък; става дума и за знание, за смисъл, за едно вътрешно субективно състояние, присъщо единствено на интелигентните агенти.

За да постигне контрол над информационните потоци, субектът е длъжен да притежава средството, с което да обърне техния естествен ход към нарастване на ентропията или с др. думи – да извлича информация от външния свят. Той трябва да притежава

или да произведе в себе си ниво на порядъка по-ниско от това на информационния поток.

Това, видяхме че е постижимо за клетъчната биохимия и дори за инженерните конструкции. Субектът обаче трябва да постигне много повече от това; той трябва да се издигне до пълното многообразие на семиотичния триъгълник, като насити не само неговите валенции на знака и значението, но и тази на смисъла.

• За субстрата на менталните състояния

Една от централните тези на големия наш изследовател на съзнанието, Аристотел Гаврилов е, че менталният образ не може да има собствено съдържание. Образът, казва той, не е картина, портрет, а е отворен прозорец, през който субектът възприема самия реален предмет. И действително, ако образът беше картина, той не би разкривал, а по-скоро би закривал оригиналния предмет. Неговото собствено съдържание би било щора, екран, стена, която закрива и прави недостъпно съдържанието на оригинала.

Но все пак, менталните образи съществуват? Как е възможно да съществува нещо, лишено от собствено съдържание? „От какво са направени” менталните образи? Менталните състояния?

Има само един логичен отговор. – От *нищо*. Навярно най-силното потвърждение са безплодните усилия да се открият ментални образи като корелат на мозъчната дейност. Но тук ще възприемем един по-положителен подход, свързан с природата на т.н. тонални състояния, каквито най-общо са всички усещания, от които в частност ще се позовем на цветовете.

Нищото, колкото и това да е неправдоподобно, но също толкова очевидно, а и всеизвестно – нищото има цвят. Ние не възприемаме отсъствието на какъвто и да е визуален стимул като „нищо“; всички знаем, че възприемаме това пълно отсъствие като черен цвят.

По същия начин бихме могли да обясним и появата и характера на другите цветове. Оранжевият цвят от такава гл.т. не е цветът на вълната с дължина 620–590 nm; оранжевият цвят всъщност е черен цвят, но в присъствието на оптичен стимул, с дължина на вълната 620–590 nm и излъчващ на честота 484 THz. Ясно е, че към другите цветови тоналности може да се подходи по абсолютно същия начин.

Как да се подходи към тоналните състояния, присъщи на другите сетивни модалности? Да речем към звуците? Дали да тръгнем от „тишината“ като нулево, но не и „прозрачно“, празно, отсъстващо тонално състояние? Или пък да се позовем на синестезията, която позволява да сведем звуците до цветове? И да потърсим една базисна за всички модалности нулева тоналност, от която да изведем, при определени условия всички тонални състояния?

*

* *

Обсъдените дотук две предпоставки: за отношението на интелигентния субект към порядъка във външния свят и тази за онтологическата природа на тоналните състояния – като субстрат на менталните феномени сега се сглобяват в един действащ механизъм:

Информацията, порядъкът, произведен от външния свят и достигнал до някакъв друг физически обект, води до физическа трансформация на структурата на последния. Най-често тази структура се деформира, но е възможно при процесите на самоорганизация въведеният отвън динамичен порядък във вид на висококачествена енергия, да доведе до повишаване на порядъка и у реципиента на тази енергия.

Информацията, достигнала до интелигентните субекти, обаче, не води до тяхната деформация. (Ако трябва да бъдем прецизни, ефектът от въздействащия енергийно-информационен поток е конформация, т.е. обратима трансформация. Но тук няма да навлизаме в подобни детайли; важното е, че в крайна сметка при информационните взаимодействия структурата на субекта остава инвариантна, непокътната.) С др. думи външният информационен порядък се възпроизвежда точно от субекта, без обаче да се променя неговия собствен порядък (структура). Информацията се предава точно по аферентните нервни пътища на субекта, но все още не се извлича.

След което настъпва интересният с оглед на настоящата тема етап – фазата, в която информацията се интериоризира, преминава в нематериален, т.е. ментален вид; в семантичното измерение – на понятията, знанието, смисъла.

Това е моментът, в който предаваната по нервните пътища на субекта информация се проектира върху екрана на тоналните състояния. Тогава стават две все още необяснени докрай събития:

- Информацията се откъсва от своя материален субстрат и „заживява” в тоналната „субстанция”; в „нищото”;

• Това е тъкмо този магически момент, когато информацията става вътрешно достояние на субекта; магическият момент, въз основа на който философите категорично разграничават съществуването на камъка или скалата от това на живия, интелигентен субект; и тази принципна разлика се състои тъкмо в способността на субекта да интериоризира порядъка на природния свят и собствения си информационен порядък в една иманентна само на него семантична, ментална (субективна, а не обективна) реалност.

Въпросните тонални състояния са не просто един уникален, нематериален субстрат, който изпълнява критерия на Гаврилов, а именно да не екранира (закрива) автентичното съдържание (порядък, информация) на своя референт.

Също толкова важно е, че тоналните състояния са, от друга страна, надежден механизъм за извличането на информация. Техният информационен потенциал е нулев. Всъщност – равен на абсолютната информационна нула. Проектиран върху тях, всеки информационен потенциал, колкото и нищожен да е той, носи някаква „ Δi “, която неминуемо се поглъща от тоналното състояние по силата на неизбежната разлика в информационните им градиенти.

Но най-забележителната способност на тоналните състояния е, че те са един уникален „субстрат“, способен, за разлика от всички други не само да поглъща информация, а и да я оживи, да ѝ вдъхне живот, да я удохотвори.

Информацията, достигнала и проектирана върху несубстанциалния дисплей на менталните състояния, вече не се транслира по-нататък, а се интериоризира; това ни повече, ни по-малко означава, че тя придобива свое собствено несубстанциално,

нематериално, идеално битие; свой собствен нематериален, несубстанциален живот; тя оживява, тя се преживява и осъзнава от субекта.

БИБЛИОГРАФИЯ

Frege, Gottlob (1892). On Sense and Reference, translated by Max Black.

Accessed February 1, 2013.

http://en.wikisource.org/wiki/On_Sense_and_Reference

Shannon, C.E. (1948). A Mathematical Theory of Communication. Bell System Technical Journal, 27, pp. 379–423 & 623–656, July & October, 1948

Бриллюэн Л. (1966). Научная неопределенность и информация. — М.: Мир

Гаврилов, Аристотел. (1971). Беркли и проблемът за вторичните качества. Годишник на СУ „Климент Охридски”

ОСНОВНИ АСПЕКТИ В НОРМАТА НА ИСЛЯМСКАТА ОБЩНОСТ

ВЕСЕЛИН БОСАКОВ

Veselin Bosakov

BASIC ASPECTS OF THE NORM IN THE ISLAMIC COMMUNITY

***Abstract:** In Islamic canon, all human activities are encompassed within one or the other of two categories: lawful (halal) and prohibited (haram). Without this super-regulation, the religious identity of the true believer would be impossible to attain. In other words, all values in Islam are refracted through the prism of religion, which is not just a value among other values but an integral environment that defines, encourages and sanctions human conduct. The article examines two basic aspects of the norm in the Islamic community: the prescribed rules of relations and conduct in the family and the canonic principles relevant to the relations between parents and children – and through the latter, the relations between elderly and young people in a broader aspect.*

***Keywords:** community, family, marriage, prohibited, lawful, religious obligation*

Религиозната идентичност на мюсюлманите, основаваща се на опосредствано чрез духовната свързаност общностно и

колективно изживяване на преклонението пред Бога и установяваща контакт със своята непосредствена социална среда в съвременни условия, представлява проблем. Как става възможна интеграцията на правоверните в пространството на модерното общество и националната държава? В каква степен вътрешната динамика и сплотеност на ислямската общност се влияят от процесите на трансформация, протичащи в общества, чиято историческа памет е свързана с друга религиозна мяра, а политическото им развитие включва и периоди на яростно отричане на всички възможни религиозни традиции?

В пряка връзка с тези въпроси са два съществени аспекта в нормата на ислямската общност: *1. Нормите на отношение и поведение в семейството; 2. Каноничните принципи на отношенията между родители и деца, а чрез тяхната регулация и в по-широк план – между възрастни и млади хора.*

Относно 1

Семейните връзки според ислямския канон налагат взаимно зачитане на предписаните от религията права и задължения, които се регламентират от закона и се спазват от членовете на групата. Съответно, членовете на семейството имат определени взаимни задължения. Те се свеждат до наследството и взаимното съветване, отглеждането на децата, грижите за възрастните и полагането на максимални усилия за поддържане на мир в семейството.

Както ясно проличава, основа на семейството в исляма са кръвните връзки и семейните задължения. Осиновяването, извънбрачните връзки, тайните сексуални отношения, “пробните” бра-

кове противоречат на ислямските представи за семейство. Ислямът изгражда семейството върху здрави основи, способни да осигурят неговото съществуване, истинска сигурност и зряла обич. Основите на семейството при исляма трябва да бъдат толкова твърди и естествени, че да подхранват искрената взаимност на чувствата и да носят морално удовлетворение. Ислямът признава, че няма по-естествена връзка от кръвната и по-цялостен модел на сексуална интимност от онзи, при който са събрани нравствеността и удоволствието.

Ислямът признава религиозната добродетел, социалната необходимост и моралните предимства на брака. Нормалната линия на поведение за всеки мюсюлманин е да се насочи към създаване на свое семейство. Бракът и семейството заемат централно място в ислямското учение. Много изказвания на Пророка подчертават, че, *“когато мюсюлманинът се жени, той завършва половината от своята религия, затова нека мисли за Аллах и да внимаваме за другата половина.”*

Мюсюлманските учени тълкуват това, като казват, че бракът е религиозно задължение, морална крепост и социален дълг. Той трябва да бъде изпълнен, но както всички други задължения в исляма, той се предписва само на онези, които могат да поемат съответните отговорности.

Какъвто и смисъл хората да влагат в брака, ислямът го разглежда като “твърд обет”, дълг в най-пълния смисъл на думата. Това е дълг към самия живот, към обществото и към достойното, смислено оцеляване на човешката раса. Това е дълг, който партньорите в брака поемат както един пред друг, така и пред Аллах. Това е такъв дълг, който им дава възможност да намерят взаимно

упование, самореализация, любов и мир, състрадание и искреност, благополучие и надежда. Всичко това е така, защото при исляма бракът се разглежда първо и най-вече като праведно дело, акт на отговорност и посвещаване. Сексуалният контрол може да бъде морален триумф, възпроизводството на рода – социална необходимост, доброто здраве – състояние на интелектуално задоволство. Тези стойности и цели на брака биха имали особено значение и още по-голяма сила, ако се разглеждат и като религиозни задължения, а това е основното значение на брака при исляма.

“О, хора, бойте се от своя Господ, Който ви сътвори от един човек и сътвори от него съпругата му, и от двамата намножи мъже и жени. И бойте се от Аллах, с Чийто име се умолявате един друг, и от [прекъсване на] кръвните родства! Наистина Аллах ви наблюдава.”

“И от Неговите знамения е, че сътвори за вас съпруги от самите вас, за да намерите спокойствие при тях, и стори помежду ви любов и милост. В това има знамения за хора мислещи.”

Дори в най-трудните периоди на брачния живот Аллах повелява на мъжа и жената да бъдат добри един към друг, наистина благодетелни помежду си, да служат на Аллах и да му се покоряват.

Струва си да се отбележи, че ислямските постановки за брака се прилагат еднакво и за мъжете, и за жените. Например, ако безбрачието не се препоръчва за мъжете, то не се препоръчва също и за жените. Това е признание, че женските потребности са еднакво законни и им се отделя сериозно внимание. Всъщност

най-малкият фактор на брака при исляма са икономическите съображения, колкото и важни да са те. Пророкът е казал, че *“една жена обикновено се търси като съпруга заради нейното богатство, красота, знатността на нейния род или религиозните качества, но благословен и щастлив е онзи, който избира своята спътница заради благочестието преди всичко друго”*. Всевишният Аллах повелява в Корана: *“И встъпвайте в брак с несемейните от вас и с праведните от робите и робините ви! Ако са бедни, Аллах ще им даде от Неговата благодат. Аллах е прещедър, всезнаещ.”*

От друга страна, какъвто сватбен подарък мъжът даде на бъдещата си жена, той ѝ принадлежи. Нейна собственост е и всичко, което ѝ е принадлежало преди сватбата или е получила след нея. Между съпрузи и съпруги няма задължителна обща собственост върху имуществото. Нещо повече, съпругът е онзи, който е отговорен за поддържането и икономическата стабилност на семейството. Той дори трябва да осигурява на жена си помощта и услугите, на които е била свикнала преди брака и според някои учени тя няма законно задължение да върши домакинската работа, въпреки че може да прави това и обикновено го прави.

Тъй като ислямът смята брака за много сериозно задължение, предписват се определени мерки за постоянството на брачната връзка, доколкото това е човешки възможно. Страните трябва да се стремят да спазват условията за брак, като например подходяща възраст, личностна съвместимост, разумен сватбен дар, свободен избор, безкористно покровителство, почтени намерения и благо-разумна дискретност. Когато страните сключат брачен договор, намерението трябва да бъде искрено и да не се забравя, че става

дума за постоянна връзка, а не за случаен и временен избор. По тази причина пробните и всички подобни на тях бракове, които са експериментални, случайни или временни, се забраняват от исляма.

Акцентирането върху постоянния характер на брака не означава, че брачният договор не може да се анулира. Мюсюлманите са посочени от Корана като “общност, уравновесена по средата” и ислямът е наистина религия на “златната среда”, добре балансирана и интегрирана система. Това е особено ясно в случая с брака, който при исляма не се разглежда като причастие, нито като обикновен граждански договор. Бракът в исляма е по-скоро уникален договор с дълбок социален смисъл, свещен по своята същност. Ислямският подход е безпристрастен и реалистично умерен. Брачният договор трябва да се приема като сериозна, постоянна връзка. Но ако не върви добре по уважителни причини, той може да бъде прекратен с добрина и чест, със справедливост и мир.

В Корана и сунната има много положения, предписващи доброта и обективност, състрадание и любов, симпатия и уважение, търпение и добра воля. Пророкът дори казва, че *“най-добрият мюсюлманин е онзи, който е най-добър към своето семейство, и най-великата, най-благодатната радост в живота е добрата праведна жена”*.

Бракът изправя съпругеската двойка пред нови функции. Всяка функция е обща съвкупност от обективни, пропорционални права и задължения. Ролята на съпруга се предопределя от принципите на нравствеността, защото е дал тържествен обет пред Аллах да се отнася към жена си с добрина, честност и търпение,

да я задържа с добро или да я освобождава от брачната връзка с добро и да не ѝ причинява вреда или тъга.

“...И жените имат същите права, каквито и задължения съгласно обичая...”

“...или задръжете [жените] с добро, или – пуснете с благо...”

“А когато сте дали развод на жени и те са изпълнили срока [на изчакване], задръжете ги с благо или ги пуснете с благо! И не ги задържайте с насилие! А който направи това, угнетява себе си...”

Ролята на съпругата е обобщена в следното знамение от Корана:

“...И жените имат същите права, каквито и задължения съгласно обичая, но мъжете са едно стъпало над тях. Аллах е всемогъщ , премъдър.” Това предимство обикновено се тълкува от мюсюлманските учени във връзка с друго знамение, което гласи: *“Мъжете стоят над жените с това, с което Аллах предпочете едни пред други и защото харчат от имотите си. Целомъдрените жени са послушни, пазят съкровено си, както Аллах ги е запазил.”*

Това предимство може да се свърже с това, което социолозите наричат “функционално управление”, или то е следствие от разделението на труда и диференцирането на ролите. То не означава категорична дискриминация или превъзходство на единия пол над другия.

Относно 2

Основният подход на исляма към децата може да се сумира в няколко принципа.

Първо, това е божественото предписание, че никое дете не трябва да се превръща в източник на вреда за родителите. Всевишният казва: *“...да не се злостори на майка заради нейната рожба, нито на онзи, комуто е родено, за неговата рожба...”*

Второ, родителите не трябва да причиняват вреда на детето. Децата са радостта на земния живот, но не трябва да бъдат извор на гордост и фалшиво високомерие за родителите. Коранът потвърждава факта, че всеки ще отговаря сам за делата си и в Съдния Ден нито бащата ще може да помогне на своите деца, нито те на него: *“...в Деня, когато мъжът избяга от брат си и от майка си, и от баща си, и от жена си, и от децата си – всеки от тях в този Ден ще е зает с дело, което ще го поглъща.”* Тази норма се проектира в контекста на принципа, че *“...никой прегрешил не ще носи греха на друг.”*

Накрая, ислямът специално подчертава ролята на родителите във възпитанието на техните деца. Пророкът е казал: *“Всяко дете се ражда с чиста природа, после неговите родители го правят юдей, християнин или езичник.”* (предадено от ал-Бухари).

Според тези предписания едно от неотменимите права на детето в исляма е правото на живот и равни възможности в живота. *“Кажси: “Елате аз да прочета какво ви възбранява вашият Господ! Нищо с Него да не съдружавате! И се отнасяйте с добро към двамата родители! И не убивайте своите рожби поради бедност! Ние храним и вас, и тях... И не убивайте децата си поради страх от бедност! Ние храним и тях, и вас. Убиването*

им е голям грях.”

Друго еднакво неотменимо право е правото на всяко дете да има законен баща, който да се грижи за него. Трети вид права са правото на възпитание, отглеждане и основни грижи. Добрата грижа за децата е едно от най-похвалните дела в исляма. Пророкът е обичал децата и е изразил убеждението, че неговата мюсюлманска общност трябва да се различава от другите общности по добрината си към децата. За висше милосърдие се смята грижата за тяхното духовно благополучие, образование и общо състояние. Вниманието към детското благополучие и отговорността за него са въпроси от първостепенна важност. Според напътствията на Пророка, до седмия ден от раждането на детето трябва да се направи жертвоприношение, да му се даде име и главата му да се обръсне, наред с всички други добри хигиенни мерки, необходими за здравословния растеж. Това трябва да бъде повод за празник, отбелязан с радост и милосърдие.

Отговорността и състраданието към детето е както въпрос от религиозна важност, така и въпрос на социална заинтересованост. Независимо дали родителите са живи или починали, присъстващи или отсъстващи, знайни или незнайни, за детето трябва да се осигурят оптимални грижи. Когато има настойници или роднини, достатъчно близки, за да бъдат отговорни за благополучието на детето, те трябва да изпълняват това задължение. Но ако няма близки роднини, грижата за детето се превръща в колективна отговорност на цялото мюсюлманско общество, както на назначените за това длъжностни лица, така и на обикновените хора.

