

ISSN 2534-8434

ЕТИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Брой 3, кн. 2, 2018



www.jesbg.com

Списание „Етически изследвания“

Година III, брой 3, кн. 2, декември 2018 г.

Редакционна колегия

Главен редактор:

Емилия Маринова

Отговорен редактор:

Иван Миков

Редактори:

Божидар Ивков (Институт за изследване на обществата и знанието, БАН, София)

Валетина Драмалиева (Университет за национално и световно стопанство, София)

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

Вилхелм Аугустат (Международна асоциация „Мир чрез култура“ Европа, Линц)

Герхард Хофбауер (Университет Моцартеум, Залцбург)

Даниела Сотирова (Технически университет, София)

Дмитрий Смирнов (Ивановски държавен университет)

Евангелос Муцопулос (Атинска академия)

Лев Семашко (Обществен институт за изследвания на стратегическата сфера, Санкт Петербург)

Любослава Костова (Институт за изследване на обществата и знанието, БАН, София)

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

Мая Ангеловска-Панова (Институт за национална история, Скопие)

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

Стоян Ставру (Институт за изследване на обществата и знанието, БАН, София)

Хенриета Шербан (Институт за политически науки и международни отношения, РА, Букурещ)

Христо Христов (Институт за изследване на обществата и знанието, БАН, София)

Юри Стоянов (УОАИ, Лондонски университет)

Списание "Етически изследвания" (ISSN 2534-8434) е индексирano в световната мрежа за рефериране и индексирane на следните места: DOAJ, ROAD, Google Scholar. Изданието е достъпно онлайн: <http://jesbg.com>

Редакционна политика

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

Авторски права

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

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

Етически изследвания (ISSN 2534-8434), бр. 3, кн. 2/2018

СЪДЪРЖАНИЕ

ТЕМА НА БРОЯ

„БЪЛГАРСКАТА ЕТИКА – ТРАДИЦИИ И ХОРИЗОНТИ“

БЪЛГАРСКАТА ЕТИКА – ИДЕИ И ТЕНДЕНЦИИ

Главен редактор. Тема на броя „Българската етика – традиции и хоризонти.....	1
Васил Проданов. Трансформациите на българската етика в условията на Хегеловата ирония на историята	5
Иван Кацарски. Морал и власт: исторически и съвременни аспекти	23
Силвия Серафимова. Анти(анти)метаетика. Разбирания за ролята на метаетиката в България от края на XX и началото на XXI век	38
Николай Михайлов. Нравствената норма и българската академична етика	53
Емилия Маринова. За това как българската марксистка етика допуска обективното изследване на морала в своя дом.....	67
Христо Христов. За доброто и нравственото: есе върху някои основни концепции на Аристотел и Хегел.....	86
Александра Трайкова. Може ли да се говори за българска етика на научните изследвания?	99
Илияна Ермолина. От нормативната етика към етиката на самосъздаването. „Живата етика“ като етика на бъдещето.....	113

БЪЛГАРСКАТА ЕТИКА – ТРАДИЦИИ И ИСТОРИЯ

Нина Димитрова. Етиката и „спорът на факултетите“ в България от първата половина на XX век.....	129
---	-----

IV Съдържание

Димитър Цацов. Българските философи като критици на фашизма (нацизма)	145
--	------------

ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОСТТА НА СЪВРЕМЕННИТЕ ЕТИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Стоян Ставру. Етично завещание – нови измерения на волята с оглед на смърт	158
Таня Неделчева. Етичното в българската народопсихология	180
Пенка Найденова, Геновева Михова. Етичен поглед върху демографските проблеми	200
Богдана Тодорова. Традиции в българската етика. Религиозни подходи при решаване на екологични проблеми	216
Валери Личев. Морални табути и езикови отклонения	230

БЪЛГАРСКИ БИОЕТИЧЕСКИ ДИСКУРС И СОЦИАЛНИ НЕРАВЕНСТВА

Любослава Костова. Граници на свободата в българския биоетичен дискурс	242
Маргарита Габровска. Палиативните грижи в България в контекста на проблема за социалното изключване	255
Анна Мантарова. Нагласи към имигрантите в България в социо-културен контекст	267
Албена Накова. Динамика на етническите ценности	283

ЕТИКА И ТЕХНОЛОГИИ

Божидар Ивков. „Отборът“ на надеждата. Невроетиката и невросоциологията – бариера пред негативните последици за човека от масовизирането на съвременните технологии	300
--	------------

Силвия Минева. Етиката пред предизвикателствата на кибернетичната трансхуманизация	315
Максим Мизов. Морално-етически рискове в дигиталните реалности.	329
Иван Миков. Относно една апофенична тривиализация на етиката....	348

СЪВРЕМЕННИ ФОРМИ НА ЕТИЧЕСКА РЕГУЛАЦИЯ

Людмила Иванчева. Етика в комуникирането на научно-технологичните постижения към обществеността: някои характерни съвременни аспекти	365
Борислав Градинаров. Правото и етиката в България – едно (не)лесно съвместно съществуване	375
Маргарита Бакрачева. Етиката и мястото ѝ в психологическата практика и изследвания.....	388
Десислава Алексова. Прилагане на принципите на Глобалния етичен кодекс в туризма в секторната политика на община Ботевград.....	397

ЕТИЧЕСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ В БЪЛГАРИЯ

Даниела Сотирова. Бизнес етиката в университета и извън него: постижения и възможности за развитие на публичния морален дискурс	410
--	-----

CONTENTS

THEME OF THE ISSUE

“BULGARIAN ETHICS – TRADITIONS AND HORIZONS”

BULGARIAN ETHICS – IDEAS AND TRENDS

Editor-in-chief. Theme Of The Issue “Bulgarian Ethics – Traditions And Horizons”	1
Vassil Prodanov. Transformations Of The Bulgarian Ethics In Conditions Of Hegel’s Irony Of History.....	5
Ivan Katsarski. Morality And Power: Historical And Contemporary Aspects	23
Silviya Serafimova. Anti(anti)metaethics. Some Attitudes Towards The Role Of Metaethics In Bulgaria In The Late 20th And Early 21st Century	38
Nikolai Mihailov. The Moral Norm And Bulgarian Academic Ethics	53
Emilia Marinova. About How Bulgarian Marxist Ethics Allows In The Objective Study Of Morality In Its Home	67
Hristo Hristov. On Good And Moral: Essay On Some Main Notions Of Aristotle And Hegel	86
Aleksandra Traykova. Is Ethics Of Scientific Research A Hot Topic In Bulgarian Academia?	99
Iliyana Ermolina. From normative ethics to ethics of self-creation. “Living Ethics” As An Ethics Of Future	113

BULGARIAN ETHICS – TRADITIONS AND HISTORY

Nina Dimitrova. Ethics And The “Conflict Of Faculties” In Bulgaria From The First Half Of The XX Century	129
Dimitar Tsatsov. Bulgarian Philosophers As Critics Of Fascism (Nazism).	145

INTERDISCIPLINARITY OF THE CONTEMPORARY ETHICAL STUDIES

Stoyan Stavru. Ethical Will - New Dimensions Of Will In Case Of Death.....	158
Tanya Nedelcheva. The Ethical In National Psychology	180
Penka Naydenova, Genoveva Mihova. Ethical Glance On Demographic Processes And Problems	200
Bogdana Todorova. Traditions in Bulgarian Ethics. Religious Approaches To Solving Environmental Problems.....	216
Valery Lichev. Moral Taboos And Language Deviations	230

BULGARIAN BIOETHICAL DISCOURSE AND SOCIAL INEQUALITIES

Lyuboslava Kostova. Boundaries Of Freedom In Bulgarian Bioethics Discourse.....	242
Margarita Gabrovska. Palliative Care In Bulgaria In The Context Of Social Exclusion.....	255
Anna Mantarova. Attitudes Towards Immigrants In Bulgaria In Socio-Cultural Context.....	267
Albena Nakova. Dynamics Of Ethnic Values	283

ETHICS AND TECHNOLOGIES

Bozhidar Ivkov. "The Team" of Hope. Neuroethics and Neurosociology - The Barrier For The Negative Consequences For The Man From The Expansion Of The Contemporary Technologies.....	300
Silviya Mineva. Ethical Challenges Of Cybernetic Transhumanisation .	315
Maksim Mizov. Moral-Ethical Risks In Digital Realities	329
Ivan Mikov. On An Apophenic Trivialisation Of Ethics.....	348

CONTEMPORARY FORMS OF ETHICAL REGULATION

Lyudmila Ivancheva. Ethics In Communicating Science And Technology Achievements To The Public: Some Characteristic Contemporary Aspects.**365**

Borislav Gradinarov. Law and Ethics in Bulgaria - One (Non)easy Co-Existence **375**

Margarita Bakracheva. Ethics And Its Place In The Psychological Practice And Research **388**

Desislava Aleksova. Application Of The Principles Of The Global Code Of Ethics For Tourism In Sector Politics In The Botevgrad Municipality..... **397**

ETHICAL EDUCATION IN BULGARIA

Daniela Sotirova. Business Ethics At The University And Outside: Achievements And Opportunities For Development Of Public Moral Discourse..... **410**

ТЕМА НА БРОЯ „БЪЛГАРСКАТА ЕТИКА – ТРАДИЦИИ И ХОРИЗОНТИ“

ГЛАВЕН РЕДАКТОР – ЕМИЛИЯ МАРИНОВА

editor@jesbg.com

THEME OF THE ISSUE “BULGARIAN ETHICS – TRADITIONS AND HORIZONS”

EDITOR-IN-CHIEF – EMILIYA MARINOVA

Уважаеми Читателю!

В брой 3, кн. 2 за 2018 г. и брой 4, кн. 1 за 2019 г. Ви представяме текстовете от току-що отминалата национална конференция по етика, вече четиринадесета по ред, под надслов „Българската етика – традиции и хоризонти“.

Събитието е посветено на 70-годишния юбилей на българската академична философия и на 50 години от създаването на етическо научно звено в рамките на Българска академия на науките. В течение на пет заседания (15 и 16 ноември 2018 в зала „Акад. Марин Дринов“ на БАН и Заседателната зала на Институт по български език към БАН над 40 етици, философи, науковеди, прависти, психолози, демографи, политолози, социолози – хора на науката и на социалната практика, дискутират с ясно обособен фокус: българската етика – нейните традиции, развитие и хоризонти.

50-годишната история и успешна дейност на секция „Етически изследвания“ при ИИОЗ, БАН принадлежи на българската етика, на всеки един от етиците в академичните институции от цялата страна, на

всички, за които етиката е творческо кредо. Нашата сила е в обединението на всички, за които етическата идея е значима цел, а етическото мислене е начин на живот. Ние сме силни, когато успеем да привлечем специалисти от всички научни области на хуманитарните и социалните науки, когато провокираме начинаещите изследователи, когато с нас дискутират институциите, неформалните движения и общности, и когато етическата кауза ни прави съмишленици и партньори.

**Ето защо 50-годишният юбилей принадлежи на всички нас!
Честито!**

Пълните текстове на участниците в 14 НКЕ се публикуват по предварително огласена процедура. Брой 3, кн. 2 излиза и на хартиен носител с подкрепата на ИИОЗ при БАН по решение на НС на ИИОЗ при БАН от 03.2018 г.

ПОЗДРАВТЕЛНО СЛОВО

**КЪМ КОНФЕРЕНЦИЯТА „ЕТИКАТА В БЪЛГАРИЯ – ТРАДИЦИИ
И ХОРИЗОНТИ“**

ОТ ДИРЕКТОРА НА ИИОЗ, БАН

ПРОФ. ДФН ВЕСЕЛИН ПЕТРОВ

Уважаеми колеги и гости, участници в конференцията „Етиката в България – традиции и хоризонти“,

Вече се оформи дългогодишна традиция у нас да се провеждат годишни конференции по етика, посветени на различни актуални

етически проблеми. Настоящата конференция е четиринадесета по ред, но тя заема особено място, тъй като е посветена на светъл юбилей – 50 години академична етика в България. Точно преди 50 години се създава първото самостоятелно етическо научно звено в рамките на тогавашния Философски институт към БАН. През този половин век от съществуването си секция „Етически изследвания“ е успяла да се утвърди като една от водещите секции не само в Института, но и водещо звено за етически изследвания у нас, независимо от трудностите и перипетиите, през които е преминала в течение на тези години. Доказателство за това е и фактът, че в настоящата конференция има повече от 50 участника от цялата страна със свои доклади по актуални етически проблеми. Научната програма на конференцията подсказва, че кръгът от дискутираните теми е многопластов, включващ, но не свеждащ се само до:

- Националната етическа традиция – история, идеи и перспективи;

- Златният фонд на българската етическа наука – личности в българската етика;

- Българската нормативна етика – традиции, влияния, идеи и тенденции;

- Рецепция на метаетическите идеи в България;

- Българската етика в условията на глобалните рискове на нашето време;

- Българската приложна етика – етапи, традиции, тенденции, перспективи.

- Биоетика и биоправо.

- Интердисциплинарност на съвременните етически

изследвания.