Връзката родител – дете взаимно се допълва. Според исляма

родител и дете са обвързани чрез взаимни задължения и отговорности. Но разликата във възрастта понякога е толкова голяма, че родителите отслабват физически и психически. Често това се придружава с нетърпение, загуба на силите, повишена чувствителност и може би недооценяване. Това може да доведе до непослушание към родителите и липса на разбирателство, което днес се нарича “пропаст между поколенията”. Вероятно с оглед на тези разсъждения ислямът е признал определени факти и е предписал основни положения при отношението на отделния човек към неговите родители.

Фактът, че родителите са в напреднала възраст и че в най-общи линии са смятани за по-опитни, не винаги оправдава схващанията или стандартите, които са се наложили. По подобен начин младежът сам за себе си не е единственият източник на енергия, идеали или мъдрост. Коранът дава примери в различни знамения, в които се показва как родителите не са били прави в своето отношение към децата и също как децата не са дооценявали отношението на своите родители.

По-важен е фактът, че сами по себе си обичаите, традициите, ценностната система или стандартите на родителите не винаги представят истината и/или добротата. В няколко знамения Коранът силно упреква онези, които се отклоняват от Истината, само защото се придържат към традиции и обичаи. Подчертава фактът, че ако лоялността или послушанието към родителите биха отчуждили човека от Аллах, той трябва да бъде на страната на Аллах и не бива да ги следва. Вярно е, че родителите заслужават уважение, любов, състрадание и милост. Но ако те престъпят религиозния канон и не се покоряват на Аллах, синът им не

трябва да ги следва.

Коранът обобщава целия въпрос в свършеното понятие *ихсан*, обхващащо всичко, което е правилно, добро и хубаво. Понятието *ихсан* практически означава съчувствие и търпение към родителите, благодарност и любов, уважение и молитви за тях, почит и послушание, даване на искрени съвети.

Едно от основните измерения на *ихсан* е уважението. Родителите имат правото да очакват послушание от своите деца заради грижите, които са полагали или полагат за тях. Но тяхното послушание не трябва да води до нарушаване на законите на Всевишния Аллах. При всички положения детето винаги трябва да бъде състрадателно към своите родители, дори когато им се противопоставя по въпроса за непокорството им пред Аллах.

Последният неотделим елемент от *ихсан*, който трябва да се спомене тук, е, че децата трябва да помагат на своите родители и да се грижат за тях. Абсолютно религиозно задължение е детето да прави всичко възможно за тяхното щастие и да спомага те да направят живота си колкото се може по-удобен.

В подкрепа на нормата на общността в исляма заемат и тезите, свързани с младежта и отношението на религиозната общност към младите хора като цяло. Вели Разман формулира основните постулати на религиозните норми спрямо младите хора в няколко насоки. Младежта е тази, която ще продължи да призовава към религията на Аллах. В Свещения Коран и в сунната се съдържат текстове, които възхваляват вярата в сърцата на младежите. За младежите в пещерата в Корана се казва:

“...Бяха младежи, вярващи в своя Господар, и още повече ги

напътихме”. В хадис, предаден от Ебу Хурейра , Пратеникът казва: *“Седем групи хора ще са под сянката на трона на Аллах в Съдния ден, в една от тези групи е младеж, който е служил на Аллах. “*

От тези свещени текстове ясно се разбира колко важно място заемат младежите в ислямската религия. Но в какво състояние всъщност се намира днес мюсюлманската младеж? Мюсюлманската младеж се стреми да живее по западния модел на живот. Част от нея употребява алкохол, извършва зина (прелюбодеяства), използва наркотици, следва западните образци и тенденции на обличане и т.н. Мюсюлманска младеж е изоставила заповедите на Аллах, тя дори не спазва и основните забрани в религията. Тези тъжни според Разман факти трябва да накарат мюсюлманите да се замислят и да намерят начини за решаването на този важен проблем, който засяга ислямската общност, от която зависи бъдещото развитие на исляма. На младежта трябва да се покажат съвременните реалности и трудностите пред възраждането на ислямския свят. Причините младите хора да имат грешна представа за ислямската религия са главно пет:

1. Ограничената представа на младежите за исляма и религиозния живот.

2. Изопачената представа за исляма, създадена от някои западни мислители, с цел да се омаловажат ислямските ценности и подкопае моралната мяра на тази религия.

3. Светското начало, запечатано здраво в душите на хората. Те се учат на него от водещите мислители и от средствата за масова информация като вестници, телевизия, радио и др.

4. Упоритият материализъм, признаващ само тялото.

5. Противоречието между старите първоизточници, на които се подражава (традицията) и агресивното ново време, което носи съблазни за хората (модерността).

Младежта трябва да сложи край на измислицата, че цивилизацията е продукт на Запада и да спре възхищението към материалните завоевания, достигнати през последните години. Мюсюлманската младеж трябва да поправи погрешните представи за исляма относно битието, живота и хората, за да премахне пелената, обгърнала съзнанието на някои хора. Мюсюлманската младеж трябва да премахне стаената у мюсюлманите робска психика, че те са хора второ качество и че не трябва да се сравняват с останалите хора. Тя трябва да поеме инициативата, за да поправи своето поведение и своя живот. Тя трябва да се придържа към ислямската ценностна система. Необходимо е младежта да следва принципите на ислямското възпитание и да бъде искрена в намеренията си и правдива в решимостта си, за да стои далеч от онези, които само говорят, без да вършат нищо, защото в Корана се казва:

“О, вярващи, защо говорите онова, което не вършите? Най-омразно пред Аллах е да говорите онова, което не вършите.”

Според нормата на мюсюлманската общност мюсюлманската младеж не трябва да щади сили, за да изучава и анализира, според възможностите си, основите на западната цивилизация, за да може да разграничи доброто от лошото и да подложи на безпристрастна критика погрешните възгледи. Младежите трябва да показват исляма всеобхватно, така че той да влияе по-резултатно върху умовете и сърцата на съвременниците им.

„Мюсюлмански младежи! Вие трябва да възстановите

доверието на новото поколение в ислямските идеи и в убеждението, че ислямът представлява на практика превъзходната идеална цивилизация за човечеството. Мюсюлмански младежи! Вие трябва да се стремите да разпространявате градивната ислямска мисъл сред останалите мюсюлмани и по този начин да приобщавате към исляма всеки, който е показал готовност да следва изискванията на Аллах и истинския пример на Неговия Пратеник Мохамед. Само така ще се създаде праведна общност, която ще застане като преграда пред повика на ширещото се неверие и развала в обществото.

Младежи на исляма! Не бива обаче да очаквате бързи резултати. Пътят е тежък, врагът е коварен и безмилостен. Робското наследство, най-вече в областта на мисленето, няма да се изтрие за един ден. Онези, които се стремят да създадат праведна общност, трябва да работят търпеливо и съзнателно, като планират и проучват.

Младежи на исляма! Необходимо е много търпение, необходимо е да проявите настойчивост и упоритост. Скъпи мюсюлмански младежи! Необходимо е всеки ден от живота си да посветите на Аллах Всевишния, така ще спечелим Неговото задоволство, докато постигнем целта си. Тогава вярващите ще ликуват от победата на Аллах. Той е Даряващият победата комуто пожелае. Той е Всемогъщият, Премъдрият.” (Разман)

Всички тези канонични правила, установени в определена социална реалност, продължават да се трансформират под натиска на променящия се ритъм на съвременния начин на живот. Истинският проблем не е в тяхната справедливост или достоверност, а в начина по който стремежът за тяхното стриктно

следване влияе върху обхвата и формите на публично поведение на вярващите. Нормата на общността в исляма може да бъде постигана и отстоявана все по-трудно в трансформиращата се перспектива на съвременния жизнен свят. Именно затова най-същественният въпрос, който във все по-голяма степен ще ангажира изследователската активност на философи, социолози, религиоведи и богослови, е в каква степен и насока се трансформират основните правила на ортодоксалния ислям в контактите му с нормативните системи на другите религии, както и при функционирането му в среда, доминирана от атеистични идеи.

ЛИТЕРАТУРА

- Андерсън, Б.** 1998. *Въобразените общности. Размишления върху произхода и разпространението на национализма*. София: КХ.
- Ападурай, А.** 2006. *Свободната модерност: Културни измерения на глобализацията*. София: ЛИК.
- Босаков, В.** 2010. *Интеграцията на мюсюлманите в България*. София: ИвРай.
- Разман, В.** <http://www.noorbg.net/articles/the%20youth.html>
- Теофанов, Цв.** 1999. (превод от арабски оригинал) *Превод на Свещения Коран*. София: Фондация „Гайба“.
- Хабермас, Ю.** 2004. *Постнационалната констелация*, С.: КХ.
- Eisenstadt, S.** 1998. The Construction of Collective Identities. Some Analytical and Comparative Indications. *European Journal of Social Theory*, 1 (2), pp. 229-254.
- Strath, B.** (ed.) 2000. *Europe and the Other and Europe as the Other*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.

НЕОБХОДИМ ЛИ Е НАЦИОНАЛЕН ЕТИЧЕН КОДЕКС НА УЧЕНИТЕ?

ЕЛЕНА ПЕТРОВА

Elena Petrova

IS IT NECESSARY OF SCIENTIST'S NATIONAL ETHICS CODE?

***Abstract.** This paper is theoretical answer of practical needs and problems of moral regulation in different scientist's community. Author is accentuated on a construction, function, effectively and applicability of Ethics codex as a form of activity of scientists like moral subject.*

***Key words:** moral regulation, ethics of science, Ethics codex, ethos, moral subject, scientist community, values.*

Така зададен, въпросът предполага два крайни, взаимно-изключващи се директни отговора – “да”, безспорно е необходим и “не”, не е необходим. Чрез тях не могат да се разкрият предпоставките, които са ги предизвикали в сегашната ситуация на функциониране на академичните общности, от страната, в различни типове научни организации. Нашият подход към отговора на този въпрос изхожда от представата за общата

властова система на управление на научните организации, която осигурява свой регулативен механизъм и контрол вътре в дейността и отношенията между нейните членове и навън с други организации и институции в обществото. Националният етически кодекс на учените трябва да се разглежда като част от справедливата рамка на управлението в сферата на науката, която по принцип еднакво “задължава, ограничава и дава възможности на всички свои членове”(Хелд 2000: 214). Тази справедлива рамка обхваща, според тезата на М. Фуко за философския етос, преплитащите се оси на знанието, властта и етиката и съответващата им правна и морална регулация, засягащи процеса на конституирането на учените като субекти на познанието, морала и властовите отношения.

Акцентът в нашия анализ ще бъде поставен върху разглеждането на моралната регулация в научната сфера, в която най-силно се проявява взаимовлиянието между етиката и науката и паралелно с това се разкрива проявлението на учените като субекти на познанието и морала. В ролята им на морални субекти те реализират особени тип ценностно-нормативна регулация и отношения базирани на авторитета им, който е израз на легитимирано доверие към техния професионализъм и морал.

Основните проблеми, които ще засегнем в изложението, са: взаимовлиянието между етика и наука; особеностите на етоса на науката и научния етос и създаването на Национален етически кодекс на българските учени.

Взаимовлияние между етика и наука

Теоретичната и приложната етики днес са изправени пред нови предизвикателства, породени от най-новите открития в различните области на науката и техните технологични приложения. В настоящия момент можем да отбележим тенденция на засилена интензификация на процеса на взаимовлияние между етиката като философска наука и науката като цяло. Етиците, в по-голямата си част, насочват своето внимание върху прескриптивните, ценностно-ориентиращите, нормативно-регулиращите и контролиращи функции на морала в научната практика и в много по-малка част върху влиянието на научните постижения върху изменението на морала, като нейн предмет на изследване и върху развитието на категориалния апарат и методология на етиката. Позитивното влияние на науката върху етиката най-силно се проявява в: промяната и обогатяването на категориално-понятийния ѝ апарат и методология на изследване, разширяването на проблемното ѝ поле и диференциацията на етическото познание довела до възникването на нови приложни етики като: компютърна, виртуална, информационна и кибер етика, които са близки, но същевременно и различаващи се по своя предмет и методология на изследвания; биоетика; етика на оцеляването; етика на развитието; организационно-административната и бизнес етики. Това влияние става по-интензивно след 80-те години на XX век когато масово навлизат новите комуникационно-информационни и компютърни технологии в съвременния свят. Тогава в етиката остро се почувства необходимостта от опиране на изследванията ѝ не само върху постиженията на хуманитарните и социалните науки, но и на останалия комплекс от природо-математически науки - физика, биология, химия, кибернетика и меди-

цина, в резултат на което в нея навлизат понятия и се използват методи от различни науки.

Негативното влияние на науката върху етиката най-общо може да се представи чрез: първо, опитите за формализация, социологизация, психологизация и натурализъм на етичското познание; второ, принизяването на статута на етиката до приложна наука и трето – чрез манипулирането на поведението и промяната на идентичността на моралния субект. Първите две влияния са не само широко дискутирани, но и изследвани в етичската литература, а за последното влияние има дискусии, а системните изследвания предстоят и причината за това е, че те са директно обвързани с развитието на: биофизиката, биокибернетиката и синтетичната биология. **Те поставят пред етиката, както и пред останалите социални и хуманитарни науки, един от най-сериозните проблеми – този за запазването на автентичността на моралния субект и на субекта изобщо.** Той, според нас, в бъдеще ще се превърне в централен проблем на етиката и от неговото решение ще зависи запазването на хуманистичния дух на науката, предметен в научните изследвания и техните технологични постижения.

Акцентираме върху промяната и подмяната на автентичността на моралния субект, чието начало във времеви план засега остава неясно, защото тя неизбежно ще предизвика, отначало невидими промени в ценностната база на основните етически стандарти за наука и в характера на моралното регулиране, в процеса на извършване на научно-изследователската и научно-преподавателската дейности. Посочваме два примера на използване в настоящето на нови технологии спрямо човека.

Първият се отнася до теоретичните постижения и приложението им в синтетичната биология, която е ново направление в генното инженерство, а вторият - до Р(пи) вълните в биофизиката, които се използват като психотронно оръжие, чрез което се извършва енергоинформационно въздействие върху човека, дори чрез мас-медиите. Фиксираните науки предоставят възможност за манипулиране и подмяна на моралната автентичност и идентичност на субекта - индивидуален, групов или общностен

Новите технологии поставят остро пред различните клонове на науката въпросите за контрола, отговорността и безопасността при използването им, които могат да доведат до продължителни и разрушителни въздействия върху човека, предизвикващи тежки мутации в неговата ДНК и идентичност (Е. Петрова 2012: 78-79).

В същото време научните открития на свой ред показват необходимостта от перманентно присъствие на етиката в научната практика, чрез теоретическото и практическото утвърждаване на етика на науката, като продължение на Мертъновия модел за научния етос, разглеждан като основен механизъм за функциониране на науката, състоящ се от определен комплекс от норми за научна дейност, действащи и поддържани от конкретна научна общност, определена от Т. Кун като “научна съ-общност”. Концепцията за научния етос лежи в основата на институционализирането както на социология на науката, така и на етиката на науката (1991г.), в чието конституиране голяма роля играе и Аристотеловото разбиране на Ethos. Етиката на науката слага край на противопоставянето между етика и наука и край на тълкуването на теоретичната етика само като “практическа философия”.

Чрез етиката на науката като приложна етика се извършва

операционализирането на етическите понятия в научната практика. В нея най-ясно може да се проследят настъпващите промени, дилеми и основни проблеми, пред които се изправя в своето динамично развитие съвременната наука. Нейният предмет и методология предопределят научно-приложния ѝ характер, който позволява както преформулирането и систематизирането на съществуващите, така и формулирането и въвеждането на нови етически стандарти за поведение в научната практика. Чрез тези стандарти, опиращи се на базисни ценности, се извършва оценяването и ценностното-нормативното ориентиране и санкциониране в различните видове академични общности. Към базисните ценности се отнасят: идеалите, принципите, нормите, правилата и заповедите за морално допустимо поведение. Принципиите като свобода, справедливост, равнопоставеност и зачитане на човешкото достойнство определят хуманистичната насоченост на научната дейност и възникналите при реализирането ѝ различни типове поведения. Основната цел, която се преследва с въвеждането на етическите стандарти в научната практика, е да се извършва морална регулация и оценка на дейността и отношенията между учените в конкретен тип научна организация или между учените от различни типове организации.

Научният ethos

При опита за създаване на Национален етически кодекс на българските учени е необходимо да се изясни съдържанието на понятието научен етос, което се тълкува по различни начини и се отъждествява с множество синоними. Между Аристотеловото понятие за етос и Мертъновото понятие за научен етос има

съвпадения, но и различие, което ни задължава да ги разгледаме поотделно и двете. Паралелно с това при изясняването на понятието *ethos* ще се ограничим до неговото проявление в сферата на етиката и ще игнорираме използването му в сферата на реториката и драмата, където акцентът е поставен върху връзката на етоса с творческото начало (*poesies*), емоциите и чувствата.

Мертъновият научен етос представлява комплекс за нормативна регулация, който включва “императивите-норми” на универсализма, комунализма, безкористността и организирания скептицизъм (Merton, R. 1973:605). Функционалната ефективност на тези норми Мертън вижда в ценностно-ориентиращата роля, която те изпълняват по отношение на членовете на дадена научна общност: да ги ориентират към определен базисен комплекс от ценности и норми. Нормите могат да бъдат под формата на забрана, предписание, предпочитание и позволение. Налагането им в общността, както отбелязва Е. Мирская, в голяма степен се определя от доминиращите позитивни и негативни поведенчески примери и съответно от стимулирането и санкционирането им.

Съдържанието на Мертъновите норми до 60 години на XX век е масово изследвано, както от неговите колеги социолози, така и от представителите на философия на науката и етиката. Контекстуално неговите 4 императиви *Universalism*, *Communalism*, *Disinterestedness*, *Organized Skepticism* изразяват:

1) **универсализма на науката**, базиран на извънличния характер на научното познание и на критериите за неговата надеждност. Той, отразява необвързаността на истината и независимостта на научните резултати от личните качества, расова, национална и религиозна принадлежност на учените, имащи

принос в развитието на науката. Универсализмът, според Мертън, дава равни права на всички хора, които се занимават с наука, т.е. той е основа за утвърждаването на нейния демократичен характер;

2) **комунализма**, повеляващ на учените резултатите от научната им дейност да бъдат предоставени за общо ползване от научната общност, т.е. да бъдат публикувани и достъпни за всички учени, което на практика означава, че той гарантира свободния обмен на информация между учените от цял свят.

3) **принципа на безкористността**, който предписва научните изследвания да се ръководят от мотива за разкриване на истината, а не от други прагматични мотиви, изразяващи лични привилегии, меркантилни интереси или властови позиции. Принципът на безкористността трябва да придобие ранг на научен приоритет за всеки изследовател. Той е гарант за научната компетентност и морални качества на учения, т.е. морален капитал, който му осигурява признание, уважение и доверие в научното пространство.