- Академичното образование по етика.

и още редица други – да не изброявам всички.

Убеден съм, че предстоящите дискусии по темите ще допринесат за по-нататъшното развитие на съответните тематични полета от областта на етиката.

От името на ръководството на Института за изследване на обществата и знанието и от свое име пожелавам плодотворни дискусии и ползотворна работа.

На добър час, скъпи колеги!

София, 15 ноември 2018 г.

проф. дфн Веселин Петров
/директор на ИИОЗ-БАН/

ТРАНСФОРМАЦИИТЕ НА БЪЛГАРСКАТА ЕТИКА В УСЛОВИЯТА НА ХЕГЕЛОВАТА ИРОНИЯ НА ИСТОРИЯТА

ВАСИЛ ПРОДАНОВ

Университет за национално и световно стопанство, София

vkprodanov@gmail.com

TRANSFORMATIONS OF THE BULGARIAN ETHICS IN CONDITIONS OF HEGEL'S IRONY OF HISTORY

VASSIL PRODANOV

University of National and World Economy, Sofia

Abstract

The article discusses the development of the Bulgarian ethics in the last half century in the context of radical changes in the socio-economic, political and value system of Bulgarian society, within which ethicists act, influence, choose their problems, impose or reject certain forms of normative ethics. It was a time when people pursued one goal, but something else was coming, as it is described in the Hegel's idea of the irony of history. Three major stages of this development are outlined – socialist, neoliberal and conservative.

Keywords: Bulgarian ethics; irony of history; Hegel; Thomas More; three stages; socialism; neoliberalism; conservatism

Етиката във всичките ѝ измерения на междодисциплинарна област, включваща философия на морала, нормативна и дескриптивна етика, социология и психология на морала, приложни и професионални етики винаги е била свързана с легитимацията на

определени ценности, със създаването на един по-висш свят на сакралното, през който и чрез който виждаме и оценяваме нашите всекидневни отношения. Това е типична характеристика на нормативната етика, но тя се проявява и при дескриптивната етика, която описва света през призмата на експлицитни или неексплицитни ценностни предпоставки. От своя страна, обосноваваните от етиката висши ценности са в една или друга степен зависими от съществуващата социално-икономическа система.

От 1968 г. насам, когато е създадена секция „Етика“ като първото и единствено самостоятелно звено за етически изследвания у нас, българската етика функционира, а българските етици живеят две десетилетия в една обществено-икономическа система с характерните за нея най-висши ценности и социализационни механизми, след това вече почти три десетилетия се намират в съвсем различна обществено-икономическа система с алтернативни най-висши ценности и социализационни механизми.

Какво стана със системата, в която живяхме през последните три десетилетия и нейните ценности, които трябваше да изследва и легитимира българската етика, след разрушаването на предходната система с нейните ценностни хоризонти? За да си обясним този етап и неговите промени трябва да се обърнем към двама души, които описват аналогични етапи в историята, при които се извършва преход към капитализъм – Томас Мор и Хегел.

Томас Мор в първата част на „Утопия“ разказва как „Овцете изядоха хората“ – общата, използвана от всички общинска земя е заграбена от новопоявяващите се капиталисти и хиляди хора са останали без препитание, превръщайки се в клошари, скитници,

престъпници. Така и у нас с викове „Днес е един велик ден за българската демокрация“ бе премахнато колективното владение на земята от българските селяни, тя бе оградена за частни собственици, и най-напред стотици хиляди роми, които работеха в селското стопанство се превърнаха в скитници, клошари, бездомници, престъпници. След това бяха разграбени и унищожени принадлежащи на целия български народ хиляди индустриални предприятия, станали притежание на малка група новопоявили се български капиталисти и западни корпорации. А работещите в тях около 1.5 милиона, работници, инженери, служители в огромната си част бяха декласирани, лумпенизирани, станаха безработни, загубиха предходния си статус, много умряха от стрес и невъзможност да се лекуват, от срива на всички социални отношения или напуснаха страната, скитайки се немили-недраги по света. Извършен бе хиляди пъти по-голям грабеж на общо богатство, отколкото по времето на Томас Мор и Хенрих VIII в началните етапи на развитието на капитализма. А и броят на „изядените от овцете хора“ беше много по-голям.

Хегел от своя страна дава философския отговор на въпроса защо тези, които правят френската буржоазна революция, подобно на нашите наивници по площадите от 90-те години реват „свобода, братство, равенство“, а получават по-голямо неравенство, братството изобщо изчезва, а и свободата е за тези, които притежават собственост, докато за другите е клошарството, бездомничеството, безработицата, несигурността, бедността, невъзможността да се лекуват. Хората разрушават една система с едни очаквания, а се

получава точно обратното. Съвсем по хегеловата ирония на историята броят на бедните днес у нас днес е 11 пъти по-голям от времето на социализма, а броят на тези, които ходят без зъби в устата, защото не могат да си позволят да отидат на зъболекар е близо един милион. А братчетата на Гаврош са много повече не само от времето на стихотворението на Смирненски, но и от времето на Виктор Юго след Френската революция, когато се появява образът на Гаврош.

Този процес на ирония на историята и на изядените от овцете милиони хора бе съпътствуван от разрушаване на първо място на цялата предходна ценностна структура, на предходното съотношение между сакрално и профанно и предлагане и обосноваване на нова сфера на сакралното, което е източникът на идеалите и нормите на нормативната етика. Хуманитарната интелигенция, която в началото е активният субект по площадите в идеологическата трансформация, пееща „времето е наше“, открива по късно, че е една от основните жертви на процеса, наречен с либералната идеологема „преход към демокрация“. Най-интелигентната част от нея – хора от рода на Стефан Цанев осъзнават какво са направили и си скубят косите от съжаление, а най-неинтелигентната и ригидната реве с ужасяващ хейтърски глас, че не сме влезли в царството небесно на новото сакрално, наричано „демокрация“, „европейски“ и „евроатлантически ценности“, защото някакви лоши хора са им попречили – българинът с неговия характер, „комунистите“, „ченгетата“ и не знам си кой още.

Осмислянето на станалото в през последния половин век с българската етика и българските етици е възможно само в контекста на тази радикална социално-икономическа, политическа и ценностна промяна, тъй като те не съществуват в безвъздушно пространство

извън социалните отношения, в които са включени, определящи техните възприятия, избор на изследователски проблеми и предлаганите от тях решения. Те са били вкарани в един свят със закономерности, описани от Томас Мор и Хегел, бивайки в голямата си част жертви както на иронията на историята, така и изядени от овцете хора, тъй като техният социален статус и заплащане днес са много по-ниски отколкото в първия етап от половин вековната история на развитието на секция „Етика“ в БАН. Живели са в две епохи, съответно във времена на радикални промени в нормативната ценностна система, а от тук и на нормативната етика на българското общество, свързани с алтернативни хегемонни идеологии – епохата на държавен социализъм от съветски тип и епохата на периферен и компрадорски неолиберален капитализъм, доминиран глобално от САЩ.

Появата на секция „Етика“ става във време, когато системата на държавен социализъм е изминала вече един първи етап, имащ и съответните ценностни измерения. Това е ранен етап на взривна и догонваща модернизация на едно едно изостанало, доминиращо селско общество, съответстващ в много отношения на ранния период на натрупване на капитала в развитите капиталистически страни, когато доминира етика поставяща на най-високо място в ценностната система труда, спестовността, умереността в потреблението – това, което Макс Вебер нарича протестантска етика. Това е ранен период на натрупване на блага, който в развитите капиталистически страни продължава няколко века, а у нас се реализира за две десетилетия на преход от аграрно към градско и индустриално общество. В този

период трудът е издигнат в култ като най-висша ценност и инструмент за възпитание на човека. Стои проблемът за осигуряването на базисните потребности на населението, паралелно с взривната догонваща индустриализация и модернизация. Все още няма секция по етика, която ще се появи на един втори етап на развитие на държавния социализъм и след това нейната история ще бъде свързана с три етапа на радикални смени в социалните ценности на обществото, в отношението между най-висши сакрални ценности и всекидневно поведение, в ролята на етиката и социализационните механизми във функционирането на обществото.

Първият етап е от края на 60-те до 80-те години на XX век. Седем години преди появата на секция „Етика“, през 1961 г. на 22 конгрес на КПСС се приема „Морален кодекс на строителя на комунизма“. С неговите 12 принципа той се превръща в официалната нормативна етика на източноевропейския социализъм, която трябва да играе обединяваща роля след прехода от традиционното аграрно и патриархално към градско и индустриално общество с нов тип отношения и ново равнище на образование на населението, с променен начин на живот и комуникации. Това е времето, когато постепенно се удовлетворяват базисните потребности от храна, жилище, работа, сигурност и значение в поведението на нарастващо количество хора придобиват по-висши потребности от рода на самореализацията, а и нараства ролята на потреблението сред съвкупността от ценности. В този контекст се разгръща и изследователска дейност в областта на етиката в бившите социалистически страни, провеждат се нарастващо количество конференции, включително и периодични международни

конференции. При това етиката, каквато се разгръща отива далеч отвъд 12-те официални принципа по посока на дискусиите, които се водят в развитите страни за нея, на биоетиката, професионалната, приложната етика. Това е времето, когато крайният идеал за най-висше общество не изглежда толкова близък, както се е струвало по-рано. Тогава като млад философ аз публикувах в сп. Философска мисъл моята статия „Дългият път към Ханаан“, в която говорех за отдалечаването на тази идеал, срещу която се получи заклеимяващ текст от 40 страници от проф. Ганчо Бонин. По това време Стефан Цанев се занимава художествено с тази тема в своя мюзикъл „Любовни буливарди“, в който младите хора критикуват по-възрастното, че е забравило идеалите, заради потреблението. Това е времето и на първи консервативни реакции срещу ускорените промени, каквито наблюдаваме в „Мита за Одисей“ на Тончо Жечев.

Вторият етап, през който преминават етиците и секция „Етика“ е на делегитимация и разпад на предходната ценностна система, стояща в основата на държавния социализъм и утвърждаване на общество, в което доминира и се налага със съответни идеологически апарати и финансиране една нова ценностна система и свързаната с нея етика – на неолибералния капитализъм от американски тип. Внезапната и радикална промяна по посока на реставрация на капитализма става у нас не толкова като резултат на вътрешно развитие, а на геополитическия разпад на системата на СИВ и Варшавския договор, начело със СССР.

Това води до до радикална смяна на поведението, на елитите, на тези които претендират да дават верните обяснения накъде върви

историята, какво е правилно и неправилно. В такива преходни периоди на разпад на една система в историята неведнъж на гребена на вълната се издигат периферни нищожества, с неадекватно его, голяма част от които са били обикновени нагаждачи към предходната система. Получава се ситуация, подобна на тази, с която дьо Местр описва Френската революция, която „в по-голяма степен води хората, отколкото те нея...Дори негодниците, които изглеждат водачи на революцията, всъщност са само нейни обикновени оръдия. В момента, когато претендират, че са я овладели, те позорно пропадат...Те бяха водени от събитията – един предварителен проект не би успял“ [дьо Местр, 1996: 15] Това е логиката на „смяна на системата“ и у нас. Протича разпад на съществуващите морални правила, всичко става възможно, не знаеш кой кой е и социалните общности се формират на принципа приятели-врагове, като враговете и неморалните са „бившите“, а „нашите“, с перспектива, моралните са носителите на настоящето и бъдещето, легитимирани дискурсно с термини като „демократ“.

Нормативната етика на неолибералния капитализъм е формулирана по начин, сходен с този на Моралния кодекс на строителя на комунизма. Това са така нар. европейски и евроатлантически ценности, прегърнати от новите системни политически сили. Основни елементи на тези ценности са индивидуалните права на личността в либералния смисъл на думата, при което централно място конституционно закрепено като „свещено и неотменимо“ заема правото на частна собственост; вместо труда централни ценности са парите и потреблението. Висшата ценност в моралния кодекс на комунизма е вярността към идеите на комунизма,

висша ценност в моралния кодекс на строителя на капитализма е вярността към идеите на неолибералния капитализъм, означавани като „демократия и пазарна икономика“. Новите най-висши ценности се задават от новия световен хегемон САЩ, в чието геополитическо пространство влизаме. Глобализмът, култът към свободния пазар, сексуално различните, джандърите, мултикултурализмът, политколектността, борбата с „езика на омразата“ са базисните основания на новия морален кодекс на строителя на неолибералния капитализъм. Тяхното налагане става не чрез отдел „Пропаганда и агитация“ на БКП, а чрез платени с огромни средства отвън стотици неправителствени организации и медии, заедно с холивудския тип културна продукция, която заема над 90 % от публичното пространство чрез телевизията. Моралът се вижда като дискурс, който се налага чрез думите. Не социалноикономическите отношения, а дискурсът създава нещата. В този контекст става популярна и така нар. постмодерна етика.