4) **умерения скептицизъм** - “методологическа и институционална норма” на науката, която изключва липсата на некритически анализ. Той има директивен характер и задължава учените да не отстъпват от позициите на истината и да подлагат на проверка не само резултатите от своята научна дейност, но и тази на другите учени, независимо от техния авторитет, признание и влияние, когато се съмняват в обективността на изследванията им. Прилагането на този принцип в научната практика създава атмосфера на обективност и отговорност и подкрепя принципа на безкористността. (Merton, R.1973:605)

В практическото приложение на 4 императива в научната дейност Мертън вижда гарант за обективността и качеството на

научното знание, (Вж.Е. Мирская 1986:47-50)

Четирите императиви на научния етос през втората половина на XX век са допълвани от редица известни учени като Б. Барбер, Н. Сторер, Т. Кун, Т. Парсънс и Дж. Зимън. Т. Кун разглежда императивите-норми по-широко. За него те, освен че са регулатори на научната дейност, са част от технологията на полученото знание. Кун обръща внимание на техния променлив етически и методологически статус, който в условията на всяка парадигма и “научно съ-общество” има различна значимост, което съответно предизвиква и промяна в ранжирането им.

Императивът за оригиналност на научните изследвания е петият принцип, който допълва Мертъновия модел през 60 г. на XX век. Той е въведен от Дж. Зимън, след като императивите на Мертън са се утвърдили като етически стандарти. Този принцип изискването учените при всяко свое изследване да се стремят да дават принос в развитието на научното познание.

Днес промененият акроним на Мертъновия етос на науката - CUDOS, който вече се състои от петте начални букви на етическите стандарти: Communalism, Universalism, Disinterestedness, Originality, Skepticism, изразява обществената значимост на научната дейност (Драмалиева 2012: 12-13).

Аристотеловата концепция за научния етос поставя акцента върху морала на научната общност. Самото понятие “етос” произлиза от древногръцкото понятие *ethos* - обичай, нрав и местоположение. Според Аристотел то включва три компонента: 1) добродетелен характер на душата базиран на разума; 2) добри чувства и 3) добра воля и стремежи. С него той обозначава етиката (*ethike theoria*) като теоретическо, философско познание—*episteme*,

различно от техническото познание-*techne* и практическото познание - *phronesis*, което се формира в практиката (опита) на хората (Аристотел EN II 1103a 15;1104 b 5;VI 1139 20-25). В това разграничение, в исторически план, Гадамер вижда предущането на Аристотел на “една от най-големите истини... на модерното общество на тясната специализираност” - очакванията му “нормативните модели и ориентири” на гражданското общество да бъдат заменени от властта на експерта. Превръщането на очакванията в реалност Гадамер свързва с настъпилата през последните два века “чудовищна деформация на онова, което практиката представлява в действителност” (Н.-G. Gadamer 1975:312 цит. по Р. Бърстийн 1996:32). Той отбелязва, че практическото познание-*phronesis*, при Аристотел е “знание начин на самото нравствено битие ... то познава, това което изисква една ситуация - и то познава това подходящо въз основа на разсъждение, отнасящо конкретната ситуация към онова, което се приема за справедливо и правилно изобщо”(Х.-Г. Гадамер 1994:193). Действителното съдържание на Аристотеловото разбиране на фронезиса се изразява чрез “...нищо непоказващи и всичко обхващащи понятия като: това, което се полага, това, което е прилично, това, което е добро и справедливо” и би било погрешно да се свързва само “с правилно избраните средства за постигане на предварително поставена цел” (Г. Гадамер 1994:194-195). Между етиката като теория, изградена на “всеобщността на понятието” и фронезиса изразяващ ...“нетеоретичното, усреднено – всеобщо нормативно съзнание на всеки човек ...” за Аристотел няма съществена разлика (Гадамер, 1994: 188). Гадамер отбелязва, че при Аристотел основната задача на философската етика като теория и на фронезиса като наука за нравственото поведение,

опиращо се на добродетелността (арете), е да извършат “конкретизиране на общото и приложението му в конкретна ситуация”(Гадамер 1994: 199), което днес се извършва чрез конституирането на етически кодекси.

Затова никак не е случайно, че етосът като място за обитаване и пребиваване в света в древността е разглеждан и като място, в което обитава честта и добродетелта, почиващи на разума и отразяващи моралния дух на хората.

Хайдегер прави по-дълбока екзистенциалистична интерпретация на етоса като пребиваване. Той го определя като “същностно” пребиваване на човека в света, което най-точно се изразява с максимата на Хераклит, гласяща че: ”човекът доколко е човек, живее в близост до Бога” т.е. до висшия разум, познание и добро (Хайдегер 1993, Хуманизъм; 233). Хайдегер обръща внимание, че “същностното пребиваване” в модерността, в голяма степен, се определя от отношението на хората към техниката, която не бива да се мисли “инструментално и антропологично” като нещо неутрално, което “ни прави слепи за същността” й ” (Техника, 10). Техниката за него е начин на разкриване на истината (aletheia) като “правилност на репрезентацията” на показване на скритото (Хайдегер 1993, Техника 15-16;18), докато при Аристотел *techne* не е свързано с научното знание и истината. В Никомахова етика Аристотел пише, че “...практическият разум (*phronesis*) е състояние, което улавя истината (*aletheia*), включвайки разума зает с действие (*praxis*), за това кое е добро или лошо за човешкото поведение” (Аристотел EN VI 3;). При Хайдегер, както отбелязва Р. Бърнстийн, “мисленето осмисля етоса”(Р. Бърнстийнс 1996: 122). Хайдегер заявява: ”Мисленето действа като

мисли. Това действие е вероятно най-простото и същевременно най-висшето, защото засяга отношението на битието към човека”(Хайдегер,1993, За “хуманизма” : 129). И ако етическото при Хайдегер, според Капуто и Бърнстийн, е “премислено в термините на *physis*, на встъпването в присъствие”, а не в термините на (*praxis*), то *ethos*-а е представен в термините на *poiesis* и *techne* като пораждање и разкриване. Той е “по-есенциален, първичен *ethos*... поетичен *ethos*”, предопределящ поетичен, а не морален модус на съществуването. В поетичният модус, в отличие от моралният, съвестта не е вътрешен механизъм за саморегулация и санкциониране (вж. Бърнстийн 1996:120; 139).

При разглеждането на етоса като морален характер се акцентира и върху светогледните му аспекти, включващи вярата и идеите, от които се ръководят в живота си хората, при преследването на техните цели в обществото. В по-широк план добродетелният характер е възприеман като практическо проявление на единството и силата на идеите, емоциите, чувствата и действията на свободните хора - граждани на държавата.

В новото време и модерността изследователите, като изхождат от генеалогията на понятието, интерпретират етоса като морален характер, дух и нагласа на определена култура, общност или група, който се прояват в техните: идеи, вярвания, стремежи, действия и съпътстващите ги емоции за постигането на определени цели в живота им.

Особено важна за разбирането на етоса е интерпретацията на М. Фуко за позитивното съдържание на философския *ethos*, елемент от научния етос, като постоянно реактивиране на “гранична нагласа”, която трябва да бъде ”схващана като философски

живот, в който критиката на онова което сме, е едновременно исторически анализ на поставяните ни граници и опит за тяхното възможно прекриване”(Фуко 1984: 75). Етосът разкрива стремежа на свободните хора към развитие и самоусъвършенстване. В него, според Фуко, се преплитат три оси на - знанието, властта и етиката, които “дават отговор на въпросите: как сме се конституирали като субекти на нашето знание; как сме се конституирали като субекти, които упражняват или търпят властови отношения: как сме се конституирали като морални субекти на нашите действия”(Фуко 1984:74). Във философския етос на Фуко акцентът е поставен върху единството на знанието, морала и управлението в сферата на науката. Властовата регулация в научната сфера може да се разглежда като единство от Мертъновото и Аристотеловото разбиране на етоса и властовата политика за развитието на науката изразена чрез законите и допълващите ги правно-нормативни актове в нашата страна.

При разглеждането на етоса като нрав или обичай акцентът се поставя върху ролята на общите морални еталони и стандарти. Чрез тях се разкрива начина, “по който хората живеят, обичаите, към които се придържат, видовете правила, които спазват, законите, на които се подчиняват”(Роже-Пол Дроа 2010:12) в определена епоха. Тези еталони и стандарти са база за създаването на моделите за морално допустимото поведение, които са полифункционални. Те са едновременно средство за възпитание и обучение и средство за ценностно-нормативен контрол, регулация, ориентация и оценка на дейността и отношенията на хората.

Най-общо, съвременното разбиране за етоса се свежда до разглеждането му като:

- общо реално или символно пространство за същностно пребиваване в обществото, в което хората действат, общуват и влизат във взаимоотношения по-между си;

- всеобща морална рефлексия на духа на определена култура, общност или група;

- модел за морално поведение съдържащ общите етични стандарти за регулация и оценка на дейността и отношенията, изграден на основата на общи ценности, идеали, принципи, норми и нагласи;

- израз на моралния статус и роля на конкретна общност в публичното пространство (Encyclopedia Britannica; Философски Речник-Cambridge 2011; Драмалиева, В. 2011:10; Михайлов, Н. 2012:192-193; Роже-Пол Дроа 2010:11-14) HYPERLINK "<http://merriam-webster.com/dictionary/>" <http://Merriam-Webster.com/dictionary/>; HYPERLINK "<http://learning.dictionaty.com./ethos>" <http://learning.dictionaty.com./ethos>).

Понятието “етос” днес все по-често се използва като синоним за означаване, в по-широк план, на морала на дадена общност, а в по-тесен план на етичните стандарти за поведение. В сферата на науката и висшето образование с него се конотира т.н. академичен етос, който често се определя като синоним на: академична, научна, изследователска или преподавателска общности във ВУЗ, БАН, САА, МА и Колежите даващи висше образование.

Специфична особеност на академичния етос е неговата хетерогенност, отразяваща различията в научната (изследо-

вателска и теоретико-приложна) и преподавателската дейности в публичната и частната сфери и спецификата на нормативната им регулация, отразена в Етическите им кодекси. В някои от Етическите кодекси преобладават нормите-санкции, в други - задълженията, в трети - забраните и предписанията, в четвърти - правата, които имат учените и.т.н. В научната практика съществува голямо разнообразие и различие в ценностно-нормативната база и регулативните механизми на ЕК при отделните научни общности. **Научната общност в България е символен конструкт, тя обитава общото символно пространство, наречено “храм на науката”. В действителност не може да се говори за единна научна общност, а за хетерогенна общност. Хетерогенността изисква при конституирането на Национален етически кодекс на учените, най-голяма степен на общовалидност на базисните морални принципи и норми (предписания, задължения и забрани) за морално допустимото-правилно или морално недопустимо-погрешно поведение в научната практика.** Създаването на подобен кодекс би било безпроблемно, само ако има действащ етически кодекс на гражданското общество. В противен случай ЕК на българските учени ще бъде силно формализиран, външно наложен, предизвикващ объркване и морален дисонанс с противоположността на ценностната си база, при поддържането му от различните научни общности, което го прави практически неефективен. Съществува реална опасност учените да откажат да се ръководят от неговите предписания и забрани, поради факта, че в съответното научно звено – ВУЗ, Академия или Институт вече съществува приет и функциониращ ЕК. В този конкретен професионален кодекс е отразено разбирането им за доброто и правилното, като елементи на ценностната

им система, която е рефлексия на “интегративния начин на мислене и действие” на учените от дадена общност, определящо и границите на проявлението им в нейния научен живот. Факт е, че при едно по-задълбочено и изчерпателно разглеждане на ценностната система на обединените от обща концепция за доброто учени, може да се установи, че “интегративният начин на мислене и действие не винаги е рационален” (Noonan 2004:170). Хората, както отбелязва Нунен, предпочитат убедено доброто, в контакта си с другите, с които са идентични в нормативен смисъл т.е. съществува реална възможност за противопоставяне между моралната идентичност в конкретна научна общност от ВУЗ и Академия и тази на цялата научна общност обитаваща символното пространство на науката, която включва множество елементи. Несъвпадението най-ясно може да се улови, при целите, мисията и ценностната системи на идентичността в реалната и символната общности. Паралелно с възможността за противопоставяне съществува и възможност за обща нормативна идентичност на учените от различните общности, базирана на поддържането на универсални принципи и преследването на една обща цел - хуманистичното развитие на науката и нейното приложение в полза на обществото.

Изследователите на етичното кодифициране отбелязват съществува нето на “опити за извеждане и утвърждаване на общи за цяла научна област документи, които след това да бъдат размножавани в отделните етически кодекси. Пример за това е Резолюцията от Торонто (1992), в която са изведени дванадесет принципа на научна дейност за хуманитарните и природните науки, като нейна цел е да стане основа за създаването на кодекси на отделните дисциплини и да служи като своеобразно ръко-

водство за тяхното формулиране” (Миков, 2012: 31)

ЕТИЧЕСКИ КОДЕКС

През последните 20г. в сферата на науката и висшето образование се наблюдава тенденция на засилена кодификация (кодексиране) в научните общности. Причините за нея могат да бъдат редуцирани до две - външни и вътрешни. Външните отразяват настъпилата криза на авторитета, като легитимен източник на власт, на двата института за нормативна регулация в обществото – правото и морала. Вътрешните, на свой ред, отразяват негативните следствия от: а) наличието на ценностен плурализъм в дейността на различните типове научни организации - изследователски и образователни, частни и публични, чиито етически кодекси са конституирани на базата на ценности с различна степен на общовалидност и б) все по-често срещаните се множество видове отклонения от и нарушения на позволените стандарти за добра или приемлива научна практика.

Етическият кодекс представлява формализация на моралните изисквания, норми и предписания за позволено поведение. Като всяка формализация, той схематизира същността на дадено явление и не може да представи в пълнота реалната морална регулация. Действеността и ефективността му се опосредстват от принципа на обективността, като основен принцип на неговото конституиране.

Създаването на етически кодекс е израз на морална автономност, саморефлексивност и отговорност на дадена общност.

Чрез него се изразява едновременно осъзнаването на необходимостта от автентична морална саморегулация и наличието на воля и желание за осъществяването и поддържането ѝ във времето, чрез създаден от общността модел за морално допустимо поведение, под формата на Етически кодекс. В него, като нормативен модел – отражение на моментното състояние на моралната регулация в научната практика, в снет вид присъстват най-добрите образци и стандарти на поведение от миналото и появилите се нови тенденции на промяна в нормативните предписания, изисквания и задължения в бъдещето, породени от настъпващите промени в нея, не само в национален, но и в глобален аспект. Кодексът е едновременно модел, чрез който се осъществява приемствеността между моралните ценности на миналото, настоящето и бъдещето в научната практика и модел, чрез който се проявява моралния дух и се разкрива моралния облик на българските учени.

Създаване на ЕК

Конституирането на ЕК може да се осъществи на основата на използването на различни модели, включително и модела на упражняването, базиран на “деспиритуализирания аскетизъм” (Миков, И. 2012:29), използващи различни методи и критерии за обосноваване на основните принципи за правилно и добро поведение като израз на нейната върховна законодателна воля и автономност и произтичащите от тях задължения на членовете на общността, които съдействат постигането на нейните цели да става по морално допустим начин.

В моралната практика доминират два модела на конституиране: изработването му от самата общност или от избрана от нея група от учени или експерти професионални етици. Научната общност е тази, която определя субекта на създаването на нейния Етически кодекс. Нашият случай е специфичен. Няма конкретна общност, която да иска изработването на Национален етически кодекс на българските учени. СУБ е професионална организация на българските учени, която по своята дейност, цели и мисия съществено се различава от останалите нидове научни организации. Предложението за изработването на НЕК е направено от ръководството на СУБ. Възможно е, както при останалите научни общности, то да бъде скептично възприето от определена част от членовете на СУБ. Но във всички случаи те трябва ясно да изразят своето мнение как да се изработи кодексът - от експертна група, включваща етици и учени от различните области на науката или чрез широк дебат сред членовете на отделните секции на СУБ или в структурните звена на: ВУЗ, БАН, МА и ССА и други. Подобен подход намалява значително възможността легитимността на изработения ЕК да бъде поставена под въпрос, поради липса на легитимиране на доверие към създателите на кодекса. Това означава, че легитимността на кодекса се опосредства не само отценностно-нормативното му съдържание, но и от доверието към субекта, който го създава.

При конституирането на ЕК от научната общност е задължително той да бъде изработен чрез диалог между членовете ѝ, при който основополагащите му ценности и принципи трябва да са подложени не само на широк и справедлив дебат, но и на прецизно морално обсъждане. При последното, както отбелязват Ю. Хабермас и Ш. Бенхабиб, обратимостта, универсализи-

руемостта и безпристрастността са аспекти на моралната гледна точка при интерпретацията и приемането им с “разумно съгласие” или “консенсус” от членовете на общността, като израз на практическо приложение на принципите на универсално уважение и егалитаристка реципрочност между тях (Habermas, U. 1979:20; Бенхабиб, Ш. 2001:45). Тези принципи, според Шийла Бенхабиб, “отразяват моралната гледна точка от позицията на нормативния херменевтичен хоризонт” на общността (Бенхабиб, Ш. 2001: 46). И ако не бъдат спазени правилата за справедлив дебат, формулирани като процедурни правила, не може да бъде реализиран принципа на всеобщо морално уважение между отделните членовете на общността. В този случай ЕК остава само външен, наложен и неинтернализиран, поради това, че не отговаря на техните интереси и цели, които преследват в дейността си. Основното изискване при аргументирането на общностните базови ценности е те да не бъдат персонални и групови. Тогава всички, които участват в дебата относно изграждането на ЕК ще бъдат “третираны от другите еднакво”, като членове на тази научна общност. Дебатът като “комуникативно действие включва симетрия и реципрочност на нормативните очаквания на групата”(Бенхабиб 2001:47).

Процедурата при създаването на ЕК трябва да се опира на рационалната процедура, представена в дискурската етика на Хабермас, за обсъждане на принципите и изработването на нормите, които ще залегнат в конкретния кодекс. Тя изисква приемането на основополагащите принципи да бъде осъществено след цялостното им прецизно обсъждане, а приемането на нормите да стане, само ако бъде запазен балансът между нормите-задължения и нормите-наказания (Habermas, U. 1979:19-20).

Нормативната кодификация трябва да е предметен израз както на моралната саморефлексивност т.е. на задълженията към самите себе си вътре в общността, така и на моралната и рефлексивност към обществото - на задълженията към обществото. Някои от изследователите като Фуко определят задълженията като задължения в тесен и задължения в широк смисъл. Според нас те отразяват социалния характер на научната организация - да има своя специфична структура, власт и функции и паралелно с това да е част от обществото и да играе определена роля в него.

Когато ЕК се изработва от избрана група от експерти, той се представя в цялостен завършен вариант пред научната общност, която може да го приеме, коригира или отхвърли напълно или в отделните му части. Практиката показва, че именно при този вариант на изработване на ЕК възникват съмнения (понякога обоснователни, но в повечето случаи неоснователни) в компетентността и обективността на експертите. Подлагането на съмнение на обективността им обикновено се свързва с обслужването на властовия авторитет. Максимата, на която се опират скептиците, гласи: “Който дава парите, той определя санкциите”. В практиката на кодексирането сме ставали свидетели на шокиращи изявления на членове на подобна група, които заявяват, че “моралните санкции, залегнали в кодекса, няма как да не бъдат в духа на изискванията на ръководителя на съответното звено-поръчител”. Подобни, надявам се “ендемични случаи”, водят до: цялостно обосновано или необосновано отхвърляне на изработен от експерти ЕК; страх и отказ от създаването на ЕК; формалното му приемане и функционалната му неприложимост и до замяната му от неписан ЕК. Затова считаме, че отвореността и предоставянето на възможност за промяна на ЕК чрез публичното

му обсъждане в научната общност ограничава предубедеността, страха и подмяната му.

Ценности

Моралните ценности, са вид духовни ценности, които служат като основа за изграждането и обвързването на нормативната идентичност, интегритета, дейността и отношенията в научната общност с моралните изисквания за добро и правилно. Към моралните ценности се отнасят идеалите, целите, принципите, нормите и понятията за добро и зло, справедливо и несправедливо. При разглеждането на Аристотеловия етос и Мертъновия етос на науката се установи, че като основни принципи - общовалидни ценности на научната дейност и възникващите в процеса на осъществяването ѝ отношения могат да бъдат императивите за: оригиналност, безкористност, прозрачност, откритост и доверие, базирани на истинността на научните резултати и обективността на оценката им. Чрез тях, ние смятаме, че се дава най-точна представа за целите които преследва българската наука и социалната мисия, която тя изпълнява в българското общество.

Принципи на Етическия кодекс на българските учени

Принципи, които трябва да залегнат в Кодекса според нас са следните:

Принципа на Автономността отразява желанието на учените като морални субекти, да бъдат свободни и “да действат в съгласие със собствения си закон независимо от външните влияния и ръководени от вътрешните принципи, които конституират (учредяват, основават) моралното законодателство ...”/ Andrew, R. 2006:127). Автономността от Кант и Русо до наши дни се разглежда едновременно като право и като принцип на самоограничаване на свободата. Това означава, че тя е индикатор за способността на научната общност да поддържа морал и да има морален ресурс да бъде автономна т.е. научната общност притежава достойнство и вдъхва уважение за базисно морално уважение. Моралната автономност е необходима за поддържане на отговорността и истината за общността. Практическото и отстояване води до налагане на ред и спрямо другите общности и до законодателстване за тях чрез моралния закон.

Принципа на справедливостта включва: изискването за зачитане на правата на всички учени и компенсация при нарушаването им: справедлива оценка за научните приноси на всеки учен и обективна критика и санкция при нарушаване на етическите стандарти в научната дейност и отношения; правилно разпределение на блага и ползи.

Принципа на достойнството и честността изразява хуманитичния характер на отношенията в общността и отстояването на достойнство на личността на учения;

- **Принцип “Не вреди”**: повелява да не се нанася вреда на другите учени чрез недопустими морални практики като: плагиатство, фалшификация на данни и резултати, необективни оценки, negliжиране на дейността, корупционни практики и

конфликт на интереси;

Принцип на законността: изисква етическите стандарти за правилно поведение да са синхронизирани с действащите закони и да не водят до нарушението им;

Принцип на отговорността: предписва на учените да поемат отговорност за резултатите от тяхната дейност и ги задължава да не допускат използването им за нехуманни цели;

Принцип на непрекъснатото професионално развитие: той е императив за поддържане на високо ниво на професионална компетентност.

Нормите за научната дейност и оценката ѝ, както и тези за отношенията между учените трябва внимателно да бъдат обмислени и много синтетично представени. Те не трябва да конфликтуват по-между си, а да бъдат балансирани като изисквания, предписания, задължения, забрани и санкции за да бъдат практически изпълними. Неизпълнението им може да доведе до моралното делегитимиране, не само на отделни учени, но и на научната общност като цяло.

Прилагане на ЕК

Особено важно е превръщането на Кодекса в действен и ефективен. Създават се кодекси като легитимация на моралността без да бъдат функциониращи. Тук ще напомним, че Дж. Лок още през 17 век в “Писмо за толерантността” е отбелязал, че “съгласието” на индивидите играе решаваща роля при конструирането на легитимна властова система на гражданските обединения,

което важи и за професионалните обединения, но то не може да играе същата роля за поддържането на ефективна форма на управление, включително и морална (Лок 2001: 54). Изработеният от общността или от избрани от нея легитимни представители на Етическа комисия, може да бъде делегитимиран по много начини. Най-често срещаните в практиката са следните два случая:

Първият е, когато ЕК е с формален, а не с действителен статут, при който са определени границите на морално позволеното в дейността и отношенията, без да се прилага в практиката на организацията. Тогава, както показват различните практики, той моментално е заместван и делегитимиран от неписани етически кодекси, чиято ценностно-нормативна база изразява групови или индивидуални интереси, които не са общовалидни, което означава, че в отделни общности съществуват “двойни морални стандарти” за поведение и оценката му. Отговорност за съществуването на формално приети Етически кодекси, носят преди всичко: етическите комисии, които трябва да следят за функционирането на кодексите; ръководството на организацията, която negliжира приложението на ЕК и самите членове на общността, които трябва да се позовават на него при проблемни или конфликтни ситуации.

Вторият случай е, когато кодекса функционира ефективно и се прилагат механизмите за санкционирани, но ефекта от тях е много слаб. Причината е, че заложените в ЕК санкции само препоръчват, порицават, правят забележки или консултират, но не водят до прекратяването на морално недопустимите практики. Изследователите на ЕК отбелязват, че *понастоящем ефективността на етическите комисии, в публичната сфера, се*

опосредства от правова процедура (Миков, И. 2008;87; Тимева-Шаранкова 2012:305-3013). Етическите комисии не само следят за функционалната ефективност на кодексите, но и за започването на правова процедура, ако това е наложително. До сега за подобни процедури, в научната практика, няма данни в публичното пространство за обявяването им или те не са известни на автора.

Заключение

На основата на съществуването на общовалидни ценности в сферата на научното пространство и дейност е възможно конституиране на Национален етически кодекс на българските учени. Смятаме, че ръководството на СУБ трябва да създаде работна група от етици и други специалисти от ВУЗ и БАН, които да изработят модела на подобен ЕК, който след това да бъде подложен на широко дебатиране, което да покаже дали той е действително необходим и приложим в научната практика. В случай, че безразличието към идеята за създаване на ЕК надделее над добрите намерения на ръководството на СУБ, предлагам да бъде усъвършенстван Етическия кодекс на СУБ.

ЛИТЕРАТУРА

Аристотел /1983/. Никомаха етика. В: Аристотел. Сочинения в четирех томах, том 4. Москва: Мысль.

Бенхабиб, Ш. /2001/. Ситуиране на аз-а. София: КХ.

- Бърнстий, Р. /1996/. Новата констелация. София: КХ.
- Драмалиева, В. /2011/. Етосът на науката. Етиката в българската наука. София: Издателски комплекс на УНСС.
- Дроа, Роже-Пол. /2010/. Диалог за етиката. София: Рива.
- Гадамер, Ханс-Георг /1994/. Върху Възможността на една философска етика. В: Гадамер, Х.-Г. История и херменевтика. София: Гал-ико.
- Лок, Дж. /2001/. Писмо за толерантността. Във: Философия на толерантността. София: НБУ.
- Миков, И. /2012/. Нужна ли е на науката етика? В: Етиката в българската наука. София: ИК- УНСС.
- Миков, И. /2008/. Етическите кодекси между морала и правото. Философски алтернативи, №3/ 2008.
- Мирская, Е. /1988/. Р. Мертон и его концепция социологии науки. В: Современная западная социология науки. Москва: Наука.
- Михайлов, Н. /2012/. Българският православен етос във века на глобализацията. В: Религия, ценности, ортодоксалност и интеркултурен диалог. София.
- Петрова, Е. /2012/. Етиката пред предизвикателството на насилието. В: Съвременни предизвикателства във философията. София: СУБ.
- Тимева–Шаренкова, Ж. /2012/. Дисциплинарната отговорност на Етическия кодекс на частните съдебни изпълнители. В: “Етиката в българската правна система” София: ИК- УНСС.
- Философски Речник-Cambridge/ 2011/, София: “Труд”.
- Фуко, М./1998/ Що е Просвещение? В: М. Фуко. Просвещение и критика, София: Лик.
- Хайдегер, М./1993/ За “хуманизма”. В: М. Хайдегер. Същности. София: Гал-ико.

Хайдегер, М./1993/ Техника. В: М. Хайдегер. Същности. С., Гал-ико.

Хелд, Д. /2000/ Демокрацията и глобалният ред от модерната държава към космополитното управление.София: КХ.

Andrew, R./2006/Autonomy of will in Kant's Moral Theory, Oxford, Oxford University Press.

Gadamer H.-G./1975/ Hermeneutics and Social Science, Cultural Hermeneutics, N 2. Цитирано по: Бърнстий, Р./1996/ Новата констелация. София: КХ.

Habermas, U. /1979/ Communication and the Evolution of Society, transl. T. McCarthy, vol.1 Boston: Beacon.

Merton, R./1973/ The Sociology of science. Chicago: Chicago university press.

Noonan, J. DEATH, LIFE; WAR, PEACE: The Human basis of universal Normative identification In: Philosophy Today, Vol. 48:2/2004

Internet Encyclopedia of Philosophy:

HYPERLINK "http://tep.utm.edu" <http://tep.utm.edu/ethics>;

HYPERLINK "http://dictionary.reference.com/ethos"
<http://dictionary.reference.com/ethos>;

HYPERLINK "http://Merriam-Webster.com/dictionary/" <http://Merriam-Webster.com/dictionary/>;

HYPERLINK "http://learning.dictionary.com./ethos"
<http://learning.dictionary.com./ethos>;

HYPERLINK "http://engl.nik.edu/wac/" <http://engl.nik.edu/wac/ethos>;

HYPERLINK "http://free" [http://free](http://free.dictionary.com/).dictionary.com./ HYPERLINK "http://learning.dictionary.com./ethos" [ethos](http://learning.dictionary.com./ethos);

ДРУГИЯТ ПОД МАСКАТА

(Кобо Абе: “Чуждо лице”)

ИВАНКА СТЬПОВА

Когато се появява внезапно лумнало несъгласие на Аза със себе си или с обществото, когато се появи очаквано или ненавременно противоречие, ерозиращо поддържащата ценностна система, тогава може да се намеси *маската* – реална, фантастична, мисловна, поведенческа. Човек може да се сблъска с Другия, който привидно познава, а той да се окаже различен. Литературата неведнъж ни е разкривала типични човешки маски (Тартюф –откровеният лицемер, Дон Кихот – романтичният мечтател и рицар на честта, Санчо – основната му маска е житейската всестранна задоволеност). Във всяка епоха може да

настъпи криза на Аза. Ниската му самооценка поставя под съмнение образа и тогава се появяват маски и роли, зад които човекът се крие. Една маска може да бъде разпозната, но твърде често тя остава просто маска.

В културно-исторически контекст маската изминава сложния път от това да бъде *просто маска* (в първоначално наложените интерпретации като част от битийността на първобитния човек) към това дори лицето на самоосъзналия се субект да бъде *вече маска*. Разположена между “просто маска” и “вече маска”, тази обективация на човешката двойственост легитимира съмненията относно възможната удовлетворителна цялостност на човека. Съществуването в обществото е основна предпоставка за тържеството на маската. “Маската е за пред хора. Пред дървото, скалата или водата тя не само губи предназначението си, но и пречи. В природата маската става опасна за своя носител. Застава срещу самия него. Сред дивата пустош няма социални норми, социални илюзии и колективни представи. Няма идеологии, свещени пространства или конвенции, чрез които маската подхранва своя живот. Ако все пак остане върху човешкото лице, това е поради очакването да се появи друго човешко лице. Маската е средният термин между две противостоящи си лица”.¹

Концептуализирането на същността на маската засяга както непосредствено-феноменологичната ѝ разновидност, така и метафорично-символната ѝ ипостаза. Ако на повърхностно равнище маската представлява просто оцветено и изработено от различна материя подобие на лице или на зоомаска, което “прогонва духовете”, “крие лицето от злите сили” или пък участва в “карнавалните шествия” с идеята да бъде възприето като маска,

то по-сложната същност на маската в метафоричното ѝ звучене като двойник на този, който си я поставя, целта е да се открият неподозирани смисли и значения, пряко свързани с идентичността на човека. Осъзнал се като субект на своята дейност, човекът си позволява да търси в маската освен имитационен модел на друго лице, с което временно се отъждествява, и лице-заместител на истинското лице като по-целесъобразно и практически приложимо.

Целта на маската в карнавално-веселото шествие е карикатурното представяне на житейски ситуации и образи², в маскарадите маската участва по-скоро с един трагичен нюанс (Цв. Стоянов). За ренесансовия човек участието в карнавала утвърждава бликащия оптимизъм. При по-късните трактовки, с усложняването на представите на човека за самия себе си, маската “като идея-символ тук е извървяла цялата си логическа линия на развитие: първо, тя е заменила човека, тя “представява” човека, второ, тя е вече знак на най-страшна смърт, маска на мъртвец, присъщата ѝ неподвижност и замръзналост са доведени до крайната точка; и най-сетне, трето - под нея няма нищо!”³

По този начин е представена маската на смъртта в разказа на Едгар Алън По “Маската на Багрената смърт”⁴. Решил да избяга от страшната чумна епидемия, принц Просперо успява да се укрепи в замък заедно със своите приближени. Този капсулиран от външния свят малък кръг от хора всеотранно е задоволен – с храна и развлечения. Привидно нищо не може да се случи. Принцът устройва маскарад (не карнавал, както би казал Бахтин). В средата на тържествената и осветена зала се появява призрачна маскирана като смърт фигура. “Маската, скриваща лицето, почти изцяло наподобявала образа на вкочаняващ се труп...”⁵ Кошунствено

било във времето на вилнееща чума някой да си позволи подобна маска на смъртта. Когато успяват да смъкнат покривалото на маската, се оказва, че под маската на труп няма осезаеми човешки очертания. Смъртта, преобразила се като маска на смърт - маската за маскарада, покосява всички.

Идентификационните кризи на човека обхващат особено осезателно неговия живот във времето на “възход на обществото” – 19 век. Поради това не буди съмнение фактът, че третирането на човека и неговата двойственост в голяма част от философските и литературните творби просто синхронно отговора на имплицитно възникналите екзистенциални въпроси. Кой съм аз? Човекът не престава да си задава този въпрос и да се самоанализира. Оправдателно или осъдително – той изгражда допълнителни лица за себе си, като се опитва да се скрие от другите. Романтичните интерпретации на човешката двойственост отговарят в общи линии задоволително на въпроса: аз съм, освен това, което съм, и нещо допълнително. В мен живеят много Азове. За тях “двойникът преди всичко значи трагичен разрыв в човешкото съзнание, говори за нещо болно – това отделяне на човешкото “аз” от собствения си център и поставяне в друг център, това разцепване на единния тъждествен субект в двама не е много далеч от психопатологията”.⁶

Играта с интерпретациите на маската като моето портативно лице, което аз приемам като свое, става обект на литературни и философски рефлексии. Двойничеството на маската е ласкателното представяне на наложено чуждо лице като удовлетворително прието за мое. Изглежда от Хофман тръгва “новото тълкуване на маската”. “В сравнение с лицемерието и мимикрията на

неговите съвременници тя изглежда благородно откровена: демонстрира своя изкуствен, прикриващ характер, а освен това е статична и изразява един и същи тип. Голямата част от реализма на Хофман се проявява в смъкването на езиковите, служебните и мисловните маски на основните герои на неговата епоха ... В карнавалната суматоха на Хофмановите приказки и новели маската първо разкрива характера си на маска прикритие и привидност, а след това я смъква някой от ония безотговорни хлапаци, които посочват голотата на кралете”.⁷

По принцип на приказно-фантазия свят на Хофман никак не е чужда идеята за двойствеността – кукли, автомати, кучета, които говорят, хора, които се държат като животни. Двойствеността във всичките й феноменологични ипостазии (или в по-голямата й част) намира пълна реализация в романтичния свят и романтичното двоимирие: сенки, кукли, смърт, маски, автомати, фантастично раздвоената личност (Голядкин на Достоевски), физикохимично раздвоена личност (Джекил – Хайд на Стивънсън), портрет, който живее живота на оригинала (Портретът на Дориан Грей на Уайлд). Двойствеността на човека – декларирана или прикрита, пълновластно покрива оголената субективност на съмняващия се човек и му осигурява задоволително убежище посредством живота, дейността и поведението на Другия (сянка, огледало, близък, портрет, маска).

Раздвоеността на човека и невъзможността той да бъде цялостно и непроменяемо определен, намира своите философски интерпретации във философията на Ницше. Той е един от авторите, в чиито работи неединността на човека многократно е декларирана, а ролята на маските, в които се появява, покриват

пространствата на многоликата човечност. Животът е витрина. Ние сме експонатите, които я населяват.

“Човекът е въже, опнато между звяра и свръхчовека – въже над пропаст”.⁸ Срединното положение на човека – нито при звяра, нито при свръхчовека напомня за разпокъсаната негова същност. Величието и падението са постоянните му състояния. Често с “увеличително стъкло би могло да се различи мъничко завистливо личице, а също тъй да са люшка на стъбълцето и подпухнала душичка...