Това се превърна в новата обществена поръчка на етиците и всички, които под една или друга форма се занимаваха с ценностите. Основните финанси идваха отвън чрез либералните НПО-та и международни организации, отчасти чрез Фонд научни изследвания, но тематичната ориентация, към която по всякакъв начин се насочват българските етици, не е по посока на реалните проблеми на най-голямото в 1300 годишната ни история разграбване на принадлежаща на всички българи собственост, на варварско унищожаване на строеното от няколко поколения, не и по посока на рязкото обедняване, неравенство, експлоатация, а на така нар. европейски

ценности, джендър изследвания, мултикултуразъм, противопоставяне на езика на омразата в една система, чиято основна социалноикономическа логика на функциониране е печалбата.

От етиците се очаква да обосноват новата неолибералната нормативна етика, но техният статус на академични работници е минимизиран и функциите на утвърждаване на определена нормативна етика са подети от финансирани отвън неправителствени организации и медии, както и от свободния пазар. Академичната етика и нейните представители са повлечени от стихията на времето, новите противопоставяния, новите деления на добро и лошо, наши и ваши, виновни и невинни, масовата виктимизация и стигматизация на социални групи в обществото. Ако в периода на втората половина на 1940-те и 1950-те години стигматизиращите термини в българското общество са „кулак“, „буржоазен произход“, „фашист“ сега стигматизиращите термини и свързаните с тях социални групи са „комунист“ и „ченге“.

Какви са образците и нормативния етически модел, които налага времето на разпад на предходния социализъм и налагане на глобализиран неолиберален капитализъм?

На преден план излиза не кантовият нормативен модел на личността, нито този на Бентам, а моралният хамелеон, който бързо се адаптира към променящата се геополитическа конюнктура, да отрицае ускорено всичко преди това и да се възползва от новата ситуация на разграбване на националното богатство и уреждане с високи позиции в политическата йерархия. Мижитурката и ползвателят на възможностите на предходното общество, който моментално се налага към новата ситуация. При това на първо място тук водеща е

определена част от интелигенцията, особено в хуманитарните и социалните науки. Само за няколко години се появяват хора, които са били усърдни комсомолци, защитници на социализма, клеймящи колеги, че проявяват отклонения, трансформирали се след това в субекти, изобретяващи си биография на страдалци, репресирани, демократи, борци, които по схемата на Фройд, за да подтиснат и отстранят от своето съзнание предходното си битие го проецират навън, превръщат се в стигматизатори на определени групи и хора, с яростно отрицание на предходната система и тези, които свързват с нея. За мен парадигмални за появата агресивно на нови модели на поведение и нови образци, които ще станат основен фактор за разпада на предходната система и за моралния разпад на обществото са два типични случая на философи във философския институт, в който участници са научни работници. Те изразяват и задават в много отношения образците на това, което става с морала в условия на разпад при смяна на една обществена формация с друга.

Първият е случаят на излизане на преден план в публичното пространство на фигурите на **моралните хамелеони**. През 1988 г. бе закрит Институтът по философия към БАН и създаден Институт за философски науки. Съставът на закрития институт бе около 150 човека, а на новия бе даден щат от 100 човека. Специален Учредителен научен съвет подбра новите 100 човека, а останалите бяха назначени в други институти или университети. Трима от по-старите и догматично настроени професори не влязоха в новия институт, а бяха назначени на други места, дори с по-високо заплащане. Тогава те започнаха да пишат писма до Тодор Живков, че

не са били приети в новия институт защото са били „верни привърженици на априлската линия“, за разлика от тези, които са влезли в института. Мина обаче около година, Тодор Живков бе свален, на негово място дойде председателят (президент) Петър Младенов. Тогава тримата почнаха да пишат писма до него как са били пострадали като „критици на живковизма“ и да искат да бъде разтурен институтът и взети отново на работа. Мина обаче още една година и президент стана лидерът на опозицията Жельо Желев. Тогава те почнаха да пишат писма до него как са били „репресирани от комунистическия режим“ заради „демократичните си възгледи“. Така тези трима човека претърпяха само за две години трансформацията от „верни защитници на априлската линия“ през „борци срещу живковизма“ до „репресирани демократи“. Те бяха образец на морални хамелеони и модел на поведението на хиляди хора в условия на разпад на съществуващата до тогава система.

Вторият типаж, който се появи бе на **фройдистки психоаналитичния тип на стигматизатора, създаващ образи на злото**, който забравя за своето поведение преди това, за това кой е бил, подтиска го в подсъзнанието си и стигматизира някой друг, проектирайки в него по известния механизъм на фройдистката психоанализа това, което самият той е. Типичен пример в това отношение през 90-те години във философския институт стана старши научен сътрудник, който написа открито писмо до Научния съвет на института с искане за отстраняване на завеждащия неговата секция за това, че е бил член на редколегията на списание „Ново време“ и е компрометиран като „комунист“. За неговото място той самопредложи себе си като морално чист и неомърсен човек да стане завеждащ

секция. Този „морално чист“ и „неомърсен човек“ обаче беше „забравил“, че до 1989 г. той от своя страна е бил член на редколегията на пропагандния орган на ЦК на БКП „Политическа просвета“ и за заслуги в този орган бе получил жилище, в което живееше и в момента. Това обаче бе подтиснато в неговото съзнание, а проекцията на репресираното му Аз бе наложена върху неговия колега, чието отстраняване искаше с открито писмо. Този морално психоаналитичен тип се превърна също в един от водещите в процеса на промяна на нашето общество, характеризиращ се с крайна агресия и стигматизация на хора и цели групи от хора. Така моделът на морала в ситуацията на преход към неолиберален капитализъм, разграбващ и унищожаваш построеното при социализма стана психоаналитичния тип нагаждач към ситуацията, който проецира подтиснатото си минало навън, създавайки масова хейтърска ситуация. Ако философи, които трябва по дефиниция да са интелектуално и морално извън ежедневието и да задават големите посоки на историята, претърпяват такива морални трансформации, то много по-обясними са те при останалата част от българското общество. В него масово се наложиха моралнопсихологическите типове на моралния хамелеон, моралния хейтър, а след това на клиенталистът, компрадорът, лузърът, носталгикът, като доминиращи и активни морално-психологически типове и ударни участници в процесите на преход към капитализъм.

Извърши се преход от медиите и културата на социализма, които официално имаха за задача популяризиране на положителния пример, възпитателната страна, изграждане на многостранно развита личност към маркетинговите и комодифицирани медии на

неолибералния капитализъм, чиято цел е печалбата. Затова и не възпитанието, а скандалът, въздействието върху емоции като страх, ужас, отвращение, първични инстинкти, сензации станаха основен фактор в поведението. Протече процес на деинтелектуализация на публичното пространство, от което изчезна или се маргинализира образът на големия учен, а на преден план излязоха старлетките, фолк звездите, астроложките, хейтърстващите политици, мутрите, парвенютата. Заедно с това се разгърна процес на разрушаване и трансформация на структурите на идентичността, свързани с историята, които са базисна характеристика на нормативното пространство, в което функционира нормативната етика.

Процесите на преход към неолиберален капитализъм доведоха до три базисни следствия, които маргинализираха академичния етик. Първото от тях бе, че пазарът се превърна в базисен регулатор на човешкото поведение, а от тук и моралните стимули и етиците загубиха предходното значение. Второто следствие е, че имаме маргинализация на науката изобщо, на нейното място и роля в обществото – академичната наука получава 4-5 пъти по-малко като дял от БВП днес отколкото през 1988 г., броят на учените е намалял значително, а заплащането им, което през 1988 г. е най-високо за отрасъл „Наука и образование“, днес е около средното или под средното за страната. Третото следствие, маргинализиращо етика е свързано със създаването на алтернативни на академичната наука идеологически и ценностни апарати, чиято цел е да наложат съответни неолиберални ценности – това са различни НПО-та и медии, в които почти няма участие на български етици, макар да има участници от представители на академичната наука.

В тази ситуация българските етици се опитаха да се запазят като общност, която колективно се събира и дискутира големите проблеми в обществото. Така през 2004 г. инициирах пред секция „Етика“ идеята за ежегодни конференции по етика, които да формулират нововъзникващите проблеми в една или друга социална сфера, съвместно със заинтересовани от това институции и да се опитат да осмислят ставащото. Сега се реализира вече 14-тата такава национална конференция.

Третият етап, през който мина българското общество, а с него и философите, и етиците у нас започна през последното десетилетие в резултат на рязкото увеличаване на всички противоречия, кризата и разпадните процеси, които вървят в глобализирания неолиберален американизиран капитализъм, в чийто свят влязохме след 1989 г. Започна след 2008 г. с глобалната криза тогава, дала началото на Четвърта индустриална революция, мултиполяризация, разпад на предходната идеология и практики на глобализиран пазар и универсалистки евроатлантически, европейски и пр. ценности. Както в глобален план, така и в български национален план кризата на неолибералния капитализъм и разпадните процеси в българското общество доведоха до защитни консервативни и националистически реакции, в които висша ценност са нацията и националните интереси, традициите, устоите, корените. Затова и неочаквано като че ли за много хора либералната ценностно Истанбулска конвенция породила масова негативна реакция в българското общество, либерал стана мръсна дума, а Джордж Сорос като символ и спонсор на тази неолиберална ценностна система се

превърна в една от най-ненавижданите фигури в света. Изследванията в Източна Европа показват, че по-голямата част от младото поколение днес не смята либералната демокрация за висша ценност, а идеалът за най-доброто общество се търси от нарастващо количество хора не в бъдещето, а в миналото.

Вървят процеси на преход от неолиберална към консервативна и националистическа етика. Така както сакралното пространство на комунизма, задаващо нормативни образци на настоящето се разпада пред 1989-1990 г., сега имаме разпад на сакралното пространство на неолибералния американизиран капитализъм, в който светлото бъдеще, новият край на историята бяха либералната демокрация и неолибералния капитализъм. На тяхно място идва отново националната държава, националната идентичност, консервативното връщане към миналото в различни версии – от умерени до радикално-неофашистки. Българската етика е изправена така пред една нова социална ситуация. След като бяха принудени да извършат прехода от социалистическа към неолиберална хемемонна морално-етическа система сега етиците и философите у нас са изправени пред ситуацията на преход от либерална към консервативна и националистическа ценностна реалност.

Затова и в момента протича процес на движение от глобализирана и универсализирана неолиберална етика от американски тип към консервативна етика, в която национални, цивилизационни, традиционни, религиозни ценности играят съществена роля. В глобален план типични изразители на тази етика са Китай на Си Цзинпин, Русия на Путин, Унгария на Орбан, Турция на Ердоган, в тази посока тласка САЩ Доналд Тръмп. Това е посоката, в която

върви и ЕС с постепенната маргинализация и разпад на доминиращите досега неолиберални леви и десни системни партии, а на тяхно място идват сили, които се опитват да стабилизират изпълнените с противоречия и полязирани общества, използвайки за това не универсални либерални и неолиберални, а традиционни национални, цивилизационни ценности, консервативни лозунги, които обаче на много места в резултат на разпадните процеси имат и фашизоидни и расови измерения. Сума ти хора, които някога са се тупали по гърдите като „комунисти“, а после повече от две десетилетия се кълнях, че са „демократи“, днес обявяват че са „консерватори“. „Панта рей“, както казваше Хераклит.

В тази ситуация етиците са изправени пред три алтернативи, които са стояли пред тях и във всички преходни периоди. Първата е да се нагодят към ситуацията и да станат легитиматори на новата нормативна етика. Втората е да си наведат главите и да се заровят в периферни ненормативни проблеми или в професионална и приложна етика, превейки се, че опасните за работното им място макропроблеми на трансформация на ценностите и поведението не съществуват. Третата е да следват традицията от времето на Сократ и Платон до Маркс, Чомски и Жижек да анализират големите реалности на своето време, независимо дали това се харесва на някого или не. В първите два случая са изправени пред ситуацията да станат жертви на хегеловата ирония на историята, както стана с немалка част от интелигенцията в социалните и хуманитарните науки, включително и редица философи у нас през последните десетилетия. Рискуват да възпроизведат поведението на морален хамелеон или на

психоаналитичен стигматизатор, проектиращ фройдистки в околните предходното си възприемано днес като срамно битие. В третия случай рискуват да пият от чашата с отрова на Сократ, да се опитват да се спасяват с бягство като Аристотел или да се самоубият като Сенека.

Българската етика е изправена пред една нова реалност и от етиците зависи дали ще се нагодят както правеха досега хиляди хора към ситуацията или ще я погледнат като учени, от страни, от дистанция, знаейки и помнейки за хегеловата ирония на историята.

ЛИТЕРАТУРА

д-р Местр, Жозеф. 1996. *Размишления за Франция*, С., Кама.

МОРАЛ И ВЛАСТ: ИСТОРИЧЕСКИ И СЪВРЕМЕННИ АСПЕКТИ

ИВАН КАЦАРСКИ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

pessoko@gmail.com

MORALITY AND POWER: HISTORICAL AND CONTEMPORARY ASPECTS

IVAN KATSARSKI

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The paper consists of three parts. The first part considers moral pluralism characteristic of different societies including contemporary ones. At the same time, it is clarified that moral pluralism in contemporary societies is typologically different compared to that in pre-modern and early-modern ones. The second part analyses morality as a regulatory system. The argument is supported that adherents of every moral idea or moral system are trying to find power mechanisms to make it a real practice. Ultimately, the struggle for the accomplishment of that goal involves the state itself with its judicial, political and administrative component. This is also true of the contemporary liberal state the tools of which are used in contemporary moral wars. The third part tackles the specificity and effectiveness of moral regulation in contemporary societies. Moral pluralism predetermines that as a whole this effectiveness is quite low. Class stratification, however, limits moral pluralism. Besides that, moral regulation is obviously effective in some narrow elite groups whereas the majority of population serves as a reservoir of living force for all kinds of moral fights and moral wars.

Keywords: morality, virtues, liberalism, moral regulation, state, moral wars.

1. Два типа морални теории

Известни са два типа морални философии [1]. Първият е характерен за предмодерните времена и може да бъде определен като философии на добродетелта. Вторият възниква в модерната епоха и представя морална философия, основана върху универсални принципи.

Не съществува универсален морал на добродетелта. Има различни списъци с добродетели и различно степенуване на добродетелите, характерни за различни общества, социални групи и други особени контексти. „Омир, Софокъл, Аристотел, Новият завет, и средновековните мислители се различават едни от други в твърде много отношения. Те ни предлагат различни и несъвместима списъци на добродетелите; те степенуват по различен начин различните добродетели; те имат различни и несъвместими теории на добродетелите. Ако вземем предвид по-късни западни автори, пишещи върху добродетелите, списъкът с различия и несъвместимости би се разширил още повече; ако разширим нашето проучване, да кажем, към японската култура или културата на американските индианци, различията биха станали още по-големи. Съвсем лесно би могло да се заключи, че съществува множество от съперничаещи си и алтернативни концепции (...)“ [MacIntyre, 1981: 27].

Самите философии на добродетелта съответстват на конкретен социален ред и на мястото на един или друг субект в неговите рамки. Моралният идеал на Омир е идеалът на война; негови добродетели са онези качества, които му позволяват „да успее в битките и в игрите“. Моралният идеал на Аристотел е този на атинския аристократ. „В действителност според Аристотел някои добродетели са единствено

достъпни за онези, притежаващи големи богатства и висок социален статус; има добродетели, които са недостъпни за бедния, дори ако той е свободен човек. И тези добродетели са според Аристотеловото разбиране основни за човешкия живот“ [Ibid., 28].

Макар че различните морални концепции на добродетелта не притежават универсална валидност, за техните автори или адепти те са изключителни и абсолютни. Те отхвърлят другите социални и морални светове. „За Одисей Циклопите подлежат на осъждане, защото нямат земеделие (...) Според Аристотел варварите трябва да бъдат осъдени защото нямат полис и следователно са неспособни за политически живот. За новозаветните християни не съществува спасение извън апостолическата църква. (...) Бенджамин Франклин смята, че добродетелите са повече у дома си във Филадельфия, отколкото в Париж (...) за Джейн Остин пробен камък за добродетелите е един вид брак и всъщност един вид морски офицер (това ще рече, един вид английски морски офицер)“ [Ibid., р. 29].

Въпреки това многообразие на моралните системи, Макинтайър установява една обща характеристика на понятието „добродетел“: „за да бъде приложимо, то винаги изисква да се възприеме някакво предварително описание на известни черти на социалния и моралния живот, в рамките на който това понятие може да бъде определено и обяснено“ [Ibid.]. Добродетелите в рамките на една морална философия предполагат един твърде конкретен социален и морален идеал, който тъкмо поради тази своя конкретност не може да бъде универсален, общовалиден.

В модерната епоха либералната морална философия извършва истинска революция. Тя се стреми да установи универсални

принципи, валидни за всеки рационален социален ред, по отношение на които философиите на добродетелта с техните социални и морални идеали загубват принципното си значение и се превръщат в частни въпроси на отделните индивиди и групи. Принципите и правилата на социално поведение се отделят от идеите за съвършен социално-морален ред и се превръщат в неутрални спрямо тях общи предписания: „основна догма на съвременната либерална морална и политическа теория е тезата, че публичните институции и по-специално институциите на държавата трябва да бъдат систематично неутрални по отношение на съперническите си концепции за това, какво представлява човешкото добро“. [Macintyre, 1990: 346].

Вероятно най-влиятелната в наше време либерална доктрина е доктрината на човешките права. Обикновено те се схващат като универсални принципи и норми на поведение, отнасящи се до всички човешки същества, независимо от техните индивидуални характеристики и от социалния контекст. Те са неотчуждаеми и се охраняват от либералния политически и правен ред. „Правата доминират в модерните разбирания за това, кои действия са допустими и кои институции са справедливи. Правата структурират формата на управленията, съдържанието на законите и формата на морала (...)“ [Wenar, 2015].

Впрочем доктрината за човешките права е характерна не само с претенцията за универсална валидност на своите положения, но и с несъстоятелността на тази претенция. Това се вижда не само от критиките, с които се сблъсква тази доктрина (виж например: Кацарски, 2013). Достатъчно е да се видят споровете, засягащи както обосноваването на човешките права, така и определянето на техния

„списъчен състав“. Въпреки своята псевдоуниверсалност, доктрината на човешките права не губи своите идеологически и политически функции.

Нека отбележа и това, че либералният проект никога не постига пълното си осъществяване. Както отбелязва Доналд Комърс, законодателната дейност Конгреса и работата на Конституционния съд в Съединените щати понякога правят компромиси с либералните принципи и допускат влияния по линия на традицията и общественото мнение. Либералният неутрализъм е в още по-малка степен характерен за конституцията на Федерална република Германия: макар и либерална, тази конституция включва също социалистически и християнски елементи [Commers, 1990]. За силата на традицията и мнението на мнозинството говори и фактът, че в либерално общество като английското декриминализацията на хомосексуалността става факт едва в 1967 г.; при това става въпрос за частична декриминализация [Waits, 2013: 150-151]. Днес, разбира се, либералният проект е постигнал голям напредък в своето осъществяване.

Моралният феномен е поначало плуралистичен – диференциран в контекста на различни социуми, съсловия, касти, социални и професионални групи, философски направления и школи. И все пак плурализмът не е еднакво силен и разгърнат в различните конкретни случаи. В някои цивилизации той е твърде ограничен. Например, в традиционните юдейски, християнски и ислямски общества господстващите морални норми са заложили в самата религиозна доктрина и тя съответно контролира моралния плурализъм в обществото. Донякъде аналогична роля има конфуцианството в

традиционен Китай. В индуистката традиция не съществува подобна контролираща система и плурализмът е универсалният закон (всяка каста съблюдава само свой специфичен морал). В модерните западни общества секуларизацията предизвиква крушение и маргинализация на традиционната християнска нормативна система. Възниква неограничен плурализъм на морални доктрини и морални каузи. Този въпрос се обсъжда нашироко в съвременната литература (виж например: Thompson and Sharma, 1998: 435, 457; Pollock, 2001: 241-242; Herman, 2008: 323-324; Shadnam and Lawrence, 2011: 386; Grabosky, 2017: 151). Очевидно обаче модерните общества не могат да се удържат на почвата на неограничения морален плурализъм, поради своята интензивна динамика и висока степен на взаимосвързаност между индивидите и групите. Над неограниченото многообразие от морални идеи и практики (по-голямо от това на индийските касты) се издига либералната морална доктрина, претендираща за универсалност и неутралност.

2. Моралът като контролен механизъм

Дотук разглеждах морала преди всичко като идеен феномен, като многообразие от представи за доброто и добрия живот, принципи, норми, предписания. Но всички те са във висока степен емоционално натоварени. Освен това моралът не би бил това, което е, ако не съдържа основен волеви компонент. Това е валидно не само за моралните системи на добродетелта, но и за модерната либерална морална доктрина. И в теоретичен, и в практически план тя е предмет на нескончаеми морални битки – от времето на нейното възникване и утвърждаване та до наши дни.

Ангажирайки цялостната личност на индивиди, моралът се формира, функционира и трансформира винаги в социален контекст. Интересна схема на моралното взаимодействие предлагат Шаднъм и Лоурънс. Тя е предназначена да опише реалности в съвременните западни общества, но според мен би могла да се приложи към множество контексти и дори да се приеме като универсална. Според посочените автори моралното взаимодействие има два основни аспекта: идеология (морални идеи, норми, правила) и регулация (механизми за контрол, чрез които идеологията в една или друга степен се осъществява в реалността). [Shadnam and Lawrence, 2011: 388].

В рамките на същата концепция моралното взаимодействие включва три основни равнища: морална общност, организации и индивиди. Моралната общност включва организации и съответно индивиди, които членуват в тези организации. Моралната общност изработва морална идеология и механизми за контрол на поведението на организациите и индивидите. Бидейки обект на морална индоктринация и регулация, организациите и индивидите се адаптират в една или друга степен към изискванията на моралната общност. Това е процесът отгоре надолу – от моралната общност към организациите и към индивидите. Една организация и принадлежащите към нея индивиди могат в едно и също време да членуват в различни морални общности, чиито регулации и идеологии могат да бъдат не само различни, но и да си противоречат. Съществува обаче и обратен процес – отдолу нагоре, от индивидите към организациите и моралната общност. Индивидите имат функцията на морални иноватори. Те поемат също ролята на „морални предприемачи“ – хора,

които имат качествата да използват социалната конюнктура в даден момент за разпространение и утвърждаване на нови морални идеи и практики. [Ibid.: 383-391].

Какви санкции могат да налагат моралните общности? Историческият опит показва, че те могат да бъдат най-различни по вид: диапазонът им се простира от мълчаливия укор до смъртно наказание с неговите различни разновидности и жестокост. Още по интересно е това, че наказанието рядко има формата на чисто спонтанен акт. Самата схема на Шаднъм и Лоурънс предполага разработени социални механизми и процедури. Моралната общност рядко осъществява моралната регулация пряко и непосредствено. Обикновено с това се заемат лица и структури, облечени с публична власт и инструменти за наказания.

Твърде привично е да се разграничават строго правна и морална регулация. Това е особено неподходящо по отношение на прединдустриалните общества. При тях богатството, властта и титлите се приемат като тясно свързани с иманентната ценност на човешката личност, с нейното морално качество. Както отбелязва Арон Гуревич във връзка с отношенията през Средновековието, наследен или придобит, статусът се смята за органична част от човешката личност. “В правото социалните статуси нерядко се описват в морални категории. Знатните се наричат “най-добри”, “най-достойни”, докато хората от простолюдието фигурират като “низки”, “долни”, “най-лоши”... Господарите и поданиците се оказват неравни и в нравствено отношение...” [Гуревич, 1999: 144]. Висшият статус е източник на нещо много повече от чисто подчинение на нисшестоящите. Както отбелязва Пол Вейн, в античните общества на Гърция и Рим

богатството се смята за добродетел, предпоставка за истински пълен и достоен живот [Вейн, 2001: 103–105].

Но да се върнем към темата за контрола и наказанията. В кодексите на традиционното право не може да се установи граница между правна и морална регламентация. Например, наказанието на крадец или „невярна съпруга“ е едновременно правен и морален акт. В средновековна Европа Църквата и държавата заедно се грижат за опазването на християнския морал. Според трактат от 1290 г. върху средновековното право в Англия, за „содомия“ престъпникът се изгаря жив. Със закон от 1533 г. Хенри VIII, вече само от името на държавата, въвежда смъртно наказание за хомосексуални действия [Waites, 2013: 147-148].

Ранната модерна епоха е особено характерна с дълбоката морална революция, извършена от Реформацията. Религиозните лидери не само предприемат „безпрецедентно преразглеждане на християнските вярвания, въвеждат нови литургически практики и стандартизират молитвата на народен език; те също се стремят към основно преподреждане на обществото и грижлив морален контрол над вярващите“. Настъпват „критични промени“ в представите на хората и в техните „всекидневни обичаи и поведение“ [Mentzer, 2000: 5]. Важен инструмент на този преврат са консистиориите, които са в тясно сътрудничество с местната власт. В преобладаващо протестантските страни, в тази културен преврат църковните реформатори имат на своя страна и централната власт. [Ibid.: 7, 18-19].

Колко са свързани морал, държава и право се вижда особено добре от факта, че в Обединеното кралство смъртното наказание за хомосексуални действия се предписва от закона чак до 1861 г. Друг

закон (от 1885 г.) вече постановява, че такива действия се наказват с до две години затвор, с или без тежък труд. Както вече посочих по-горе, декриминализация (и то частична) на хомосексуалността в Англия и Уелс се постановява едва със закон от 1967 г. [Waites, 2013: 148-151]. При това Великобритания е първата страна с либерално устройство и продължава да бъде една от крепостите на либерализма.