Най-ужасното за моето око е, че виждам човека разпокъсан на части и пръснат като на бойно поле и кланица”.⁹

Не може да се стигне до една истинска и окончателна същност на човека. Зад ролите и маските той остава винаги различен, постоянно неединен, непрекъснато в нова същност. Човекът “представява нещо неизвестно и прикрито. И ако заекът има седем кожи, човек може да свали от себе си седем пъти по седемдесет и все пак не може да каже: “Това вече си ти действително, това не е обвивка”.¹⁰ Но трудно може да се стигне до ядката, до това, което не е обвивка. В метафорично-символен стил Ницше говори за човешките маски и роли, които населяват света. Екзистенциалните въпроси, които поставя, с времето се превръщат в мост към нови последователи и тълкователи – отново в търсенето на същността на човека. Дори когато философът е дал двете помощни средства в търсенето на истината за човека – Дионисиевото и аполоновото начало като принципи, дори тогава остава да виси открит цял комплекс от въпроси: “Защо живея? Какъв урок ще ми даде животът? Как съм станал това, което съм и защо страдам от това състояние? Измъчва се и вижда, че никой не

се измъчва така, а напротив, ръцете на неговите близки са протегнати страстно към фантастичните събития, представяни ни от политическия театър или че те самите се разхождат скрити зад стотици маски, като младежи, мъже, старци, бащи, граждани, свещеници, чиновници, търговци, загрижени неуморно само за общата комедия и съвсем не за себе си”.¹¹

Човекът в работите на Ницше е представен като постоянно променяща се същност. Той участва в театъра на живота – никога не е окончателно въплътен в истинската своя същност, а винаги е облечен в костюмите и маските на роли, които обществото изисква от него. “Човекът е нещо, което трябва да бъде преодоляно!” – говори Ницше. Той може да бъде просто мост към Свръхчовека. За “Ницше този “свръхчовек” е пътят отвъд алиенацията, той ще бъде едновременно и висше индивидуално съзнание, и ново сливане с битието – новороденият бог, бъдещата самоличност”.¹² Но всичко се оказва поредната илюзорна роля и невъзможно фантастична маска на човека. Животът поднася на Ницше страдания и беди, които той дори не би могъл да допусне във философските си рефлексии върху същността на човека. Бъдещето на човечеството Ницше вижда в последната роля и привлекателната маска на Свръхчовека. Самият му живот му поднася най-голямата подигравка: “Стаичката гроб се отваря – осем години лудница, Ницше седи в леглото и не говори – няма тъждество със себе си, няма “свръхчовек” – замръзнала маска”.¹³

В тълкуването на Ницше на маските на човека той излиза извън материалната конкретност на окачената върху лицето маска, за да разгледа тяхната същност на едно по-високо равнище – като роли, като подобия и превъплъщения, като морални качества и

поведенчески типове. С една дума, като човешки, твърде човешки състояния и качества.

Обществото като маскарад е обект на литературните творби от 19 век. Романтиците третираат идеята за ролите и маските на човека в художествени образи, търсейки антиподичната същност на човека. Бодлеровото “Аз съм рана и бръснач! Аз съм жертва и палач!” завладява съзнанието на поета и с променливо предпочитание клони към едната или към другата противоположност. Раздвоеността на съзнанието мотивира възможни варианти за компенсация или опит за обединяване на противоположностите. Единен, въпреки раздвоеността си, раздвоен, независимо от целостта си.

Възможността за съществуването на много Азове в една личност провокира версии и варианти на третиране на двойствеността под формата на различни превъплъщения – лица без маски, но с маски на душата, лица с маски, лица, които се оглеждат, но не се разпознават.

Поставянето на “маската на измамата”, на “маската на лицемерието”, “маската на посредствеността”, “маската на името” – представлява безкрайно многообразна картина на същността на маската, която отдавна не се тълкува просто на епидермално равнище като “парче материя, поставена върху лицето”.

Трагичният нюанс на маската като двойник е интерпретиран в много художествени произведения. Едно от несъмнено оригиналните и с многопластови философски рефлексии, е произведението на японския автор Кобо Абе. Въпросите, свързани с ипостазите на маската и третираните автентично в работите на романтиците, на Ницше и Уайлд, на Фройд и Юнг, на Едгар Алън

По и Хофман, се преосмислят на едно ново равнище в романа на Абе. Наричат го последовател на Гогол и Кафка, назовават го познавач на проблемите, свързани с отчуждението на модерния човек. Той успява да изгради портрет на маската – физическа и духовна, поведенческа и емоционална, видима и невидима. Независимо, че романът е издаден 1964, в него имплицитно се съдържат терзанията, съмненията, позициите на романтизма и естетизма, за отчуждението, човешките маски и променящите се роли.

В предговора към романа Кобо Абе е представен като автор на “философски романи”. Несъмнено проблемите, свързани с многопластовите интерпретации на маските като двойници на човека, като заместители, но и като претендиращи да бъдат оригинал, се превръщат в обект на различни тълкувания и ракурси на изследване. Кобо Абе за пореден път внушава идеята за доминиращата сила на човешките двойници. В търсенето на своята същност, човекът без лице фактически попада в мрежите на екзистенциалните кръстопътища, в които се лута идентичността. “Образът на маската в романа синтезира един сложен комплекс от нравствено-философски и социални проблеми, които понятията “лице”, “личност”, “обезличаване”, “маска” затварят в един кръг”.¹⁴ Романът обхваща трагичните събития от живота на един учен-съзнателно оставен от Кобо Абе без име – и трагичните последствия от дейността на една маска, разкрити в три тетрадки. При опит в лабораторията ученият-химик получава дълбоки изгаряния на лицето си. В резултат на инцидента лицето му е обезобразено до чудовищност. “Свалих бинтовете и ето че на лицето ми изпълзяха струпеите от пиявици...подпухнали морави белези...отвратително чудовищно зрелище!”¹⁵

Когато очите на учения се срещат в огледалото с този чудовищен образ, той постепенно се изпълва с гняв към обществото, с чувство за обреченост и безсилие. Негативните чувства се сменят с примирение и опит да се привикне към този образ. Но се оказва невъзможно както героят да свикне със себе си и новото деформирано лице, така и обществото да приеме това карикатурно чудовищно подобие на лице. Дори откритото иронизиране на своето състояние и сравняването на лицето с “маскираните чудовища” не спасява настъпилата криза на главния герои по отношение на неговата идентичност. Кой съм аз? За пореден път се задава този вечен екзистенциален въпрос. Самовнушението на героя, че има предимство лицето да се носи открито, но по-лесно би било ако на мястото на тази разрушена плът се постави маска, го убеждава постепенно в целесъобразността на изработването на ново лице. Липсващото лице би могло да се замени с ново, но това би имало смисъл ако под маската “не гнездяха пиявици”.

Ако в началото решението на учения е продиктувано от намерението да скрие разрушената плът на лицето и по този начин да направи приемливо своето участие в обществения живот, с всеки изминал ден ученият се самоубеждава, че маската може би има и друго предназначение – като “израз на метафизическо желание да промениш образа си в друг, превъзхождащ собствения ти”.¹⁶

Маската дава свободата човек да действа и да избира. “Аз съм само това, което съм” тревожи с капсулираната форма на Аза. Маската позволява на Аза да търси и други варианти - “освен онова, което съм, мога и искам да бъда и някой друг”. Така Азът си осигурява ласкаещата формула да бъде някой друг – така се

осигурява желаната множественост, богатство, различност и дори противоположност. Неприемането на възможната перспектива да се редуцира Аза до единичност мобилизира хитроумните ходове по изнамирането на друго лице, други лица – чрез тях ще се осигури различен живот, противоположни дейности, провокативно съществуване. Като едно от превъплъщенията на двойствеността, маската не оставя съмнение във факта, че Азът, личността, се намира в криза и съмнение. Когато тази криза е овладяла целостта на Аза, се търси вариант за изход от оспорваната идентификация. Включват се компенсаторните механизми на Аза.

До тези проникновения стига ученият без име. Маската представлява завоевание на човешката култура, цивилизация и история. Но тя е практически вечен спътник и на човека. Както човек облича дрехата си, за да скрие голото си тяло (дрехата е “маска за тялото”, както се усмихва на Другия срещу него “усмивката е маска за лицето”), така може да си облече и маска – маската е новата дреха, новото лице, на и без това маскираното с дрехи тяло.

Приел идеята за маската като “друго лице, като чужда личност”, която просто ще използва наличното тяло, ученият се залавя с процеса на търсене на “материали по изработването на лицето”. Маската трябва да отговоря на много условия. Тя трябва да обединява в едно подвижността на живото лице и непроницаемостта на Другия. “Първото условие беше маската ми да не личи, че е маска”.¹⁷

Всъщност дефинирайки началото на процеса на реидентификация ученият в себе си е приел най-важното – новото лице

предпоства и нагаждането на живота на друг човек. Той просто вече не трябва да бъде същият. Точно обратното твърди неговата жена, когато разкрива чудовищните размери на неговото поведение в ипостазата на друга личност – “Да носиш маска има смисъл само ако другите разбират, че това, което носиш, е маска”.¹⁸

В сблъсъка на двете твърдения се крие конфликтът и разрывът на ученият като Другия и на неговата жена, която го приема като Същия, с Маска на Другия. Искането да не бъдеш себе си означава, че не приемаш не просто старото си лице, а старата си личност. Неудовлетвореността от себе си те кара да се възприемеш като възможен герой от някакъв нов живот. Сякаш до този момент в живота си играл просто само една роля. Бил си като на генерална репетиция за участието в основното представление на живота. Ролята просто можеш да замениш, да я откажеш, да смениш пиесата.

Досегашният живот на учения, променен в резултат на една експлозия в лабораторията, се превръща в подстъп към новия живот. Промяната ще осъществи маската. Тя като “шапканевидимка” скрива истинската личност, разкрива ново поведение и живот и осигурява анонимност и безотговорност на новата личност.

Първоначалният мотив за изработването на маска – “предизвикателството, което тя хвърляше на лицето и неговия авторитет”, се променя в процеса на самоосъзнаването на Аз, в признаването на досегашното му неудовлетворително съществуване, в приемането на факта, че ученият без име практически хронично е бил неудовлетворен от своето лице и живот не това

лице, което е пострадало по време на експеримента, а образът, с който той е бил познат и легитимен в обществото.

Постепенно мотивът за предизвикателството “на маската по отношение на лицето” прераства в мотив с “по-дълбок смисъл”. Личността навлиза в опасна зона, гради пъклен план и програма – да се “освободи от затвора – наличния си образ”, който е известната социална визитка на личността. На карта се поставя не само един експеримент, но се “залага човешкото съществуване”.¹⁹

В “Чуждо лице” маската не е само “претапициране” с особено услужлива и отзивчива пластмаса на фатално обгореното лице. Тя се превръща в субстанциален аналог на новата личност. Изработеното “по модел лице” практически облича “новата душа”. “Аз твърдо вярвам, че душата на човека е скътана в кожата му”.²⁰ Оформеният план за действие включва изработване на достатъчно убедителна маска – тя трябва да следва анатомията на лицевата структура, да бъде “лице на човек”, но да не бъде “бившия човек, бившето лице”. Тази маска не трябва да бъде прекалено съвършена, но да не бъде и карнавално весела. Изживявайки терзанията на доктор Франкенщайн, който от мъртвата материя с помощта на искра трябва да одухотвори и оживи сглобеното чудовище, химикът-учен без име събира материали и проучва лица. Мъртвата пластмаса и живите човешки изрази се превръщат в субстанциалната база за изработването на ново лице. Но ако чудовището на доктор Виктор Франкенщайн се стреми към самота, чудовището-учен, което само създава своето ново лице, се стреми към публичност, към игра в театъра на обществото.

Невъзможността да преодолее идентификационната криза кара учения-химик постепенно “да вкоравява сърцето си”, да

“капсулира нещастieto си”. Затворен в своите терзания, той постепенно се превръща в чудовище. С никой не може да сподели личната си драма – обществото не го приема, колегите шушукат зад гърба му, жена му го отбягва. “Може би тогава именно започнах да се превръщам в чудовище”.²¹

Одобрил лицето на обикновен младеж за “база на моето лице” ученият пристъпва към изработването на маската. Същност на изработването на лице за новата си личност. Това му отнема двадесетина дни. В процеса на търсенето на подходящо лице, преди да срещне младежа, от когото желае да купи лицето му (като модел за ново лице), и което предстои да бъде имитирано, героят навлиза все по-надълбоко в същността на човешката идентичност. Саморефлексивните ракурси го отвеждат към същността на маската като атрибут на конкретно-историческите пространства на различните народи. Но те я натоварват с дошъл от целите на живота конкретно-исторически смисъл. На изложбата на маските, но той се изправя срещу много маски, много възможни лица. Но те са статични и застинали. Тези маски “изглеждат по-склонни да отричат живота”, докато героят се стреми към лице-маска, чрез което да активира живота. Предимството на маската-лице, наподобено според реален и “жив донор на изрази” е, че ти сам си я избираш, ти сам си налагаш израз, който желаеш. Маската може да се разглежда като стремеж “за бягство от баналния израз”.²²

Бързо се задвижва процесът по създаването на маската. Когато новото лице е готово, идва съкровеният момент на “обличането на другия”. Наложената маска създава нова личност. Другият е напълно различен и това е следствие на претенцията на

маската да не прилича на стария Аз. Просто защото лицето на “бившата личност” му е служило само като маска. Но тогава ако се възстанови една маска и се наложи върху лицевия аналог, “все едно, че изобщо не си слагал маска”. Отначало бавно, после по-ускорено и уверено маската започва да измества оригинала и да се чувства оригинал. Налагането на ново лице подкрепя и идеята за легализиране и на нова личност, на нови принципи и ценности. Другият, скритият живот на човека, дълбоко заключен в недрата на душата, може да бъде освободен посредством намесата на маската.

Философските проникновения на Кобо Абе засягат идеята за самотата и самодостатъчността, за идентичността и легитимиранието ѝ сред другите в обществото. От функцията на декоративна и козметична същност, в “Чуждо лице” маската си присвоява правото на субект. Заличава се демаркационната линия между Аза и двойника. На Аза все повече му харесва (поне в началото) поведението на Другия. Чуждото лице бавно изсмуква силите на “бившата личност”, “всмуква и поглъща” личността на оригинала. Неговият предишен живот и постъпки, паметта и миналото стават притежание на маската. Няма свързващи елементи – маската от “параван за чудовище” се трансформира в ново лице. В тялото живеят Азът и маската. Маската доминира, чуждата същност се превръща в своя.

Всеки опит за мисъл на стария Аз е блокирана от възможен чудовищен умисъл на маската. Старата личност е напълно атрофирана, непълноценна и самоунищожителна. Тя е във властта и доминирането на маската. Тя всмуква живота на бившата личност. Двойникът – маска, по-жизнен и с изразен полива-

риантен подход към живота, осезателно налага своето присъствие. Дотолкова нагло и перверзно започва да се държи, че решава да “изневери на жена си” с Другия. В полифонията на деструктивното поведение се включва христоматийно богат диапазон от изяви: подлости, убийства, измами, изневяра. Маската не симулира доброто, просто го пренебрегва. Защото тя е лице-маска. Скрита зад пластмасата, личността съществува и не съществува (маската винаги може да бъде свалена) и тогава остава лицето-статив за маската.

Идва моментът на изпитанието. Героят внимателно облича другия. Маската сплита нова самоличност с наличното тяло. За остатъците от стария Аз остава едно – старото тяло трябва да догони идентичността, характера и поведението на новия Аз. В процеса на обличане на “Другия като мен”, чуждото лице се имплантира като свое. Минало и бъдеще се вплитат. Огледалото доказва успешната апликация на маската върху структурата на лицето. “Надзърнах в огледалото. От него гладно ме погледна един непознат мъж. Пълно превъплъщение. И нито чертичка, както и предполагах, която да напомня за мен. И цветът, и блясъкът, и съвършеното усещане за кожа можеха да се нарекат абсолютен успех”.²³ Обучението на маската – да се храни, да се усмихва, да се раздвижва, да придобива емоции – преминава успешно. Промяната настъпва, когато маската от “ученик” сама започва да се налага. Вече не изисква обучение, а сама обучава. Тя е субектът и личността. “Маската, изглежда, игнорираше напълно моите съображения и си правеше каквото й скимне”.²⁴ Маската започва постепенно да живее. “Маската очевидно бе започнала спокойно да пуска корени в моето лице”.²⁵ Тя престава да се съобразява с изискванията на оригинала. Удобно заела услужливо

предоставената ѝ конструкция на лицето, тя егоистично и целенасочено си присвоява правата над живота. Героят временно сваля маската, за да облекчи болките от обгореното. Но решението основно е взето: “Стига да не възникнеха никакви особени пречки, аз бях решил да продължа навеки двойствения живот на маската и истинското си лице”.²⁶ Обхванала опорни ценности на личността – памет, време, минало, бъдеще, ценностни позиции, маската все по-стегнато заплита новия Аз в нови ситуации. Времето на стария субект е останало в миналото. Бъдещето просто не съществува. Героят настъпателно и оправдателно разглежда живота на всеки човек като “маска на плът”. Това, което покрива костите на черепа, фактически затваря душата, върху която пълзят постоянни “пиявици”. Метафоричният еквивалент на тъмната половина на душата – пиявиците, обхваща богат диапазон от прояви: невербализирани негативни прояви, сенки, съмнения, двойници, чудовищна същност. Вместо да пълзят върху лицето, те започват да пълзят и върху душата. “Междувременно маската ставаше все по-дебела и по-дебела. В края на краищата тя се превърна в бетонна крепост, която здраво ме обкръжи, и в тези си доспехи аз като тежко екипиран ловец изпълзвах в нощта.... Аз се скрих зад своята маска, която нямаше нито име, нито обществено положение, нито пък възраст, и горд от победата, аз се оставих на безопасността, гарантирана единствено на мен”.²⁷ Маската се превръща в прикритие и убежище, в машина за създаване на чудовищни и невъобразими тъмни постъпки.

За да бъде завършена пълната идентификация на Другия, процесът трябва да продължи. Маска трябва да се наложи не само на лицето, но и маска, която да “пасва на сърцето”. По този начин маската от обект на намеренията на субекта-оригинал, се

трансформира в субект. Под нея другият субект, лишен от воля, сили, намерения, постепенно изтлява и се превръща в обект на маската – обект за манипулации, обект-параван и статив за маската, просто онтологичен израз на невъзможността субектът да бъде субект. Съвестта на бившия субект се е загубила някъде по пътя, в процеса на търсенето на адекватно ново лице. Ученият без име, криейки се зад действията на Другия, се вплита в нагли интриги с хората. Дори със собствената си жена. Изкусителна му изглежда идеята да накара чрез новото си лице-двойник жена си да му изневери. И наистина успява. Оформя се абсурден любовен триъгълник – “аз, Другият-маската и жена ми”. Опитът да се разбере подобно ненормално отношение завършва с неуспех. Другият, маската-двойник е успяла да се настани в живота. “В душата му настъпва трагичен разрив, пагубна двойственост и намеренията, която ще го доведе впоследствие до пълна нравствена деградация. Властната, високомерна и цинична маска – неговият двойник – ще го подчини напълно на своята воля”.²⁸

Трагичната развръзка в живота на героя идва в момента, когато той осъзнава, че «работата съвсем не е в маската, че маската именно е истинското му лице». ²⁹ Създавайки другия, фактически анонимният учен е създал “същността си в чист вид”. Чертите на новото лице са просто онтологизираните черти на същността на човека. “Ловец” и “насилник”, “палач и изкусител”, маската обективира дълбоката и скрита същност на анонимния учен, изкарва на показ черти на характера и живота му, които винаги са били негови, но са били дълбоко потиснати. Фройд би намесил силната цензура на Свръх-Аз. Докато маската като чуждо лице освобождава жизнените, но потискани, негативни и деструктивни черти от целостта на Аза. Сякаш маската осво-

бождава потиснатия двойник – “нарушителя на закона”, “чудовището”, “прелъстителят”.