Можем да обобщим: всяка идея за добро, всяка морална норма или принцип, за да стане действителна норма на поведение се нуждае от някаква властова структура. Личният морален пример е важен, но почти винаги е недостатъчен, за да се постигне траен социален ефект. Да кажем, че повечето автори у нас не преписват. Техният пример обаче не е достатъчен, за да престане да съществува широко разпространената практика на плагиатството, въпреки че и законът го забраня. Просто не съществува ефективен социален контрол. Необходими са поощрения и санкции, дори те да се изразяват само в одобрение или неодобрение от някакъв безспорен авторитет. Такава роля има родителският авторитет по отношение на детето. Към него трябва да прибавим контролния механизъм на училището с неговите специфични поощрения и наказания. Морален контрол упражняват приятелските кръгове и организациите, от които сме част. Дори една съвършено либерална държава, каквато в действителност не съществува, би била властови морален фактор, само защото задава граници, които моралните субекти (индивиди и групи) не трябва да преминават.

Поради това е съвсем логично, че моралните общности не само в традиционните, но и в съвременните общества се стремят да обсебят държавата, да получат нейната върховна подкрепа. Всеки от нас знае

от собствен опит, че в съвременния свят и във всяко отделно общество се водят морални войни. Може би най-големият им залог е тъкмо обсебването на държавата, нейното индоктриниране и употребата на нейния властови контролен механизъм. Такъв е смисълът на битката около т.нар. Истанбулска конвенция. Нейните привърженици се стремяха и продължават да се стремят да превърнат джандър идеологията в част от правната уредба и държавната политика. Техният властов инстинкт не се отличава по нищо от властовия инстинкт на някогашните калвинистки пуритани. Същото може да се каже и за онези, които искат държавата да признае гей-браковете: очевидно не е достатъчно, че хомосексуалните действия вече са декриминализирани и са само въпрос на свободна воля; искането е те да станат културна норма, която ще взриви традиционното семейство като легална и морална институция. В този смисъл моралните революции са и своеобразни държавни преврати.

3. Специфики и ефективност на моралната регулация в съвременните общества

Основен фактор за ефективността на моралната регулация е здравината и неизменността на социалната структура. Твърдо установените социални роли предполагат също така твърдо установени социални и морални практики.

В сравнение с миналите, съвременните общества обаче се отличават с твърде нестабилни структури и социални роли. Съвременният човек е до голяма степен номад не само в пространствен, но и в социален смисъл. Един индивидът може свободно да премине от една локална общност в друга и дори да се пресели на другия край на света. Може да избира да встъпва или да не

стъпва в брак, да има или да няма деца; дори когато е биологически родител, може да се откаже да отглежда децата си и да ги предостави на грижите на други или на държавата. Религиозната принадлежност може също да бъде в някаква степен условна характеристика. Преминването от една професионална група в друга е нещо твърде рутинно; още по-нестабилна може да бъде принадлежността към някаква организация (фирма, сдружение и т. н.). Тази нестабилност и флуидност е предпоставката за съвременния морален плурализъм, който се дискутира от толкова много автори днес. Съвременното номадство обезсилва моралните норми и регулиращите механизми, свързани със социалните роли.

Разбира се не всичко е толкова нестабилно в съвременните социални структури. Съществуват твърде стабилни класови различия. Например, семейният модел на средната класа е устойчиво различен от този на работническата класа. Съществуват също доста твърдо обособени групи, чието напускане е свързано с неприемливо големи загуби за отделните членове; а стабилността на тези групи означава и ефективна морална регулация [Shadnam and Lawrence, 2011: 396-397]. Такива са често някои тясно сплотени кръгове (икономически, политически, юридически, криминални и др.). Адвокати, лекари, архитекти и други лица с престижни професии обикновено членуват в съсловни организации, които имат своите писани кодекси, но и неписани норми на поведение. Ако едно лице бъде уличено (основателно или не) в нарушение на писаните правила, то може да бъде изключено от организацията и да претърпи големи икономически и морални загуби. Подобен резултат естествено има силно дисциплиниращо действие. Писаните правила разбира се имат за цел

да представят благоприятен публичен образ на съответната организация. Те често по-скоро скриват моралната действителност в организациите, която се регулира от неписани правила. Но последните сплотяват също и то още по-силно от неписаните.

Едва ли бихме сгрешили много, ако кажем, че в съвременните общества ефективна морална регулация и произтичащата от нея морална сплотеност са характерни най-вече за елитните кръгове и общности, от една страна, и за престъпните кръгове – от друга. Защото отслабването на вътрешния контрол неизбежно води до разпад на общността и загуба на власт, благосъстояние и дори живот. За останалите, за хората с тривиални професии и роли моралната сплотеност се оказва нещо твърде несъществено и ефимерно, зависимо от променящите се социални контексти.

Структурната и моралната нестабилност, които засяга масата от обществото, имат и други важни последствия. Те са изключително благоприятна почва за появата на неограничено множество от морални каузи, всяка от които се стреми да намери поддръжници и властови механизми за да се превърне в действителна практика. Всевъзможни „морални предприемачи“ се стремят да вербуват хора, медии, организации и държавни структури, за да постигнат тази цел. „Обикновените“ хора пък представляват маса за идеологическо облъчване и вербуване. Те са живата сила, употребявана в моралните сражение и големите морални войни в наше време. Вербовката им е толкова по-лесна, колкото е по-слаба тяхната социална и екзистенциална закотвеност. Друга особено важна предпоставка е информационната революция и родените от нея средства за масова

комуникация, които са техническата предпоставка за индоктринацията и вербуването.

БЕЛЕЖКИ

[1] Разглежданите тук идеи, доктрини и практики се третираат в известен смисъл ценностно неутрално, доколкото не се делят на морални или аморални. В този смисъл съществува и морал на престъпната група.

ЛИТЕРАТУРА

Вейн, Пол. 2001. История на частния живот в Римската империя. София, ЛИК, 200 с.

Гуревич, Арон Я. 1999. Избранные труды. В 4 т. Т. 2: Средневековый мир. Москва и др. Унив. книга, 560 с.

Кацарски, Иван. 2013. Човешките права – начин на употреба. // *Етиката в българската правна система*. София, Издателски комплекс УНСС, 2013, с. 195-205.

Commers, Donald. 1990. Comment on MacIntyre. // *The Review of Politics*, Vol. 52, No. 3, pp. 362-368.

Grabosky, Peter. 2017. Meta-regulation. // Peter Drahos (Ed.) *Regulatory Theory: Foundations and applications*. ANU Press, 2017, pp. 149-161.

Herman, Barbara. 2008. Morality Unbounded. // *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 36, No. 4, pp. 323-358.

MacIntyre, Alasdair, 1981. The Nature of the Virtues. // *The Hastings Center Report*, Vol. 11, No. 2, pp. 27-34.

MacIntyre, Alasdair, 1990. The Privatization of Good: An Inaugural Lecture. // *The Review of Politics*, Vol. 52, No. 3, pp. 344-361.

Mentzer, Raymond A. 2000. Morals and Moral Regulation in Protestant France. // *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 31, No. 1, pp. 1-20

Pollock, Lansing. 2001. Moral Equality. // *Public Affairs Quarterly*, Vol. 15, No. 3, pp. 241-260.

Shadnam, Masoud and Thomas B. Lawrence. 2011. Understanding Widespread Misconduct in Organizations: An Institutional Theory of Moral Collapse. // *Business Ethics Quarterly*, Vol. 21, No. 3, pp. 379-407.

Thompson, Kenneth and Anita Sharma. 1998. Secularization, Moral Regulation and the Mass Media. // *The British Journal of Sociology*, Vol. 49, No. 3, pp. 434-455.

Waites, Matthew. 2013. United Kingdom: Confronting Criminal Histories and Theorising Decriminalisation as Citizenship and Governmentality. // Corinne Lennox, Matthew Waites (Eds.).

Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity in The Commonwealth. School of Advanced Study, University of London, Institute of Commonwealth Studies, pp. 145-181.

Wenar, Leif, 2015. Rights. / *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

**АНТИ(АНТИ)МЕТАЕТИКА. РАЗБИРАНИЯ ЗА РОЛЯТА
НА МЕТАЕТИКАТА В БЪЛГАРИЯ ОТ КРАЯ НА XX И
НАЧАЛОТО НА XXI ВЕК**

СИЛВИЯ СЕРАФИМОВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

silija_serafimova@yahoo.com

**ANTI(ANTI)METAETHICS. SOME ATTITUDES TOWARDS
THE ROLE OF METAETHICS IN BULGARIA IN THE LATE
20TH AND EARLY 21ST CENTURY**

SILVIYA SERAFIMOVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

One of the primary objectives of this article is to analyze the reasons behind providing positive and negative evaluations of metaethics, as carried out by R. Dankova, E. Dankov and D. Stankov as well as revealing the problematic nature of the aforementioned reasons by borrowing some arguments from moral cognitivism and non-cognitivism.

Key words: scientific attitudes towards metaethics in Bulgaria, moral cognitivism and non-cognitivism

Една от основните цели на настоящата статия е да се анализират не само основанията за формулирането на положителна, съответно – на отрицателна оценка на метаетиката като клон на етиката така, както са изложени в теориите на Р. и Е. Данкови и Д. Станков, но и да се приведат аргументи от някои от основните

направления на метаетиката като илюстрация за проблематичността на въпросните основания.

Първата теория, която ще бъде разгледана в настоящото изследване е изложена в монографията на Р. Данкова със заглавие *Първооснови на морала. Метаетиката в българската традиция* [2000, Фабер]. Монографията е посветена на докторската дисертация на първата българка, защитила докторат по философия в Берн през 1915 г., Зоя Ставрева на тема *Състраданието като фундамент на морала при Шопенхауер*. Още в началото е важно да се отбележи, че самата Зоя Ставрева никъде не употребява термина „метаетика“.

Основанията на Р. Данкова за определянето на концепцията на Ставрева като метаетическа се отнасят до начина, по който „... Зоя Ставрева полага основата на метафизичния анализ в съвременната българска метаетика“, като под метаетика се разбира „метафизика на нравствеността“ [Данкова, 2000: 11]. Данкова акцентира върху твърдението на Ставрева, че ако етиката не „осъзнае“ своите първооснови, изискващи „метафизичен анализ на понятието добро“, тя би останала единствено като „нормативна наука за етикета“ [Ibid.]. На базата на гореспоменатите уточнения Данкова твърди, че „Етиката не може да се мисли извън фундаменталните идеи на метафизиката“, към които спадат идеите за Бог, свобода, безсмъртие, водещи етическия разум към „върховното Благо“ [Ibid.]. Така предметът на метаетиката се оказва „онтологията на нравственото битие“ [Ibid.].

Един от първите въпроси, които възникват, ако искаме да „преведем“ така заявената позиция за „българска метаетика“ на езика на метаетическите класификации, е доколко концепцията на Шопенхауер може да бъде определена като „метаетическа“ от гледна

точка на една „онтология на нравственото битие“, търсеща своите фундаментални основания в метафизиката. Трябва да се отбележи, че самият опит за открояване на първоначалата на морала от гледна точка на метафизиката може да бъде необходимо, но не и достатъчно основание да наречем подобен опит „метаетически“. В този смисъл концепцията на Шопенхауер така, както е анализирана от Зоя Ставрева и Р. и Е. Данкови, се отнася по-скоро до възможностите за реабилитирането на метафизиката в сферата на нормативната етика, отколкото в областта на метаетиката.

Също така следва да се отбележи, че независимо от основанията нормативната валидност на всеки един феномен от моралната практика да предполага полагането на определени метаетически принципи, за да оправдае своето „съществуване“ в етически план, не би трябвало във всяка една метафизическа и/или онтологическа парадигма и понятия да се търсят предпоставки за метаетика.

Също така Е. Данков приема, че „Нравствените принципи са и битийни принципи. Но в метаетиката те са и принципи на мислене“ [Ibid.: 87]. Подобен тип схематизация на тъждеството между принципи на битието, мисленето и доброто е по-скоро формалистична конкретизация на механизми, които, в по-голяма или по-малка степен, могат да бъдат отнесени и към други философски дисциплини, които принадлежат към сферата на философията. „Схематизацията“ на гореспоменатото тъждество от Парменидов тип е „разширена“ с идеята за нравствеността, която на свой ред реферира Платоновата идея за тъждество между истинното, доброто и красивото.

В този контекст обаче, освен за т.нар. Платонов морален реализъм (като направление в метаетиката), бихме могли да говорим и за специфичен тип онтологическа етика, при която изначалната „вкорененост на човека“ към неговото „първоначало“, както я определя Е. Данков, се проявява едновременно в мисленето и битието му [Ibid.: 94]. Интересно е да се отбележи, че в гореспоменатия „хибриден“ Парменид/Платонов модел Данков конкретизира „тъждествеността“ между морала, битието и мисленето чрез въвеждането на категориалния метод на Аристотел, и по-точно – чрез начина, по който той определя категорията „същност“ като „каквина“. Така пресечната точка между теориите на Платон и Аристотел от гледна точка на това, което Данков разбира като метаетика, представя опит за методологическа симбиоза по отношение на метаетиката като определяща първоосновите на морала в тяхната „каквина“. На фона на твърдението, че „Фундаментът на морала се мисли чрез неговата същност“ [Ibid.: 95], от една страна Данков определя същността като „...ейдос“ (или форма)...вкоренена в съществуващото“ [Ibid.], а от друга – „Чрез нравствените ценности моралът е в налично битие. Тази наличност има своя „каквина“. В метаетиката моралът има своя същност (ousia) като битие и като мислене“ [Ibid.].