Самозаблудата на анонимния учен идва скоро и в неочакван план. Съществуването му само в един измислен от самия него и илюзорен живот разкрива неговата жена. Всъщност тя винаги е знаела, че Азът и Другият са един и същи човек. За нея не е останало съмнение, че зад маската се крие лицето на съпруга ѝ. Излъганият е той, защото в миг се срутва картоненият му свят. Писмото на жена му го убеждава във великата му самозаблуда. Тя разкрива измамните ходове на маската-субект. “Там, сред обувките, лежеше мъртва не маската, а самият ти... Нима до самия край ти не се съмняваше в това, дали онова, което бе считал за маска, не е истинското ти лице, а обратното, онова, което бе считал за твое истинско лице, не е маска?... В началото ти искаше с нейна помощ да върнеш себе си, но в един момент започна да гледаш на нея като на шапка-невидимка, която да ти помогне да се скриеш от себе си. Ето защо от маска тя се превърна в твое друго истинско лице”.³⁰

Маската се оказва търсеният нов атрибут, който осигурява самодостатъчност на Аза, пълна нова идентификация като Друг. Азът кокетира със своята другост и илюзията, че всички, разбират, че е друг, го въвежда в дълбока, трайна и субстанциална самоизмама. Всички са разбрали, че под маската се крие той, независимо от идеално изработеното ново лице. Защото същността, която привидно е скрита, винаги в един потенциален вид е съществувала, Другият в латентен вид е бил верен сателит на Аза. Случайността в живота – експлозията – е катализаторът за изгласкването на Другия.

Несъмнено екзистенциални въпроси и поливариантни отговори търси цялостната проблема за маските като възможни човешки двойници. Различимостта на маската като маска в известен смисъл облекчава участниците в комуникацията – когато другите знаят, че човекът си е поставил маска, те са наясно, че в един момент тя ще бъде снета. Двойствеността на маската практически обхваща големия диапазон на емоциите – от веселост и влизане “в определен образ”, до трагичност и трагичен изход, какъвто е случаят с героя от “Чуждо лице”.

Двойствеността на маската – карнавално-смешна или маскарадно тъжна, разкрива значителни пространства от неизмеримостта на Аза. Човекът е постоянно в кръговрат от лица и маски, а животът един маскарад. “Маскарадът – както е у Лермонтов – е мъртъвщата анонимност, губителен и безсмислен поток, където тържеството а личността е загубено, където отвсякъде те обграждат сгърчени, зловещи гримаси и духът на веселие е натегнат, минаващ в антитезата си”.³¹ Трудно е да си представим същността на човека, вплетена в живота едноизмерно и несъмнено. “Без маска и без грим” този живот наистина би лъснал в своята нелицеприятост още повече. Двойствеността – колкото и съмнителна да е нейната репутация – е част от същината на човека и човешкото. Най-малкото, защото вариантите за избор, пред които ни изправя живота, провокират и вариантите на действие на субекта – привидно единен, декларирано цялостен, но всъщност винаги разнолик и подходящо маскиран за актуалната жизнена ситуация.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ **Петров, К.** Маската – човешка природа. . Философски алтернативи, 1992, кн. 3/6, с. 106.
- ² **Бахтин, М.** Творчеството на Франсоа Рабле и народната култура на Средновековието и Ренесанса. С., 1978. За театралните маски виж и: **А. Натев.** За театъра като изкуство. С. 1971;
- А. Савинова-Семова.** Маската в човешката цивилизация и в театъра. С., 2000.
- ³ **Стоянов, Цв.** Съчинения в два тома. Т. 2, с. 401.
- ⁴ **По, Едгар Алън.** Маската на Багрената смърт. В: - Без дъх. С., 1966, с. 30
- ⁵ Пак там, с. 36
- ⁶ **Стоянов, Цв.** Цит. произв., с. 382
- ⁷ **Михайлова, Кр.** Пророчества край люлката на модерния човек. В: **Е. Т. А. Хофман.** Избрани творби в два тома. Т. 2, с. 589-590.
- ⁸ **Ницше, Фр.** Тъй рече Заратустра. С., 1990, с. 30
- ⁹ Пак там, с. 153
- ¹⁰ **Ницше, Фр.** Несвоевременни размишления. С., 1992, с. 163
- ¹¹ Пак там, с. 190
- ¹² **Стоянов, Цв.** Цит. произв., с. 102
- ¹³ Пак там, с. 103
- ¹⁴ **Барова, Д.** Човекът и мястото му в обществото.
Предговор към: Кобо Абе. Чуждо лице, С., 1982, с. 9
- ¹⁵ **Кобо Абе.** Чуждо лице. С., 1982, с. 19-20.
- ¹⁶ Пак там, с. 25

¹⁷ Пак там, с. 82

¹⁸ Пак там, с. 20

¹⁹ Пак там, с. 35

²⁰ Пак там, с. 31

²¹ Пак там, с. 63

²² Пак там, с. 71

²³ Пак там, с. 94

²⁴ Пак там, с. 105

²⁵ Пак там, с. 104

²⁶ Пак там, с. 147

²⁷ Пак там, с. 142

²⁸ **Барова, Д.** Човекът и мястото му в обществото. Предговор към: Кобо
Абе. Чуждо лице, С., 1982, с. 9

²⁹ **Кон, И.** Откриването на “Аз”. С., 1980, с. 266

³⁰ **Абе, К.** Чуждо лице, с. 207-208

³¹ **Стоянов, Цв.** Цит. съч., с. 451

БЪЛГАРСКИЯТ ЗАРАТУСТРА

КАМЕЛИЯ ЖАБИЛОВА

„Кой е за нас Заратустра? Как трябва да се назовава той за нас? И както аз самият, и вие си поставихте въпроси, които чакаха отговор. Прорицател ли е той? Или може би изпълнител? Завоевател ли? Или наследник? Може би есен? Или лемеж? Лекар? Или оздравяващ болник?

Поет ли е той? Или глашатай на истината? Освободител ли? Или усмирител? Добър човек? Или зъл изкусител?”

Ницше. *Тъй рече Заратустра.*

Kamelia Zhabilova

THE BULGARIAN ZARATHUSTRA

Abstract: The main aim of the study is to trace the “assimilation and emancipation” (Atanas Natev) of the philosophical heritage of Friedrich Nietzsche in the Bulgarian cultural area, in order, when seeking the Bulgarian image of the German philosopher, to bring out the transformations and metamorphoses that his ideas underwent here.

Стилът Ницше е предизвикателство – и като провокативни идеи, и като “не-академичен изказ”, но и като *превод*. „Тъй рече Заратустра” е най-превежданата, коментирана и цитирана книга

на Ницше в българското културно пространство. Самият Ницше най-много цени тази си творба и многократно изтъква нейните достойнства. Така например в „Есе Номо” той казва: „Измежду писанията си отделям **Заратустра**. С него аз направих на човечеството най-големия подарък, който то някога е получавало. Тази книга, чийто глас прокънтява през хилядолетията, е не само най-великото писание, което е съществувало и което диша въздуха на висините – тя същевременно е и най-дълбокото, родено от съкровените глъбини на истината, един неизчерпаем извор, в който ведрото се спуска, за да се издигне препълнено със злато и доброта”.

За разлика от Европа, където в интерпретацията на Ницшеовото творчество “главна роля” играят такива идеи като „воля за власт”, „нихилизъм”, „преоценка на всички ценности” и т.н., то в България първостепенно значение е отдадено на *Свърхчовека*. Този “герой” на Ницше е широко дискутиран в културното ни пространство и е едва ли не емблематичен за българския прочит на Ницше. Може би това донякъде обяснява повишения интерес към „Тъй рече Заратустра”, произведението, съдържащо в сравнително най-пълен вид тази противоречива идея-пророчество на Ницше. За голямото внимание отделено на *Заратустра* свидетелстват следните преводи.

За първи път части от „Тъй рече Заратустра” са преведени от Димитър Дечев, публикувани през 1905 г. на страниците на сп. Мисъл. Един много по-прецизен и художествено издържан превод (при който са използвани освен оригиналния текст, но и френски и руски преводи) е осъществен от поетесата Мара Белчева, извършен „под вещата и възискателна редакция на Пенчо Славейков”,

издаден след смъртта на Славейков от авторитетното пловдивско издателство „Христо Г. Данов“ през 1915 г. Самият Славейков “коментира” този превод чрез Иво Доля – един от най-близките му “двойници” от „На острова на блажените” – „...Доля преведе, заедно с жена си, най-обичаната му в последните години книга „Тъй рече Заратустра” от Нитче и доказа, че езика на Острова на блажените, считан негоден като културно сечиво, е език, който може всичко да каже и тъй хубаво, както опитните културни езици. Върху развитието на поетическия език тоя превод ще има голямо влияние: това което са имали на ум преводачите, и което ги е подмавило да преводят тая велика книга. Значението на „Тъй рече Заратустра” за развитието на поетическия език на Острова е равно на значението, което по други страни, имат класическите преводи на Библията”.

В тази връзка трябва да отбележим, че стихотворението на Пенчо Славейков „Сянката на свръхчовека” (1897) е първото българско произведение, издържано изцяло в ницшеански дух, своеобразно маркиращо и началото на рецепционния процес на ницшеанската проблематика. Славейковата представа за Ницше и анализите му на основни теми от неговата философия – *Свръхчовека*, *Вечния възврат*, *Заратустра*, - развити в статиите му „Фридрих Ницше” (1903) и „Заратустра” (1920), са и основата, върху която следващите поколения български творци изграждат своите интерпретации, било чрез неприемане, оттласкване или възпроизвеждане на Пенчо-Славейковият Ницше.

Тук следва да отбележим и едно важно измерение на използваната *техника* на маскиране и демаскиране от страна на Славейков, свързано с отношението му към присъствието на *гласа*

Ницше в неговото творчество; присъствие, белязано изцяло от знака на мистификацията. Какво имаме предвид. От една страна, интересът на „жреца и воина“ на модерното изкуство към личността и делото на Ницше не подлежи на съмнение. Дори самомотото-посвещение от М. Белчева на титулната страница на „Тъй рече Заратустра“ (1915), което гласи, че това е заветът на П. Славейков, „под чието око е почнат и завършен“ този превод, откроява пределно ясно каква роля в българската култура е отреждал той на тази творба, наречена от него „единствената книга“, „новото евангелие“, „Ницшевата Атина и Акропол“. Към това трябва да добавим и наличието на цяла „ницшеанска“ библиотека: П. Славейков е разполагал с екземпляри от всички книги на немския философ (от някои – и по две, от *Заратустра* – няколко), както и с многобройни изследвания посветени на философията, личността и живота на Ницше. Но, от друга страна, отношението му към немския философ не се поддава лесно и безпроблемно на квалификации и дефиниции. Така например чрез Иво Доля Славейков казва, че, макар и да не е ницшеанец, „обича да цитира Нитче“, защото „смята неговите мисли за рози и се старее да ги вмести в букета на своите мисли колкото се може по-добре“. А за Стамен Росита, друг негов двойник, той твърди: „Всичко това Росита е подслушал от Нитче, онзи модерен титан, който изгуби ум в борбата за „Преценка на ценностите“. А може би Нитче е само изяснител на това, което е живяло в инстинктите на поета и оформяно от ръцете на неговата орисница в живота – защото всяко цвете хваща корен, когато има почва за него“. Също така в първото издание на „На Острова на блажените“ Славейков напътства критиците да „дирят в нашия поет един ученик на немския поет-философ, а не духовен роб“, докато във второто

издание той променя пасажа – „нашият поет не е ни ученик на немския поет-философ, а камо ли негов роб”. Но пък за Бойко Раздяла казва, че е „близък роднина на творителя на „Заратустра”.

Това са малка част от примерите, които могат да бъдат приведени в защита на тезата за преднамерената мистификация, извършена от Славейков по отношение на влиянието на Ницше върху неговото формиране и развитие като творец. Но това, което е по-важно и пряко ни интересува в случая, с оглед на целите на изследването ни, е, че тези примери демонстрират известна дистанция спрямо идеите на немския философ. Дистанция, породена от желанието на Славейков да отстоява собствената си творческа индивидуалност и независимост.

Николай Райнов също е изкушен от предизвикателствата на тази творба и през 1919 г. предлага свой превод, излязъл със заглавие „Тъй каза Заратустра”. След близо десет години, явно неудовлетворен от първия си опит, писателят прави втори през 1938 г., като дори променя превода на заглавието – „Така каза Заратустра”, като отново не приема варианта на Д. Дечев и М. Белчева/П.Славейков, утвърдил се последствие – „Тъй рече Заратустра”. Освен споменатите преводи, присъствието на Ницше – и като идеи, и като стилистика, е безпроблемно разпознаваемо в голяма част от произведенията на Н. Райнов. Много от рецензентите на „Богомилски легенди” откриват в това произведение „ехо от проповедите на Заратустра”. Самият Н. Райнов в разговорите си с Петко Тихолов споделя за първото си “запознанство” с Ницше. Когато предлага за коментар първия вариант на “Богомилски легенди” на Антон Страшимиров, той ги харесва, но му препоръчва да прочете „Тъй рече Заратустра”. „И аз взех

превода от руски. Прочетох книгата, която наистина беше написана на друг език: по-жив, притежаващ по-голяма поетичност. Та когато започнах да преработвам „Богомилски легенди”, усвоих стила на Ницше. Усвоих също така и някои негови похвати”.

Ницшеанският патос е ясно откром и в романа му „Между пустинята и живота” (1919). И ако текстът като цяло се придържа към новозаветния сюжет, макар и с големи и на места решителни отклонения, то главният герой Йешу е много по-сроден със Заратустра, отколкото с Иисус. Неговите проповеди звучат като своеобразни интерпретации и коментари на Заратустровите речи. Нещо повече. Чрез тях Николай Райнов апострофира и традиционното тълкуване на Заратустра, но и самият Ницше.

Ето няколко примера:

„Не съм ви учил никога да вярвате...Да усещате съм ви учил, да постигате, да знаете, да осъществявате! Кой е чул от устата ми да излезе думата вяра? Та то е дума, определена за неверници!”

„Жесток се вижда на вси силният, защото е към себе си жесток. И няма по-едра наслада за него от насието върху себе си. Той дири товара, оставен от други, от по-слаби, за да го поеме на плещи, защото търси мощ и пътека на мощ.”

„Към светкавица и дело трябва да насочите своя устрем – и всяка творба на вашия живот да бъде внезапен блясък на скъпоценен камък. Пред очите ви трябва да се вият буреносни облаци, а в душите ви да пропълзва мокра тъмнина: тъй само бихте дочакали проведряване на своя устрем; тъй само бихте срещнали ясна шир на върховна замисъл.”

“Мъртвец е всеки, който казва “стига!” на своя меч – и “доста!” на своята арфа. В топли кътища седят само хилави бездарници и нефели умници: няма се е родило нещо велико без слънце, без поляна, без вихър и без дълъг друм.”

Действително трудно може да бъде създаден по-дързък творчески проект, както отбелязва Едвин Сугарев: върху образа на Иисус се полага маската на Заратустра; преплетени са два драстично несъвместими от културни конвенции образа – божият месия и пророкът на новото време, рицарят на милосърдието, за когото любовта към ближния е основна нравствена категория, и вярващият само в себе си антихрист и проповядващ “любов към далечния”, възвестил края на ортодоксалния теологизъм с думите: Бог е мъртъв.

След Пенчо Славейков, който е първият автор в българското културно пространство, обвързващ двата близки, но културологично пределно противопоставени образа на библейския Христос и Ницшевия Заратустра, Николай Райнов е другият автор, който вече художествено осъществява тези асоциативни връзки. В статията си „Заратустра” П. Славейков мотивира възможността за такава асоциация по следния начин: „Неговата цел (на Заратустра – б.м.) не е да донесе обикновено щастие, да снесе царството небесно на земята, а онова щастие, онова царство небесно, за което Христос казва, че е в нас самите. Разликата между Христос и Заратустра е повечето външна...Един паралел между Христа и Заратустра би бил съвсем намясто и ако ги очистим от противоречията им те и двамата биха ни показали един и същ душевен образ, различен може би само в печата на времето”. Тази аргументация на Славейков повтаря отношението

на самият Ницше към Иисус: „Царството божие не е нещо, което се очаква – за него няма нито вчера, нито утре, и след хиляди години то няма да настъпи – то е само опит на сърцето, то е навсякъде и никъде...”

Това обвързване на Заратустра с Христос е постоянен елемент от рецепцията на Ницше в България и наличието на такива асоциативни връзки в тогавашния културен контекст не са изключение и безпроблемно се проследяват и при други автори: след Славейковото сравнение на „Тъй рече Заратустра” с Библията, Д. Дебелянов я носи вместо Библия във фронтвата си раница. В тази връзка можем да припомним думите, които младият Гео Милев написва в едно писмо до баща си Милю Касабов от 1914 г., според които Ницше е също “брат на Христа, втори син на Дева Мария”. В същото писмо той споделя и плановете си за студия под заглавие „Ницше като продукт на християнството”, за чието съдържание можем само да предполагаме. Безспорно е и антихристиянският патос / в терминологията на Ницше/ на българския поет, особено в статията му „Държава и църква” – “...туй, което се нарича християнска църква, не е нищо друго освен сбор от изопачаванията на Христовото учение начело с езическите мъдрости на първия изопачител на християнството – апостол Павел...”

Ето какво казва и Сп. Казанджиев: „*Заратустра* прилича в това отношение на Христа с неговата “сила на небето и земята” и с обещанието му “да дойде пак” между хората. И ако връщането на Христа означава “живот вечен”, така и вечното възвръщане на *Заратустра* е в същност вечно утвърждаване на живота”.

Действително, отношението на Ницше към Исус е проблематично и нееднозначно, простиращо се от пълното отрицание до пълното утвърждение. Многочислени фрагменти свидетелстват за едно движение на привилчане-отблъскване и утвърждаване-отрицание на неговата личност. Но това не пречи на немския философ да подписва ръкописите в края на живота си с „Разпнатия”, а поставяйки евангелската фраза *ессе номо* за заглавие на своята книга-равносметка, той явно е търсил и внушението на една директна аналогия.

Тук следва да споменем и различните отзиви, засягащи най-вече адекватността на превода на *Заратустра*. Като се започне с коментарите на Иван Грозев във в. *Напред* (1919, бр. 65-66), през критическите бележки на Димитър Дечев в сп. *Слънце* (1920, кн. 21-22), та до обширната статия на Спиридон Казанджиев “Българските преводи на „Тъй рече Заратустра”, публикувана в кн. 2 на сп. *Златорог* през 1920 г., в която детайлно се анализират не само достоинства и пропуските на съществуващите до този момент три превода на “Тъй рече Заратустра”: на Д. Дечев, М. Белчева/П. Славейков и Н. Райнов, но и се отделя внимание на *стила Ницше*, които го правят трудно преводим. Именно това е една от особеностите на българските прочити на *Заратустра*, било като превод на тази основна книга на Ницше, било като коментари към тези преводи. От една страна, самите преводачи споделят опитите си с този текст, обикновено придружен със самокритика, и, от друга, задължително присъства критика към другите преводни издания.

Но може би най-коректен „прочит” на тези преводи прави Жана Николова-Гълъбова в послеслова на „Тъй рече Заратустра”

(1990), отбелязвайки, че и трите превода от началото на ХХ в. са вдъхновени от съкровено общуване с Ницше и по тази причина в тях е отразен не толкова някакъв професионален интерес, колкото стремежът на преводачите да навлязат по-дълбоко в анатомията на Ницшевата мисъл и стил, да я изживеят в творческата ѝ пълнота и да ѝ намерят достоен стил и езиков еквивалент на български език.

И докато в периода 1897-1944 г. философията на Ницше има силно присъствие в българското културно пространство – основните му съчинения се издават от престижни издателства, авторитетни преводачи изпитват майсторството си в този странен екстатично-речитативен изказ, а писатели, поети и литературни критици активно „общуват“ с идейното наследство на немския философ, то след 1944 г. Ницше е сред „вредните“, „буржоазните“, „упадъчните“, „опасните“ и т. н. философи. Същата съдба споделят и изследванията на Пенчо Славейков за Ницше. „Опасната“ вече връзка Славейков-Ницше е отбелязана единствено в монографията на Панчо Русев „Ницшеанството в България“ (1972) и в книгата на Стоян Каролев „Жрецът-воин“ (1976-1981); статията „Заратустра“ е повторно публикувана едва през 1994 г. в „Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност“. В тази връзка следва да споменем, че реабилитацията на творчеството на Николай Райнов е осъществена през 1989 г., чрез издаването на два тома негови „Съчинения“, като първият том е придружен от обширната студия на Едвин Сугарев, в която за първи път са проследени междутекстовите връзки Ницше-Райнов.

Или, ако трябва да обобщим. Българският прочит на философията на Ницше, направен било като превод на неговото основно произведение „Тъй рече Заратустра”, било като коментари, от страна на Пенчо Славейков и Николай Райнов, далеч не е най-адекватният спрямо „автентичния Ницше”. Въпреки „гласа Ницше”, който, както видяхме, безпроблемно може да бъде открит в творбите им и който обикновено е предмет на изследване, не може да се говори за опростени адаптации на творчеството на немския философ. Този прочит се осъществява по-скоро под знака на непрекъснато отгласване и приобщаване към проблематичното му творчество, сякаш целящо да спази едно от основните изисквания на самия Ницше към своите последователи – “Сам тръгвам аз сега, мои ученици! И вие като мене тръгнете сами по пътя си – такава е моята воля. Наистина аз ви съветвам: отделете се от мене и се бранете от Заратустра! Може би измамил ви е той... Зле се отплаща човек на своя учител, ако цял живот остане само ученик. И защо не искате да разкъсате моя венец?”

В тази връзка ще споменем Хайнрих Щамлер, който в своето изследване, посветено на влиянието на Ницше върху поезията на Теодор Траянов, изказва следното наблюдение за спецификата на цялостната рецепция на философията на самотника от Силс Мария в българското културно пространство: „Творческото осмисляне на идващи от Ницше идейни течения и стилистично-изразни средства трябва да се оцени при българите още по-високо заради факта, че за разлика от руснаците, чрез Ницше те намериха потвърждение на собствените си интуиции и мисловни интенции. При срещата си с Ницше българите не могат да се позоват на нищо свое, а се налага самостоятелно и непосветено да се сблъснат с него.”

ЛИТЕРАТУРА

- Гълъбова, Ж.** „Тъй рече Заратустра” в българските преводни превъплъщения. – В: Ницше, Ф. Тъй рече Заратустра. С., 1990
- Иванчев, Д.** Ницше в българската литература. – Философски преглед, 1934, кн. 3-4
- Казанджиев, С.** Българските преводи на „Тъй рече Заратустра”. – Златорог, 1920, кн. 2
- Милев, Г.** Съчинения. С., 1976, т.3
- Ницше, Ф.** Антихрист. С., 1991
- Ницше, Ф.** Ессе Номо. С., 1991
- Ницше, Ф.** Тъй рече Заратустра. С., 1990
- Райнов, Н.** Между пустинята и живота. С., 1994
- Славейков, П. П.** Заратустра. – В: Защо сме такива? С., 1994
- Славейков, П. П.** На Острова на блаженните. – В: Славейков, П. П. Събрани съчинения. С., 1958, т. 2
- Сугарев, Е.** Между мита и реалността. – В: Райнов, Н. Съчинения. С., 1989, т. 1
- Тихолов, П.** Николай Райнов. С., 1948
- Щамлер, Х.** Фридрих Ницше и Теодор Траянов. “Песен на песните”. – В: Литературно-естетически процеси на Балканите. С., 1994

ОНТОЛОГИЯ, РЕЛИГИЯ И НАУКА В ФИЛОСОФСКИХ СОЧИНЕНИЯХ

УСАЧОВА А.В.

СТЕФАН ПЕНОВ

Stefan Penov

ONTOLOGY, RELIGION AND SCIENCE IN WORKS OF USACHEV
A.V.

Summary: Prof. DSc Alexander Usachev is a lecturer and philosopher from Elec state University in Russia. We consider his book - The Ontology in the structure of Russian Religious Philosophy,

Edited in Russia state university in 2006 and a few studies, edited in Bulgaria. They are: Western and Russian religious philosophy and science; Christianity and pure Reason; On the contemporary religious Enlightenment; The Heuristics sense of the Literal form in Russian philosophy. All they are published and edited by St. Penou's project: Religion – values - orthodoxy and intercultural dialogue. They are edited between 2006 -2012 in Sofia by Bulgarian Academy of sciences.

Key words: Ontology; Religion; Values; Religious philosophy; East; West; Enlightenment.

Современный русский философ проф., дфн. *Александр Усачев* опубликовал несколько фундаментальных книг и десяток

статьей и студий по проблемам онтологии, религии и науки. Среди них выделяются опубликованные в Болгарии по руководимому мной с 2005 года русско-болгарскому международному научно-исследовательскому проекту «Религия, ценности, ортодоксальность и интеркультурный диалог»: *«Западная и русская религиозно-философская и научная мысль»* ; *«Христианство и чистый разум»*; *«О современном религиозном просвещении»*, *«Эвристический смысл литературной формы в русской философии»* (2006-2012 г.в тематических философских сборниках – **РЕЛИГИЯ-ЦЕННОСТИ-ОРТОДОКСАЛЬНОСТЬ**, София, БАН-РКИЦ, НИ группа «Религиозно-философские парадигмы и интеркультурный диалог»).

В качестве профессионального философа и религиоведа мне особенно понравился его фундаментальный труд *„Онтология в структуре русской религиозной философии“* /Елец-Воронеж 2006/. Автор защищает тезу, что необходимым условием онтологии является концепция рефлексии и принципов, связывающих бытие и познание в „едином методологическом подходе“. Это так, потому что онтология становится реальной не в вопросе о сущем как таковым, а в производной связи метода, вопроса о бытии и самой рефлексии. Ал.Усачов прослеживает и историческое развитие онтологии. Тема является впервые в Древней Греции с 6 по 4 в. до н.э. После Аристотеля начитается дисперсия наук. В Средние века возникает альтернативное понимания бытия. И только в философии Нового времени создали плюралистическое отношение к бытию и новые методологии. Перемены проходили через Бэкона, Декарта, Спинозы, Лейбница и т.д. После немецкой классической философии возникает и „объективная готовность к функциональной нагрузке онтологии“, которая теперь становится

нераздельной от диалектического метода /Гегель/. Автор утверждает также, что „Онтология возможна в определенном смысле как означающая нетождественности мышления“. „Она создает фонд *нерешенных проблем* в процессе ясности целей и доступности задач Нового времени“. Далее „разработка и конкретизация оппозиция непосредственного/опосредственного“, напр. в религии ведёт к секуляризации и идёт „уточнение вопроса о вере, а не о вероучение, как было в средние века“. Идет также „субъективация природы“ (Усачев, 2006, с.3-4). В качестве „ядра онтологии“ категория *бытие* в 20-ом веке сталкиваются с вопросом об исходных смыслах „бытия как присутствие и бытия как предмета“. Бердяев говорит о „свободе до бытия“ и гипостазировывает его как продукт западной рационализации. Далее Хайдеггер разрабатывает „тему бытия не самого по себе..., но в дифференции бытия и сущего“... „схватив в дихотомии бытия/ничто всю...совокупность“ рациональных и интуитивных значений. Далее „новая неклассическая онтология выступила как феноменология на Западе, как христианский персонализм“ и „в недрах русской религиозной философии Серебряного века“ (с.5). И если проблема онтологии не часто ставилась и „выделялась особым образом“, то „это значит, что предполагалась идентичность онтологических оснований,...которые характерны“ и „для западной философии“/ с.19/ .

Конечно, иногда в философских опытах теория бытия развивается „рефлексивно“, а в других – латентно, т.е. имеется в виду „некое понимание присутствия“/ с.20/.

С т.зр. „онтологии самобытности“ в русской религиозной философии, по П. А. Флоренскому в интерпретации Усачева есть“

распространенное убеждение о существовании иудеохристианской линии в западной цивилизации. По Усачеву, если сравнить „иудейскую и христианскую компоненту с т.зр. богословия, напр. различие в догматике“ видно, что общего очень мало“. То же самое и если сравним богослужebные стороны/ с.157/. Далее он настаивает на то, что у философа Эрна с помощью понятия „„логизма“ этот вопрос решается самим собой, т.к. точка зрения, рассматривающая христианство в качестве сначала иудейской секты, а после его полноправного идеологического наследника, ... не учитывается в силу своей неактуальности и несущественности“. Таким образом „логизм интегрирует три важнейших компонента“: философию в качестве самосознания Европы...; Христианство в качестве вероучения и культурной силы; „организуемая ментальное пространство Европы“; „стратегия мысли и культурного бытия, определяющая смысл жизни“/157/.

Хотя с нашей т.зр. Гегелевская онто-эпистемо-логическая система дает возможность считать и наоборот, что есть иудео-христианское религиозно-философско мировоззрение, определяющее себя как диалектическое снятие классического иудаизма реформаторами, то все таки анализ Усачева очень глубок. Нам думается также, что диалектическая логика дает возможность утверждать, что старозаветная вера есть и она называется *иудаизм*, хотя сам иудаизм это не всего лишь текст Танаха (*Тора, Невим, Кетувим*). И пока изначально назореи равви Иешуа бен Йосефа только пытались реформировать иудаизм, далее сам их реформированный иудаизм был развит и стал отрицать свою идейную базу благодаря государственной религии императора Константина-христианство. Иными словами, мировоззрение включает и философию, и религию, но мы должны исключить политические

идеологии как позиции социальных групп или интересы государства из персонально-экзистенциального содержания мировоззрения. Также и проф. Усачев в 3-ей гл., § 2 о Гегеле, развивает диалектическую концепцию онтологии: “овладение оппозиционным мышлением“, „возможности разностороннего рассмотрения“, преодоление “тождества“, ибо без этого нас угрожает „утра истинности“. Он точно определяет, что „источником оппозиции является субстанциальное единство мира“. Там же он четко выделяет ступени гегелевских категорий, начиная с анализом „бытия и ничто“: качество/иное – нечто/другое – в себе бытие/для себя бытие; что ведет к закону отрицания отрицания, и т.д. Т.обр. „живая субстанция; субстанция-субъект...уже опосредована и философски унифицирована“(с.)196.

Мы находим выводы Усачева весьма основательными и содержательными: „Основ русского мышления не коснулись ни картезианская редукция состава мира к двум элементам – субстанции протяженной и субстанции мыслящей; ни эмпирическая интерпретация бытия человека“. Онтология неокартезианства на самом деле оказывается основой религиозного мышления, которое невосприимчиво к нововведениям философского толка. Однако, *русская религиозная философия двояко относится к Русской Православной церкви и ее преданию с одной стороны, и к западной метафизике с другой.*

Производит глубокое впечатление и его **диссертация** «доктора наук» по научной теме: *«Проблема онтологического статуса религиозного компонента русской философии конца XIX первой половины XX века»* (2008 г.).

Основные научные положения, сформулированные автором в

диссертации *суть*:

1. Определено, что отказ от онтологии в пользу гносеологии, феноменологии и специальных видов философии, а также игнорирование религиозного компонента философского знания, происходит под влиянием смены картины мира, многоуровневого отхода от метафизической проблематики, растущего влияния естественнонаучного моделирования бытия и кризиса классического рационализма.

2. Доказано, что перечисленные черты относятся, прежде всего, к западной философии, т.к. именно в ней наметился решительный поворот от религии и онтологии. Персоналистическая трактовка бытия, развиваемая русской религиозной философией, позволила найти основания для возобновления исследований в области религиозно-философской онтологии.

3. В диссертации выявлено, что безличная категория «бытие» из термина бинарной пары «бытие/ничто» становится в русской религиозной философии важнейшей проблемой не только теории, но и практики, организующей индивидуально-личностное бытие, которое религиозно по своим основаниям и генезису.

4. Мы считаем, что самообоснование человека в новой исторической и социальной ситуации связано с религиозной идентичностью человека.

5. Определено, что в русской философии мы находим религиозный компонент в структуре онтологии, которая выступает в качестве теории бытия и способа присутствия.

6. Выявлено, что в русской религиозно-философской традиции намечены решения вопросов, которые в связи с глобальным

отрицанием религии и онтологии во многом потеряли исследовательскую перспективу, несмотря на их насущность и актуальность. Среди них вопросы о технике (Н. Бердяев), самобытности (В. Эрн), бытии религии в эпоху нигилизма (С. Булгаков, С. Франк), нелинейной философии истории (Н. Данилевский, К. Леонтьев, Н. Бердяев), неопифейзма (Л. Шестов) и др. А также теоретические вопросы онтологии, теории познания с точки зрения онтологии, онтологической интерпретации бытия человека и личности.

7. В диссертационном исследовании доказано, что такие проекты русской религиозной философии, как онтологизация религиозного компонента философского мировоззрения, онтологизация теории познания, диверсификация линейной (гегелевской) модели истории, критика универсализации социологической парадигмы, являются элементами, органично существующими в актуальном измерении отечественной философской онтологии.

В *«Западная и русская религиозно-философская мысль»* (2006) Усачев с основанием утверждает, что в виде продолжения религии философия более сдержанна и корректна в вопросе о бытии Бога, о жизненности веры, о догматических особенностях христианства. Она выступает в роли своего рода адаптированного религиозного текста, учитывающего особенности времени, эпохи, национальных и государственных особенностей того общества, которому адресованы идеи такой философии. Ее формальный признак - неканонические размышления, которые детерминированы большой долей творчества и свободы в подходах к анализу наличного бытия. Дискурсивные и нарративные практики такой философии не рассматриваются в качестве официальной позиции

церкви, но в то же время активно и эффективно заинтересовывают людей в том, чтобы размышлять о Боге, истине, любви, красоте, о личностной природе человека. Примерами могут служить различные школы религиозной философии - персонализм Л. Шестова, Н.Лосского, Э. Мунье, П. Рикёра, религиозный экзистенциализм Н.Бердяева и К. Ясперса, неотомизм Г. Марселя и Ж. Маритена. Особое место в этом ряду занимает русская религиозная философия в целом.

В перечисленных школах уточнялись *тонкости*, которые **не вносили изменений в догматическое содержание веры**, но **акцентировали внимание на актуальных проблемах**. Среди таковых соотношение спасения и творчества, святости и гениальности, исторического христианства и личной веры, смысла жизни и смерти в эпоху разрушительного нигилизма. Называя эту философию «продолжением религии» надо учитывать условный характер данного определения. В нем подчеркивается момент мышления с учетом религиозной онтологии. Другая модель предполагает, что философское мышление может исказить религию, основополагаясь на утверждении, что «религия якобы сделала свою историческую работу, внедрив в сознание людей этические и моральные нормы». Таким образом церковную благодать и церковность отрицаются, а утверждается только здравый смысл, основанный на принципах превосходства понятия и мышления над верой и чувством. «Примерами такого мировоззрения являются философия Канта, Гегеля, теория психоанализа Фрейда, экзистенциализм Сартра...».

В Западной философии активно заимствовали понятия/категории из средневековой схоластики и потом их реинтерпре-

тировали. Это субстанция, акциденция, эссенция, экзистенция, трансценденция и т.д. М. Хайдеггер в этой связи писал, что содержание понятия трансценденции как бытия субъекта, переключившего самого себя, имеет религиозные корни и т.д. На Западе возникла мощная интеллектуальная волна, выдвинувшая тему опосредований, которые могли дать различные варианты достижения тождества не на путях веры, но в ключе логических связей и переходов, как формальных, так и диалектических. В результате смысл западной теологии был выражен в задаче, которая была зеркальным отражением схоластической работы в Средние века. Пока *схоластики* делали все, чтобы примирить Священное Писание и философию античности, то в *Новое время теология, представленная не только официальным богословием и образованием, но и философскими текстами*, выполняла функцию компромисса между доминирующим научным прогрессом и церковным знанием, находившимся в кризисе из-за консервативных основ, не справляющихся с потоком фактических открытий. Субъекты диалога сохранились, но акценты явно стали другими. Свобода от церкви укоренила в западноевропейской культуре двоякое отношение: с одной стороны, полное отчуждение от религии и, с другой стороны, попытка вернуться к ней с уже наработанным материалом рационалистического характера. Оказывается, что в этом случае «это не аутентичный образ религиозного бытия».