На базата на гореспоменатите наблюдения правим заключението, че трябва да се прецизират критериите, когато терминът „метаетически“ се използва като рефериращ теоретично познание по отношение на моралната практика, което се явява „мета“-практическо и в този смисъл – мета-морално и когато се използва като термин, свързан с историко-философските аспекти на метаетиката като наука, които далеч не изчерпват „метафизиката на нравите“.

Опит за дефиниране на метаетиката в съответствие с философските определения за метаетика е дефиницията на Е. Данков, гласяща че „Нравственото мислене следва да се съотнася логически с категориите на Етиката. В този смисъл към традиционната система на етическите категории следва да се отнесат: възможност, действителност и необходимост. Това е особено валидно за метаетиката. На тези категории съответстват следните модалности на етическите съждения: проблематична, асерторична и аподактична (sic!)“ [Ibid. : 89]. Подобно определение обаче поражда въпроса какво тогава различава метаетиката от логиката, в частност от деонтичната логика? Не по-малко проблематично е и разделението, което Данков прави между метаетика, теоретична етика и практическа етика [Ibid.: 92], доколкото остава неясно дали той отнася определението „теоретична“ етика към нормативната етика, нито каква е разликата между „теоретичността“ на етиката и метаетиката. Отделен въпрос е, че още от времето на Аристотел етиката се разглежда като практическа философия и в този смисъл определението „практическа етика“ е методологически оксиморон, освен ако не реферира конкретна концепция.

На свой ред втората теория, която е обект на изследване е теорията на Д. Станков, публикувана в книгата му *Морален език* [2016, *Изток-Запад*]. В нея авторът критикува метаетиката, отбелязвайки че тя не трябва да бъде разбрана „превратно“ като „единствена научна теория за морала“ [Станков, 2016: 32]. Според автора може да се говори за метаетическо равнище при изследването на моралните принципи, норми и оценки или ценности, но в „научната етика не трябва да съществува такова разделение и противопоставяне между

„философията на морала“ и „нормативната етика“, така характерни за съвременната буржоазна етическа теория“ [Ibid.].

В настоящата статия няма да се анализира начинът, по който Станков систематично определя метаetikата като „буржоазна“ етика, поради липсата на аргументи от страна на автора какви са основанията за подобно определение. Авторът последователно говори за: „Абсолютното противопоставяне между ценности и факти“, получаващо „широко разпространение през първите десетилетия на XX век сред различните направления в *буржоазната етика с формалистична (аналитична) методология* (курсивът е мой – С. С.), която се лансира като нова дума в тази област, получила названието *метаетика*“ [Ibid.: 18]. Подобни определения се срещат във втора (*Метаетика*) и трета (*Същност на моралния език*) глава от монографията на Станков. В тези глави Станков говори за почетното място „в *буржоазната етика* на миналия век“ (курсивът е мой – С. С.), която заема „родоначалникът“ на метаetikата – Дж. Мур, чиято слава се дължи „не толкова на широтата и обхвата на неговите философски спекулации... колкото на личното му обаяние като главен редактор на известното философско списание „Майнд““ [Ibid.]. „Всеки сборник, учебник, монография в англосаксонските страни, започва със суперлативи за неговата етика..., в качеството му на „основоположник“ на съвременната *буржоазна научна етика*“ [Ibid.: 18-19] (курсивът е мой – С.С.).

В настоящото изследване ще бъде анализирано и защо един от основните аргументи на Станков срещу нормативната валидност на метаetikата, а именно – че „в метаetikата“ „намира израз неправилната позитивистка трактовка на класическия проблем на

буржоазната философия и етика – за разликата в употребата на теоретическия и практическия разум“ [Ibid.: 31], би довела до опростяването на т.нар. open-question argument така, както той е изложен от Мур [Moore, 1903] . Също така е важно да се направи уточнението, че дистинкцията между „е“ и „трябва“ далеч не може да бъде безвъпросно приета като основание за разграничението между т.нар. от автора „философия на морала“ и „научна етика“. Съобразно въпросната дистинкция, въведена от представителите на логическия емпиризъм, аргументите срещу неверифицируемостта на моралните съждения водят до отрицание на етиката като научна дисциплина [Carnap, 1937]. С други думи, според представителите на логическия емпиризъм, разграничението между „е“ и „трябва“ е разграничение между „факти“ и „ценности“, а не между „морално съществуващо“ и „морално дължимо“, както твърди Станков [Станков, 2016: 25], т.е. „морално съществуващото“, с цялата условност на термина, в смисъла, в който го използва Станков, в най-добрия случай може да бъде подведено под категорията „трябва“.

В рамките на настоящата статия няма да бъде взимано отношение към термина „научна етика“, доколкото остава неясно дали авторът прави разграничение между „научна“ и „ненаучна“ етика, както и какво налага етиката като научна дисциплина да бъде вторично определяна като „научна“.

В предложения от Станков анализ откриваме два „кръга“ от проблеми, които подлежат на детайлен анализ. Първият „кръг“ е свързан с начина, по който авторът предявява изискването към метаетиката да отразява спецификите на моралната практика. Подобно изискване не би могло да бъде цел не само на метаетиката, но и на

всяка една „мета“-дисциплина, тъй като това би поставило под въпрос нейния „мета-характер“. Вторият „кръг“ от затруднения произтича от начина, по който Станков отъждествява метаетиката със своеобразна „логика на езика“ на метаетическата теория [Ibid.: 32], наричайки я и „лингвистична етика“ [Ibid.: 36-37]. На свой ред гореспоменатото отъждествяване води до два нови „под-кръга“ от дилеми – до еднозначното редуциране на метаетическия анализ до лингвистичен анализ, при който се пренебрегва ролята на философската семантика, както и до отрицанието на целите на когнитивизма като направление в сферата на метаетиката.

Ако приемем, че анализът на моралния език има за цел „понататъшното задълбочаване на разрыва между морално дължимото и морално съществуващото – ... между “е“ и „трябва“ [Ibid.:25], както твърди Станков, респективно - че въпросният разрыв е основополагащ за „лингвистичната етика“, това би означавало, че всички когнитивистки направления, които приемат, че моралните съждения, съдържащи думи „правилно“, „неправилно“ и „трябва“, отразяващи морални „факти“, трябва да бъдат изключени от сферата на метаетиката [Schroeder, 2008].

В рамките на настоящото изследване няма да бъде анализирано доколко Хер може да бъде дефиниран като „стожер на лингвистичната етика“ [Станков, 2016: 40], а ще се открият някои от основните затруднения, възникващи от възгледите на т.нар. от Станков представители на лингвистичната етика. От една страна Станков твърди, че те „правят опит да обогатят предмета на метаетиката с анализа на основната логическа структура на моралния език, като направят този анализ *по-съдържателен, свързвайки го с*

всекидневната нравствена практика (курсивът е мой – С. С.)” [Ibid.: 37], а от друга – „общият недостатък“ е, че те не взимат предвид, че „моралните явления се коренят в обективните условия на живот, намирайки логически и словесен израз в едни или други *мисловни и езикови форми*“ [Ibid.: 41].

Някои от методологическите затруднения, възникващи при анализа на идеите на представителите на емотивизма се пораждат от класификационните принципи, които използва Д. Станков. По неговите думи „лингвистичната етика“, която поставя проблема за моралния език с „особена острота“ „във връзка преди всичко с практиката на всекидневното човешко общуване“, „набелязва последния етап в развитието на метаетиката – прехода от формализма към прескриптивизма, нормативизма и натурализма“ [Ibid.: 36-37]. По думите на Станков, метаетическите твърдения не са безспорни, защото във „всекидневието си ние свързваме нормативните изказвания не с претенцията за общовалидност, а в контекста на взаимното равноправно морално общуване върху основата на комуникативното действие“ [Ibid.].

Дори ако се абстрахираме от факта, че „равноправното морално общуване“, основаващо се на комуникативни действия, е един по-скоро идеален случай за морална практика, възниква въпросът как, ако не споделяме претенцията за общовалидност на етическия дискурс, ние изобщо можем да говорим за съвместно участие в морална практика като морални агенти.

В този контекст остава неясно и как точно т.нар. нормативизъм се различава от прескриптивизма, който сам по себе си се основава на специфичен тип нормативизъм, съдържащ се в императивния характер

на моралните съждения (според теорията на Хеър) [Hare, 1952], както и как, ако в класификацията на Станков етическият натурализъм спада към т.нар. дескриптивизъм [Станков, 2016: 30], формализмът „прехожда“ в нормативизъм и дескриптивизъм.

Заклучение

В рамките на настоящата статия са анализирани две противоположни в своята оценка за ролята и статуса на метаетиката теории, а именно – теориите на Р. и Е. Данкови и Д. Станков, които проблематизират необходимостта от положителна методологическа ревизия, респективно – от цялостна методологическа критика на метаетиката. Несъмнено достойнство на монографията на Р. Данкова е не само популяризирането на дисертацията на първата българка, защитила дисертация по философия (З. Ставрева), но и опитът да се обоснове нормативната валидност на първоосновите на морала като ключов фактор за преосмислянето на ролята на метаетиката. Тръгвайки от съдържанието на изложението, едно от първите предизвикателства е свързано с необходимостта от прецизиране доколко теорията на Шопнехауер за състраданието, която е обект на дисертацията на З. Ставрева, може да се разглежда като метаетическа теория не само поради факта, че самата Ставрева не употребява термина метаетика в своето изложение. В този контекст е аргументирано защо открояването на първоначалата на морала от гледна точка на метафизиката е необходимо, но не и достатъчно основание да наречем подобен опит „метаетически“.

По отношение на основанията, по силата на които Р. Данкова и Е. Данков дефинират метаетиката като онтология на нравствеността,

респективно – на предпоставките, на базата на които нравствените принципи се оказват принципи на мисленето и битието, както твърди Данков, трябва да се има предвид, че не всяка онтологическа и епистемологическа теория се характеризира на принципа на тъждеството между битие, мислене и добро като метаетическа теория. На свой ред концепциите на Р. Данкова и Е. Данков могат да бъдат отнесени към т.нар. Платонов морален реализъм в сферата на метаетиката, с уговорката, че става въпрос за „хибриден“ Парменидов/Платонов тип съотнасяне на доброто, истинното и битието. Въпросният тип има вторично „подсилена“ хибридна природа и поради начина, по който Е. Данков легитимира нормативната валидност на метаетиката чрез прилагането на Аристотеловия категориален подход, в частност – на категорията „същност“ („каквина“).

Независимо от несъмнените приноси на авторите, свързани с опита за открояването на значимостта на метаетиката като фундаментален клон на етиката, Р. Данкова и Е. Данков се сблъскват с редица методологически предизвикателства, които предполагат необходимостта от прецизиране на термина „метаетика“, както и на контекста на неговата употреба. Ето защо е важно да се конкретизират критериите, когато терминът „метаетически“ се използва като рефериращ теоретично познание по отношение на моралната практика, което се явява „мета“-практическо и в този смисъл – метаморално, и когато се използва като термин, свързан с историко-философските аспекти на метаетиката, доколкото тя включва различни метаетически теории, които далеч не се изчерпват с „метафизиката на нравите“. В противен случай се достига до редица

терминологични и концептуални противоречия, които само поставят под въпрос заслужаващия интерес и уважение патос и аргументи на Р. Данкова и Е. Данков да „защитят“ необходимостта от критическа ревизия на ролята на метаетиката в българския философски дискурс.

Втората теория, която е обект на изследване в настоящата статия, а именно - теорията на Д. Станков, поражда редица въпроси както на съдържателно, така и на концептуално ниво. Освен вече споменатата необходимост от прецизиране на терминологията от гледна точка на метаетиката като клон на етиката, възникват и редица допълнителни предизвикателства при открояване на генеалогията на основанията, свързани с определени критически нагласи на автора към метаетиката.

Такова затруднение е провокирано от начина, по който Д. Станков многократно определя метаетиката като „буржоазна етика“. Подобна дефиниция е напълно неприемлива не само от гледна точка на метаетиката като клон на етиката, но и от гледна точка на философията като наука, освен ако не бъдат изложени допълнителни аргументи.

Д. Станков определя метаетиката като „буржоазна етика с формалистична (аналитична) методология“ [Ibid.: 18], която се базира на „неправилната позитивистка трактовка на класическия проблем на буржоазната философия и етика – за разликата в употребата на теоретическия и практическия разум“ [Ibid.: 31]. Във въпросната „трактовка“ се откриват поне две проблематични твърдения, а именно – разграничението между „е“ и „трябва“ така, както е аргументирано от представителите на логическия емпиризъм, далеч не реферира посоченото от Станков разграничение между „морално дължимо“ и

„морално съществуващо“, а разграничението между факти и норми, като нормите се разглеждат от представителите на логическия емпиризъм като недопринасящи за разширяване на нашето познание. С други думи „морално съществуващото“, с цялата условност на термина, в смисъла, в който го използва Станков, в най-добрия случай би трябвало да бъде подведено под категорията „трябва“, но дори тогава то не би било оценено „позитивно“ от представителите на логическия емпиризъм, доколкото те отричат етиката като наука поради невъзможността нейните съждения да бъдат верифицирани.