Однако в **России религия не смешивает своего предмета с наукой и философией**. Положение дел в западной философии с большим пристрастием было осмыслено русскими философами в середине XIX века. И. Киреевский, К. Аксаков, А. Хомяков отмечали, что логическая стройность мысли в философских произведе-

дениях и формальная правильность теологических текстов не создавали убедительной картины познания, которое является духовным по природе и задачам. Русская религиозная философия акцентировала внимание на религиозном происхождении философского знания, вопрошая его истоки не с того момента когда был задан первый собственно философский вопрос о сущем, но в контексте античного культурного развития: "Общим местом стала мысль, что религия есть материнское лоно философии". Это означало что современный западный интеллектуальный продукт, имеющий комбинированный характер, является искусственным по своему происхождению. Аутентичный образ философии- это религиозная философия. Ж. Маритен, состоящий в группе персоналистов журнала Э. Мунье "Esprit", отмечал: "Николай Бердяев говорил, что все современные великие философии - это христианские философии, философии, которые без христианства не стали бы тем, чем они стали". Проф. Уысачев с основаниями пишет, что «в русской религиозной философии давали точное определение такому положению дел. Сущность односторонности состояла в том, что в западной философии и теологии был запрошен разум, истолкованный в качестве интеллекта. В каждой сфере интеллект выполняет свою функцию. В теологической - ищет более простой и логически убедительный способ доказательства бытия веры или Бога, в философской раскрывает оптимальную зависимость смысла от слова, картины мира от структуры текста и т.д. В то время, как религиозно-философское знание призвано возвышать предметную основу своих исследований и выводов, чтобы *избежать кризисных явлений прогрессирующей секуляризации мира.*»

В «О современном религиозном просвещении»(2008 г.) Усачев

также нацелен на сугубо религиозно-философскую проблематику. И только несерьезное отношение к статье могло бы сказать, что она прагматичная, ибо сам автор развивает тезис о религии и науки или „вопрос о существенности религиозного компонента в нашей жизни“. Он показывает, что науки о природе или естествознание, преподаваемое в школах, еще до того „стали существенными, субстанциальными“ и у них“ бытие атрибутивное“. „Конечно-религия это не наука...,но алгоритм возникновения потребности из самого бытия и ответ на него со стороны человека может быть полезным в рассуждениях“ на тему религиозного просвещения и образования. Конечно можно написать историю религии, вообще не говорю о науки,или историю науки, вообще не упоминая о религиозной принадлежности ученых. Однако: Во первых, нельзя изолировать генезис многих открытий от „религиозно-сподвижнического контекста“, Во вторых, „изоляция одной сферы от другой не совсем оправдана“, и наконец, „существует информационная сторона дела, связанная с возможностью выбора основной стратегии мышления и деятельности. Сегодня это особенно актуально, т.к. информационная среда является всепроникающей и используемой всеми почти без исключения“. А на самом же деле, разделительная линия между наукой и религией, собственно философией и теологией не объективна, а проходит в душе человека.

«Христианство и чистый разум» (2009) является исторический пересмотр отношением между Афины и Иерусалимом (Корень естественного откровения находится в Афинах, а корень Божественного откровения – в Иерусалиме) и заканчивается хорошо обоснованным выводом о том, что *„Христианство и чистый разум теперь уже не являются символами обязательного*

и неразрешимого конфликта“. Тема Усачова актуальна, потому что „Новое время отмечено активным процессом *секуляризации*“; а кроме того: Современная критика религии является наследием секуляризации, хотя мы живем уже в постсекулярном обществе, которое десекуляризируется и вместе с тем нетрадиционно религиозно и постмодернистично. Автор рассматривает также проблему отчуждения; „путь к созданию *абстрактной религиозности без Бога*“. Сами идеи богочеловечество и идея Канта построения Царства Божиего на Земле стали самыми популярными идеями в секуляризованном мире. Однако, как замечательно пишет автор: «*Неклассическая философия* вывела на повестку дня религиозный тип философии, который наиболее ярко проявился в России и Франции. Продумывание аргументов И. Канта в лице русских философов и анализ секулярных тенденций в обществе и философии в лице представителей неотомизма дали положительный опыт возвращения к религиозным ценностям в наиболее трудные минуты исторического бытия Европы. Сегодня уже речь идет о наступлении постсекулярного периода, т.е. такой форме воззрений, которая переосмысливает топтание на одном месте критической работы по отношению к религии. Факты говорят о том, что версия З. Фрейда об обратной пропорциональной зависимости факторов развития науки и нивелирования религии, терпит настоящее крушение». Если **религия и философия незыблемы, то они обязательно приведут и уже привели человечество к десекуляризации, хотя, конечно, и на иной неклерикальный лад, заключаем и мы.**

Дальше мы не будем досконально рассматривать замечательную студию „*Эвристический смысл литературной формы в Русской философии*“ /2012 г./ Здесь рассматривается отношение

между литературной и категориальной формами. Рассмотрены или цитированы писатели и философы как: Кьеркегор, Ницше, Шопенгауер; Хайдегер, Шестов, Трубецкой, а также Тютчев, Толстой, Достоевский, Герцен, Гомер, Бокачо, Рабле, Дидро, Русо, Т. Мор и др. Однако, для меня, владеющего русским языком как иностранным, трудно передать одновременно утонченность и глубину стиля самого Усачова А.В. Поэтому стоит прочесть эту статью самостоятельно. И очень надеюсь, что успел объективно ознакомить читателей с исследованиями одного из представителей-профессионалов в области современной (21 в.) философии религии - с профессором дфн. Усачовым Александром В.

ОТНОШЕНИЕТО РЕЛИГИЯ-НАУКА В 21 ВЕК В КОНТЕКСТА НА РЕЛАЦИЯТА: РЕЛИГИЯ-ЦЕННОСТИ-ОРТОДОКСАЛНОСТ

СЕВДЕЛИНА НИКОЛОВА

Sevdelina Nikolova

THE RELATION BETWEEN RELIGION AND SCIENCE IN 21
CENTURY IN THE CONTEXT OF THE INTERRELATION: RELIGION-
VALUES-ORTHODOXY

Abstract: This is an scientific announcement for the sake of new edited book “Religion, Values, Orthodoxy: Religion and Science in 21 century”, Sofia 2014. Bulgarian Academy of sciences . Editorial stuff: DSc Stefan Penov-PhD, Prof. Alex. Gungov-PhD and Sevdelina Nikolova – PhD.

Отношението между религията и науката през 21 век е централна тема в излезлия наскоро международен тематичен сборник със статии на участниците в научно-изследователската

група „Религиозно-философски парадигми и интеркултурен диалог“: учени от Института за изследване на общества и знанието към БАН, от Софийския университет „Св. Климент Охридски“, руски и израелски изследователи, както и представители на Националния съвет на религиозните общности в България. Сред тях са акад. д-н. Стефан Воденичаров, доц. д-н. Стефан Пенев, проф. д-р Александър Гънгов, проф. д-н. д-н. Петко Ганчев, проф. д-н. Владимир Чуков, доц. д-р Веселин Босаков, доц. д-р Елена Петрова, доц. д-р Емилия Петрова, доц. д-р Борислав Нинов, доц. д-р Таня Батулева; д-р Людмил Петров, доц. д-р Дмитрий Бирюков, д-р Марсел Израел, д-р Рупен Крикорян.

Изданието включва както доклади и статии на българските и чуждестранни участници в конференцията от Русия и Израел “Религията и науката в 21 век (религия, ценности, ортодоксалност)” на 17 юли м.г. в Руския културно-информационен център, така и др. материали. В него са включени и статии по международния научно-изследователски проект – Религия, ценности, ортодоксалност и интеркултурен диалог. Тя е под патронажа и с участието на председателя на БАН акад. Стефан Воденичаров, който подчерта съществените социални, държавно-регулаторни и персонални *функции на религията*, както и че проблематиката на научно-изследователската група и единствената в България светска катедра по религия е залегнала и в програмата на БАН - 2020.

В рамките на форума проф. д-р Антоний Хубанчев представи книгата на кардинал Райнхард Маркс "*Капиталът. В защита на*

човека", София 2014, Институт: „Библия, култура, диалог“ в превод на Антоний Хубанчев.

Ръководеният от дфн. Стефан Пенев колективен международен научно-изследователски проект акцентира върху *традицията и съвременното състояние на религиозната философия и култура, състоянието на световните монотеистични религии*: Освен философия на религията са включени теологични, исторически, социологически и психологически концепции и изследвания; както и рефлексии върху морала, религиозния елит, клира и миряните, идентичността и толерантността; върху ортодоксалната традиция и способността за интеркултурен диалог между абрахамистичните религии - юдаизъм, християнство, ислям, както и между тях и новите религиозни движения и значението им за Европа и света през XXI век.

Уводна за конференцията и основополагаща за сборника е статията на доц. дфн. Стефан Пенев *“Философията, религията и науката като духовни визии за света и човека. Абрахамистичните религии”*, чиято основна теза е, че религията и науката са екзистенциална потребност на човешкия дух, а частнонаучното знание е безкраен път без окончателни резултати. Авторът разглежда проблема, откъде идва противоречието и как да бъде възстановено тяхното единство. Подчертава се, че частнонаучното познание е разделено на сектори и дори не може да обхване холистично света, както прави философията, както и че частният учен винаги изключва себе си като субект от процеса на познание. Само философията и религията могат да синтезират цялостен мироглед и само те могат да проникнат в отвъдното, *трансцендентното*, до което науката няма достъп. Принципно са

обяснени и разграничени понятията светоглед, идеология, религиозна философия, теология, философия на религията. Авторът акцентира върху това, че религията е особен тип знание, но и преживяване (цялостно, вътрешно *изпитване в и върху самия себе си* и вид *поведение с дейност*) и тя може да даде отговор на най-значимия екзистенциален проблем *защо въобще съществува нещо и какъв е смисълът на живота*. Заедно с философията тя може да посочи *мястото на човека в йерархията на битието*, да предостави не само теоретична методология, но и практическа методика с отговор на въпроса *какво да се прави*.

Особено актуална е студията на доц. д-р Веселин Босаков „Ислям, модерност, ислямска модерност”. В нея се подчертава, че *културният универсализъм* на Запада се приема от мюсюлманите сато застрашаващ *религиозната им идентичност*, докато пък религиозната “надменност” на мюсюлманите се идентифицира като *фундаментализъм*, заплашващ постмодерното общество. Така страхът генерира отчуждение от другия, различния, а капсулирането е латентен детонатор, който може да взриви хоризонтите за диалог между исляма и съвременността, заключава авторът месеци преди събитията в Париж и разстрела на карикатуристите от “Шарли ебдо”.

Доц. д-р Емилия Петрова е озаглавила текста си “*За духовността, религията и християнството в съвременна Европа*”. Нейното заключение е, че в съвременния етап на преход от постмодернизъм към постпостмодернизъм, на недоверие и към плурализма и особено към идеята за рационализъм и успеваемост се забелязва не просто обръщане към сакралното, Бога, а преживяване и усет на божественото в личния живот. В потвърж-

дение на това се напомня, че днес в християнството е налице изявено влечение на все повече хора към тайнството, мистичното, към чудото като атрибут на Светия Дух, към сливането с него. Друго и може би още по-убедително свидетелство за актуалността и влиянието на християнството днес, според авторката, е неговата изява в широк план, като култура, като начин на живот в Европа - проявата му като културна религиозност, в непосредственото живеене. Според нея това е демонстрация за търсенето на истина и смисъл на съществуването, но не чрез рационалистични и абстрактни обяснения, а чрез усет за собственото духовно и за неговата обвързаност със сакралното, като всъщност демонстрира едно секуларно християнство.

Статията на гл.ас. д-р Людмил Петров *“Християнската теология в епохата на постмодерна”* прави анализ на епохата, “в която ни се налага да осъзнаем, че не бива да се живее без Църквата, но така също и това, че не може да се живее само вътре в Църквата”. Сред заключенията на автора са, че християнската теология трябва да страни от всякакви моди в мисленето: от марксизма до либерализма; от колективизма до радикалния индивидуализъм; от атеизма до неясния религиозен мистицизъм; от агностицизма до синкретизма. То не може да бъде „заложник на социалното”, както и да абдикира пред тиранията на ирационалното. На *християнското богословие е отредена задачата да показва и утвърждава трансцендентното в човека*, в културата и във всеки елемент на битието, както и да запази своя съществен екзистенциален обхват, защото, ако загубиш свръхестествения смисъл на своя живот, твоята любов ще се превърне във филантропия, чистотата – в правило за приличие, саможертвата - в абсурд, а аскетизмът в мъчение.

Доц. д-р Таня Батулева пише за *“Другостта: философско-етически и религиозни перспективи”*. Тя си поставя задачата да даде примери за позитивно отношение към другостта в религиозна и философска перспектива, както и за етапите на приемането ѝ. Анализът се прави на основата на етическите концепции на *Дерида, Рикъор и Левинас*.

В статията си *„Сенчестата страна на религиозния елит и нейната рефлексия върху авторитета му”* доц. д-р Елена Петрова отбелязва, че сенчестата, сивата страна в морала като момент на преход, отразява началото на процеса на размиване или заличаване на границите между доброто и злото и на преминаване отвъд зоната на доброто. Това, според авторката, е форма на отдалечаване от влиянието и контрола на божественото, светлинно-духовно начало, иманентно присъстващо в човека и форма на преминаване в зоната на злото, чиито символен израз са тъмните сенки и зоната на мрака. В текста се отбелязва, че църквата, ако иска да помогне на хората, може да преобрази себе си отвътре, оставайки едновременно с това автентично християнска, но по някои проблеми дейността на духовенството и тези на обществото и държавата съвпадат. Посочени са борбата срещу тероризма, войната, употребата на наркотици; акцентира срещу извършването на престъпления, бедността, скитничеството, проституцията, трафика на деца и хора и помощта на изпадналите в бедствено положение, при природни бедствия или катастрофи хора. Съществена част от изследването е посветена на ситуацията в БПЦ.

На аспекти на въпроса се спира и студията на доц. д-р Стефан Пенев *„Абрахамистични религии, личност и общество:*

Генезис и детерминация на монотеизма. Църква – Държава – Ортодоксалност в България”. Тук е направен концептуален анализ на отношението религия-личност-общество и значението на монотеизма. Тезите са подкрепени с богат историографски материал. Изводът на автора е, че връзката между посочените понятия не може да се обясни чрез формално-логически и метафизически способности, а истинната теория предполага диалектичката логика на Хегел.

Проф. д-р Александър Гънгов, разглеждайки *“Хегеловата концепция за спекулативното в съвременен контекст”*, отбелязва, че една от основните характеристики на Хегеловото мислене е неговата безусловност. Статията сравнява безусловността в хегелианското й разбиране с безусловността на съвременните финансови пазари и спекулациите там. Изводът, който прави авторът, има не само логическо значение, но също така етическо и даже богословско измерение.

Проф. д-р д-н. Петко Ганчев е озаглавил студията си *“Идеята за Бога и доказателства за Неговото битие във философията и постнекласическата наука”*. В първата част на пространния текст се проследява развитието на идеята за Бога в древната и в средновековната мисъл, което става предпоставка за нейния дълбок анализ и развитие при доказателствата за битието на Бога у Кант, Хегел, Бердяев и Уайтхед. Във втората част се прави анализ на доказателства за съществуването на Бога и неговата роля в универсалната еволюция на вселената, които произтичат от теорията за универсалната еволюция на постнекласическата наука.

Д-р Камелия Славчева публикува материал със заглавие *“Светите отци и учението за естествения нравствен закон”*, а доц. д-р Дмитрий Бирюков от Санкт Петербург: *„Космологическите схващания на Йоан Дамаскин”*.

Доц. д-р Борислав Нинов отбелязва в статията си *„Метапсихични и ортодоксално-религиозни мотиви за престъпленията в България /2000-2013 г./“*, че независимо, че световната и родната статистика отчитат повишаване на мотивираните и немотивирани престъпни действия, това все още не може да бъде основание да се направи извод, че човечеството като цяло цели своето унищожение и самоунищожение. Според автора, макар да има сериозни, драстични, потресаващи факти на престъпно поведение, в контекста на мета-психичните и ортодоксално-религиозните доктрини не би следвало да свеждаме тези човешки постъпки единствено и само до „първородния грях”, до „отхапаната ябълка” или комплексите на Каин спрямо брат му Авел. Статията призовава да се отчете и анализира – научно и религиозно, влиянието на новите енергии, които бавно, но сигурно променят мисловните структури, нагласи, поведенски прояви на човешката общност.

Доц. Костадин Нушев от СУ публикува в сборника статията си *“Православната църква и отношението наука и религия в началото на 21 век”*, а колежката му доц.д-р Клара Тонева пише за *“История на религиите - метроном на отсамното и отвъдното”*. Сред обърнатите към съвременното статии са и тази на Сергей Методиев: *“Постсекуларна динамика на религията. Съвременни визии”*, както и на Жанета Петкова: *“Християнст-*

вото в контекста на целостността като социо-културен процес”.

Теодора Димитрова посвещава анализа си на *“Аргументите на теорията за “интелигентния дизайн“от гледна точка на теизма”*. Гл.ас. д-р Венета Кръстева търси корените и измеренията на проблема за *“Църквата в сблъсъка между профанно и свещено”*.

Статията *“Християнско изкуство и архетип, идентичност и интеграция”* на д-р Севделина Николова проследява как иконата въплъщава в себе си история и есхатон, а светлината в нея дава идентичност на бития, действа онтологично, преодолявайки натуралистичната светлина. Подчертава се, че иконографът, нарушавайки съществуващите тогава закони в художественото изкуство, „доближава” Царството Божие до вярващия, когото пък подтиква да съпреживее подвига на изрисувания светец. Образите, върху които е съсредоточен молитвеният опит, църковно-молитвеното съзерцание, носят мощта си именно като приобщаващи в лоното на църквата, като част от евхаристията.

Публикуван е и материалът на Кирил Милчев *“Образът на варварите в късно -античните църковни летописи”*, който проследява как тази образност се интерпретира в историческата наука на 21 век.

Международната научна конференция и едноименният тематичен сборник-*“Религия, ценности и ортодоксалност- религията и науката в 21 век ”* са посветени на 145 г. от създаването на Българската академия на науките.

Сборникът е част от втория международен проект, започнат през 2012 и реализиран от БАН, ИИОЗ-секция “Религия, вяръвания, всекидневен живот“, СУ, Россотрудничество, Руския културно-информационен център в София, Парламентарната комисия по вероизповеданията и парламентарна етика и Националния съвет на религиозните общности в България.

СПИСЪК НА АВТОРИТЕ

АСЕН ДИМИТРОВ - доцент, доктор по философия , ИИОЗ

ВЕСЕЛИН БОСАКОВ – доцент, доктор по философия,
Институт за изследване на обществата и знанието (ИИОЗ)

ЕЛЕНА ПЕТРОВА – доцент, доктор по философия, ИИОЗ

ИВАНКА СТЬПОВА – професор, доктор на философските
науки, ИИОЗ

КАМЕЛИЯ ЖАБИЛОВА – главен асистент, доктор по
философия, ИИОЗ

СЕВДЕЛИНА НИКОЛОВА – асистент, доктор на философските
науки, ИИОЗ

ТАТЯНА БАТУЛЕВА – доцент, доктор по философия, ИИОЗ

СЪВРЕМЕННИ ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА

ACTUAL CHALLENGES IN PHILOSOPHY

Кн.2/2014