В рамките на настоящата статия не е взето отношение към термините „научна етика“ и „лингвистична етика“, които Станков използва, защото остава неясно дали авторът прави разграничение между „научна“ и „ненаучна“ етика, както и какво налага етиката като научна дисциплина да бъде вторично определяна като „научна“.

Като цяло, в критическата концепция на Станков за ролята на метаетиката се открояват два кръга от проблеми. Първият е свързан с най-очевидния „пласт“ от т.нар. формалистична критика, а именно – с аргументите на Станков, че метаетиката не отразява многообразието на „живия (морален) език“. Ако обаче метаетиката имаше за цел да представя „живия“ език в неговото многообразие, тя не би могла да бъде „мета-етика“, защото самото определение за „мета-система“ изисква абстрахиране от конкретиката и търсене на теоретични закономерности, които имат универсализиращ характер. В този смисъл подобна претенция към метаетиката би означавала разглеждането ѝ в най-добрия случай като приложна етика.

Вторият „кръг“ от затруднения прозират от начина, по който Станков отъждествява метаетиката със своеобразна „логика на езика“

[Ibid.: 32], наричайки я и „лингвистична етика“ [Ibid.: 36-37], което на свой ред води до два нови „под-кръга“ от проблеми – до еднозначното редуциране на метаетическия анализ до лингвистичен анализ, при който се пренебрегва ролята на философската семантика, както и до отрицанието на когнитивизма като направление в сферата на метаетиката, чиито представители, най-общо казано, приемат, че моралните съждения отразяват „морални“ факти, които не предполагат разрыв с моралните ценности, както твърди Станков. Подобна негативна „нагласа“ би довела и до опростяването на т.нар. от Мур open-question argument.

Разгледаните теории на Р. и Е. Данкови, както и концепцията на Д. Станков илюстрират необходимостта от критическа ревизия на комплексната роля на метаетиката в рамките на българския философски дискурс. Подобна ревизия би допринесла за преодоляването на анахронизма в научните нагласи по отношение на ролята на метаетиката спрямо останалите клонове на етиката в българската етическа традиция, както и за реабилитирането на нейния предмет, методи и направления, които са обект на дългогодишни изследвания в европейски и световен мащаб.

БИБЛИОГРАФИЯ

Данкова, Р. 2000. *Първооснови на морала. Метаетиката в българската традиция.* // Търново, Фабер.

Станков, Д. 2016. *Морален език.* София, Изток-Запад.

Carnap, R. 1937. *The Logical Syntax of Language.* London, Kegan Paul.

Hare, R.M. 1952. *The Language of Morals,* Oxford, Oxford University Press.

Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.

Schroeder, M. [2008]. Expression for Expressivists, // *Philosophy and Phenomenological Research*, 76[1]: 86–116.

НРАВСТВЕНАТА НОРМА И БЪЛГАРСКАТА

АКАДЕМИЧНА ЕТИКА

НИКОЛАЙ МИХАЙЛОВ

СУ „Св. Климент Охридски“

nikolajkm@uni-sofia.bg

THE MORAL NORM AND BULGARIAN ACADEMIC

ETHICS

NIKOLAI MIHAILOV

SU “St. Kliment Ohriski”

Abstract

The article is devoted to the study of the development of ethics as normative philosophical knowledge in the Bulgarian academic ethics from the end of the last century. Ethics creates such philosophical systems that not only seek to describe and explain morality, but to set some "moral behavioral behavior", so called prescriptive moral theory. The development of ethics as normative knowledge is also directly related to the idea of establishing itself as a science. According to the Bulgarian academic ethics of the period under review, there are general philosophical grounds, which follow a specific moral logic, and they do not coincide with the motives of everyday situations, which can often be self interested, partial, emotional, etc.

Key words: Bulgarian ethics, prescriptivism, normative ethics, morality, science

Етическото познание, за разлика от много други видове знание, е посветено на човека. То се занимава с това, как човек се отнася към другите хора, но също и с това как той се отнася към себе си. Етиката, като философски тип познание, обаче, е невъзможна без реалната

морална практика на индивида, без цялото и разнообразие и понякога противоречивост, раздвоена между основните етически понятия добро и зло. Тази незавършеност на човешката морална практика говори и за една незавършеност на самия човек, на неговата социална същност. Защото точно толкова, колкото той е склонен към благородни и достойни постъпки в името на доброто, точно толкова човек е и в основата на проявите на злото по света – неравенство, потисничество, високомерие, несправедливост, насилие. Следователно, в това противоречие на човешката същност се крие един от начините на съвременното морално обяснение за света – източниците на поведението, което определяме като морално или не, като образец („норма“) за постъпки или като недопустимо или заслужаващо укор и отхвърляне. Етиката създава такива философски системи, които не само се стремят да опишат и обяснят морала, но да зададат някаква „нравствена мяра на поведението“ [Момов, 1969: 8], която сама да аргументира „правилните“ или „добрите“ постъпки. Според етиците на античния свят и тези от ранния период на християнството например, доброто е природна способност за стремеж към щастие, съвършенство и хармония или подчинение на Абсолюта (Бог). Софистите са може би първите европейски мислители, които забелязват драматичния разрыв между „природата“ (physis) и човешките установки и стандарти – нормите („nomoi“) [Адо, 1999: 28]. Българската академична етика от периода след 50-те години на 20 век, тълкува този принцип в смисъла, че всяка човешка постановка и решение в областта на нравите, нещо, което може да се определи с понятието „нравствена норма“, съдържа в себе си и предписание за поведение или стремеж към действие или постъпка, изискване за

нравствени действия, което е във възможностите на съответната личност. „Нравствеността се разкрива като изпълнение на определен начин на постъпване, независимо от това, към кого е адресирана заповедта и кой е адресантът на нормата“ [Нешев, 2013: 27]. Подобно наблюдение се допълва и от други аргументи за това, че етиката трябва да носи и белезите на такова знание, което може да определим като научно. „Всяка обществена наука обаче, доколкото изучава в една или друга степен човека, неговото поведение, има отношение и към проблема за дължимото (какво хората трябва да правят)“ [Момов, 1969: 17]. В това отношение, авторитетният български етик е категоричен – етиката, за която говори той, не е само установяване или изолирано описание на нещо, свързано с човешкото поведение. Тя дори не е само негово обяснение, а е и специфично изискване за действие, чиято цел е преобразуването и промяната на света в социален план. „Социалната норма по такъв начин е междинно звено между научното опознаване и практическото изменение на обществената действителност“ [Момов, 1969: 16]. Нормата е онази, която потвърждава практическата ценност на етическото знание, което се проявява под формата на задължение в поведението, едно изискване за промяна. Нравствената норма ни дава някаква социална истина, която не е онази от природните науки (не се основава на факти, които можем да възпроизведем еднозначно), но която отразява „самото задължение като такова“ [Нешев, 2013: 27], т.е. онази характеристика на морала, която се свързва със задължителността на неговите изисквания, онова, което може да определим и като морална дължимост или дори дълг. „Когато помислиш за тези качества, които при хората се наричат добродетел, то ще откриеш, че всички те се

развиват по пътя на изучаването и упражняването им. Така и според мен, Критобуле, ние също трябва да се упражняваме в добродетел; а ако мислиш иначе, то обясни. Тук Критобул каза: Не, Сократе, съвестно ми е да възразявам против това: моите възражения биха били и безнравствени и противно на истината“ [Ксенофонт, 1993: 64]. При Сократ, по думите на българския философ проф. Радев, „нравственото самоусъвършенстване се отъждествява със знанието, категоричността на моралното съзнание – с истината“ [Радев, 1980: 45]. Не може да има норма без знание, без придобиване и разширяване на нашите познания за света и хората около нас и предполагагането на някаква (морална или социална) истина. А също така и без изискването за съответната реализация (действия) спрямо тази норма. Признаването на тази фундаментална черта на морала – задължителността на неговите предписания, „абсолютната ценност на нравственото намерение“ (по думите на Пиер Адо), потребността от реализация на човешката потребност за усъвършенстване в практически и духовен план – обединява философската общност на българските етици и философи след 50-те години на миналия век. Според мен голямата теоретична заслуга на тези етици и техните разработки за българската етика, се крие в това, че те поставят въпроса за философските основания на етиката, за обосноваването на етическите понятия, за фундаменталното равнище и практическата необходимост на етическите изследвания. „Под морал (нравственост) обикновено се разбира съвкупност от норми или принципи за поведение на хората един към друг, към класата и обществото, санкционирани от личното убеждение, общественото мнение и традицията“ [Ангелов, 1970: 95]. И по-нататък „нравствената норма в такъв смисъл е автономна,

защото предполага личното приемане и одобрение на дееца. Тази съпоставимост и взаимно „вплитане“ на нормативност и свобода е характерна черта на нравствеността“ [Нешев, 2013: 28]. Идеята на българското академично знание от този период, следователно е в това, че етиката е невъзможна без теория, при това философска, в която отношението към света е осмислено в понятия, изясняването на съдържанието на които е актуална научна задача. Не е тайна, че философската теория, на която се опират етиците от този период, е тази на марксизма. „Както вече беше отбелязано, отправна, изходна клетка на морала, е нравствената норма...Особеност на моралните изисквания е в това, че сами те намират своето обосноваване в *нравствените идеали* на обществото или класата“ [Ангелов, 1970: 112]. Моралът е немислим, следователно, извън реалните обществени и исторически условия, в които пребивават хората и съотнасянето им с едно изменение, приело формата на задължителност (дължимост). И етиката е онази, която трябва теоретично да открие и обоснове онези норми, онова „духовно пространство“ (Нешев), които предписват една перспектива на необходима лична и социална промяна. Тази, според мен, философска и научна проникателност на българските етици от онзи период, рязко контрастира със съвременните идеи за спецификата на етиката изключително като „приложна“ (в най-широкия смисъл на тази дума), която все повече се отъждествява с етиката изобщо. Този тип етическо разсъждение, макар и разпространено и влиятелно и само по себе си важно като тип познание, се „премества в частните сфери на човешката жизнена дейност, и начин на поведение в тях, такива като бизнес етика, биомедицинска етика, етика на науката, отношение към животните и

т.н.“ [Гусейнов, 2012:6]. В посочените от руския етик сфери, именно поради това, че са частни, не може да става еднозначно въпрос за някаква обща регулативна нормативност на нравственото намерение. „Моралните решения започват да се разбират преимуществено като част от жизнения комфорт, като рационално подредена организация на деловото поведение и отношенията с обкръжаващите“ [пак там]. Нормативността, за която настоява българската академична етика в периода, който разглеждам, утвърждава профила на етиката като хуманитарна и посветена на човека в неговото разнообразно поведение, подчинено на валидни и в този смисъл, необходими (дължими) изисквания. Според мен тя е и утвърждаване на философския характер на етическото знание, на една своеобразна метафизика на нравствеността, която има нужда от философски – теоретичен фундамент за обяснението на морала като социално явление. Съвременните опити последният да бъде не само описан, но и обяснен чрез многократно обръщане към разнообразни примери и ситуации от областта на емпирията на човешкото поведение, са по – скоро отклоняване от усилията на българската академична етика [1] да открие чрез нравствената норма някаква обща характеристика на философията на морала изобщо. „Като всеобщ и еднакъв мащаб на дължимото тя (нравствената норма – Н.М.) изразява преди всичко това, което човек трябва да прави и бъде в морално отношение“ [Момов, 1969: 17]. По този начин нормата включва избора, но заедно с това, бидейки целеполагаща, нравствената норма има и характер на мотив за човешкото поведение, което трябва да реализира/осъществи нейното съдържание. Този мотив, според българската академична етика от разглеждания период, има общо философски основания,

следва специфична нравствена логика, а не съвпада с мотивите на ежедневните ситуации, които често могат да бъдат и корисни, частични, емоционални и т.н. Не всяко поведение, действие и постъпка са нравствени, а само онези, които са израз и на някаква обществена необходимост (всеобщност), при това породена и утвърдена в самото морално съзнание. Нормата поражда условието за реципрочност (т.е. очаквано и съпоставимо с другите) поведение, тя е израз на някаква „мяра“ (Момов) на влиянието на обществото върху избора на дееца. Така определянето на регулативната функция на морала като основна, е характерна за всички етици от този период. „Нормите действат като правила, заповеди за дължимото поведение, непосредствено извлечени от конкретното съдържание на съответните оценки“ [Драмалиев, 1971: 158]. Това е важно уточнение и при решаването на една от основните задачи на етическата философия – изясняване на същността на морала, най-вече по отношение на всеобщността на действие на неговата регулация на човешките постъпки. Както в сферата на ежедневието, така и на професионалния морал. „Проблем на морално-етическата тематика е не всяко поведение, а именно *дължимото* – в определена зависимост с отстояването, защитата, осъществяването, сътворяването на дадена ценност-поведение“. [Драмалиев, 1971: 161]. За подобен тип философстване е важна разликата между етика и морал, която има за цел да разкрие специфичните черти и на двете. Етиката, както вече отбелязах, трябва да се превърне в частна наука (което означава в случая да се обърне към научни, а не общо философски методи на изследване), за да може нейните заключения да съдържат някаква социална истина. „Досега етиката се е разработвала като

...философска теория за морала. Това обстоятелство ...продължава да ограничава теоретическите възможности на етиката в изучаването на спецификата на своя предмет на изследване – морала“ [Момов, 1969: 73]. „Дължимото и съществуващото в областта на морала не е едно и също, но те винаги са свързани помежду си...Да се отделя етиката от всички други науки и да се противопоставя на тях, означава да се отрича етиката като наука, да се представя тя само като средство за морализиране, без оглед на действителното...[Ако] не [се] прави никаква разлика между етика и морал...[етикът] постъпва не като теоретик, а като обикновен моралист“ [Ангелов, 1970: 62]. По подобен начин разсъждават останалите етици от разглеждания период, когато действат академично – т.е. преподават, обсъждат, анализират и научно комуникират помежду си проблемите на етиката и морала. Тези идеи на българските етици допринасят за изясняване на различните равнища на „явяване“ както на морала, така и на етиката. Без съмнение, макар и силно повлиян от идеята за всеобщността на материалната причинност в природния и социалния свят, този подход си остава теоретичен и социален. По онова време например в етиката се появяват постановките на Елизабет Енскъм, изложени в статията и „Съвременната морална философия“ [2], според които понятията за задължение и дълг – морално задължение и морален дълг, т. е. кое е морално правилно или не и моралният смисъл на „дължимото“ трябва да бъдат „изхвърлени“, ако това е „психологически възможно“; тези понятия според Енскъм са не просто остатъци, а деривати от остатъци на по-ранни понятия на етиката, които вече не съществуват. Така тези „остатъци“ са просто безполезни и дори вредни за съществуването на съвременната морална философия. Енскъм, разбира се, като всеки

островен философ, се спира на знаменитото разграничение на Хюм между „е“ (is) и „трябва“ (ought), което самият британски философ изразява така. „Във всяка етическа теория, която съм срещал, авторът за известно време разсъждава по обичайния начин – установява съществуването на Бога или излага своите наблюдения върху човешките дела; и изведнъж за свое най –голямо удивление аз виждам, че вместо обичайните връзки, които се употребяват в изреченията: „е“ или „не е“, не срещам нито едно изречение, което да не е свързано с „трябва“ или „не трябва“ [Хюм, 2013: 197]. Самата Енскъм твърди, че приема този аргумент. „Този коментар, струва ми се, е бил правилен. Тази дума „трябва“ (ought), след като се е превърнала в дума с хипнотична сила, не би могла да бъде изведена от каквото и да било“ [Anscombe, 1958]. По-нататък Енскъм аргументира идеята, че всяко едно морално действие трябва да се оценява и анализира от следствията на отделните постъпки на съответния морален деец. „Един философ може да отрече, че „доброто“ (right) е „дескриптивно“ понятие и тогава да поеме по заобиколен маршрут през лингвистичния анализ, за да достигне до същото, а именно, че „правилното действие е онова, което води до най-добри (по)следствия (best consequences)... При Мур и следващите академически моралисти в Англия, ние намираме съвършена яснота по въпроса, че „правилното действие“, означава такова действие, което води до най-добри възможни (по)следствия“ [Anscombe, 1958]. Подобни разсъждения срещаме и у една от най – влиятелните авторки в областта на островната морална философия, Филипа Фут. „Очевидно е, че нормативния характер на моралното съждение не гарантира неговата даваща основание сила. Моралните съждения са нормативни, но такива са и съжденията

относно маниерите, твърденията за клубните правила и други подобни“ [Фут, 1998: 63].

Българските академични философи заемат друга позиция – нормите са онези, които осмислят постъпката. Убедеността на личността в правилността (доброто) на нейните постъпки намира израз в създаването на общ морален образец (норма). За моралността на последната се съди не по непосредственото действие, а по общия мотив на поведение, съобразен със социалните предписания за една желана промяна и общия социален интерес. „Нормата като синтезира елементи на миналата и настоящата действителност, се превръща в ефективно средство за регулиране на бъдещото поведение на хората...така тя изпълнява своята активно преобразуваща (съзидателна) роля за ...изменението на социалните отношения“ [Момов, 1969: 204]. „Един от критериите за нравствеността е обективният резултат от постъпката...Но за да се съди за духовния свят на човека, не е достатъчно да се знаят само обективните резултати от поведението...Без изясняване на целите и мотивите на действие е невъзможно да се оцени поведението на личността, нейната отговорност и вина“ [Ангелов, 1970: 98]. В този смисъл българската академична етика от онзи период, поне според мен, би могла да даде по- аргументиран отговор на въпроса дали злото става „по -малко зло“ , ако последствията му са „възможно по-добри“ в някаква реална практическа ситуация. Не случайно писах по -горе, че така поставен, въпроса за нормативния характер на етическото разсъждение, на първо място посочва регулативната функция на морала като основна и на второ – разграничава различните „етажи“ на етическите изследвания. Нещо, за което съм писал многократно и тук няма да се

спирам, а само ще ги маркирам – фундаментално, теоретично и приложно. За българската академична философия, дълго време фундаменталното равнище на етиката е научно по своята същност и проявление (част от „научната философия“). „В сферата на марксистката етика е налице също така подобно обособяване на две основни групи от схващания: етиката като философска наука, като част от философията, като философско-теоретическа дисциплина; и етиката като частна, специална, нефилософска наука“ [Драмалиев, 1970: 243]. Проф. Драмалиев дава пример с определението за една *научна етика*, която не само описва морала, а и успешно може да „формулира целите на човешката дейност, в това число и нравствените идеали“. Разбира се, този възглед на българската академична етика може да бъде оспорен от позициите на днешния ден, но за собствения и модел на изграждане той е валиден, защото поставя чрез тези идеали (цели) действителни и реални задачи (норми) пред моралното поведение на индивидите за изграждане на определен тип личност със съответен мироглед.

Както отбелязах и по-горе, според мен етиката трудно би могла да бъде определена като наука без от това да навлезе в сериозни противоречия със собствените си определения. Но, според мен, в опита за нормативното и обосноваване, което са предприели авторитетните български етици в средата на миналия век, има нещо важно, което оказва влияние и върху днешното състояние на етическата философия. Целта на тази статия в никакъв случай не е да сравнява или да открие в кой етап от своето развитие българската етика е „по - вярна“ или „по- научна“, а единствено да покаже нейното развитие и дори според мен – нейното разнообразие, промяна и

динамичност. На първо място нормативността задава някаква безусловност на моралния стремеж, което според мен е и част от големия проблем за същността на моралния избор. Самият морал, според тази концепция, не може да бъде „предмет на избор“. „Фундаменталната структура на морала се задава от противоположността на доброто и злото, които в никакъв случай не са и не могат да бъдат предмет на избор, резултат от претеглянето на „за“ и „против“, рационално изчисление на възможните следствия и т.н. Доброто не е онова, което човек избира, а онова, към което той безусловно се стреми. Злото не е това, което той избира...а това, което той безусловно избягва“ [Гусейнов, 2012:9]. От тази позиция нравствената норма прави избора действителен и премислен, а не случаен или единичен според предпочитанието на казуса [3]. На второ място разграничаването на различните равнища на етическото философстване чрез изискването за реализация на нормите сякаш „дава път“ на практическите форми (дори прагматични) на етиката. Тук става въпрос за развитието на професионалните или приложни етики, започнали още в края на миналия век у нас, в които съвременните български етици са също сериозно изкушени. Интересът към професионалните етики, към приложното равнище на етиката, също е наследство на българските етици – академични учени от разглеждания период. Публичността, като форма на съвместния живот в обществото, обръща вниманието на етиците в наше време към онези конкретни прояви на дейност – бизнес, политика, медицина, журналистика, спорт, търговия, сигурност, технологии и т.н – които сякаш ги изкушават да напуснат полето на философията и да се потопят в това на конкретните емпирични области. Смятам, че проф.

Гусейнов е определил най – добре това следствие за етиката: „Пълнотата на съдържанието на философията е предполагала, че своето разбиране за света тя е довеждала до формулиране на етико – нормативни програми. И така тя е доказвала и оправдавала своята необходимост за обществото...За съдбата на самата философия е много важно знанието за това, дали проблема за достойния живот влиза в нейната предметна област и в каква степен тя остава отговорна за етиката“ [Гусейнов, 2012: 10]. И точно в това е разликата на нравствената норма в сравнение с „твърденията за клубните правила и други подобни“, за които говори уважаемата проф. Фут. Казано с други думи – доколко етиката остава философия, тя запазва своята чувствителност към проблемите за съществуването, целта, смисъла, свободата. Които сами по себе си са философски. Затова и твърдя, че особеността на етиката като философия се състои в това, че исторически и днес съвместно съществуват различни гледни точки, които са в основата на човешката култура и показват спецификата на философската етика. И съвременните български академични етици активно и успешно работят върху тяхното съдържание, развитие и аргументиране. Но между тях са и онези, които ни е оставила като ценно наследство българската академична етика от близкото минало. Особено със значимостта на настояването върху нормативния характер на нравствеността и нейното осмисляне в днешния свят на все по-отдалечаваща се обща нравствена мяра в човешкото поведение.

БЕЛЕЖКИ:

[1] Включително и чрез днес принципно оспорвания (включително и от мен) опит за превръщането на етиката от онзи период в (частна или философска) наука.

[2] Anscombe, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*, 1958 г. *Philosophy*, Vol. 33/124, достъпна на адрес <http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/cmt/mmp.html> (посетен 4.11.2018 г.)

[3] Сравни напр. Филипа Фут: „Защото не винаги е разумно да се окаже нужната помощ, да се спази обещание и дори – както си мисля, абсолютно винаги да се казва истината“ (Фут 1998:98). Съвременната българска етика има сериозни постижения в тази сфера на философстване. Виж. С. Йотов, Благородство или благотворителност. *Размишления за позволената лъжа*. С., УИ., 2018 г.

ЛИТЕРАТУРА:

Адо, П. 1999, Что такое античная философия, М, ИГЛ.

Ангелов, Ст., 1970, Марксистката етика като наука, С. ПИ.

Гусейнов, А., 2012, Философская этика и ее перспективы в современном мире, „Этическая мысль“, 12/2012, с. 5 -33.

Драмалиев, Л., 1971, Нравственост. Същност и специфика. С., НИ.

Ксенофонт, 1993, Воспоминания о Сократе, М., Наука

Момов, В., 1969, Нравствената норма и нейната реализация, С., НИ.

Нешев, К., 2013, Философска етика, С., УИ.

Радев, Р., 1980, Сократ, С., Хоризонти.

Фут, Ф., 1998, Възраждането на добродетелта, С., Сиби.

Хюм, Д., 2013, Трактат за човешката природа. В сб. Философия. Антология. Съст. Б. Колева, УНСС, с. 192 -207.

ЗА ТОВА КАК БЪЛГАРСКАТА МАРКСИСТКА ЕТИКА ДОПУСКА ОБЕКТИВНОТО ИЗСЛЕДВАНЕ НА МОРАЛА В СВОЯ ДОМ

ЕМИЛИЯ МАРИНОВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

ema_marinova@abv.bg

ABOUT HOW BULGARIAN MARXIST ETHICS ALLOWS IN THE OBJECTIVE STUDY OF MORALITY IN ITS HOME

EMILIYA MARINOVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The article examines the trends that lead to the entry of objective methods into Bulgarian Marxist ethics in the second half of the last century. They are related both to Bulgarian ethics and to the scientific environment in which it evolves. The analysis is based on publications (monographs, collections and periodicals) from 1968 to 1989.

Key words: Bulgarian Marxist ethics, empirical social research, morality

Навлизането на обективните методи в българската марксистка етика през втората половина на миналия век става възможно, благодарение на няколко взаимосвързани тенденции. Анализът се опира на публикации (монографии, сборници и периодични издания) от 1968 г. до 1989 г.

Първата важна тенденция е свързана с мета-етическия дискурс у нас в края на 60-те и в началото на 70-те години на миналия

век за статута и за структурата на етическото познание, в който българската етика отстоява своето право на самоопределение. Процесите са част от по-широка философска и идеологическа дискусия, в която разделителната пропаст между „марксистката“ и „буржоазната“ парадигма на мислене изглежда непреодолима и обективните изследвания на морала остават отвъд, в полето на „упадъчната“ западна наука. Марксистката етика има грижата да изясни случващото се там, на запад, и да интерпретира „правилно“ използването на обективни методи при изучаването на моралните явления. [Шварцман, 1964; 1969; Шварцман, Шишкин 1965; Дробницкий, 1974; 1977]

До идеята за обективно изследване на морала се достига по две алтернативни линии. Първата е свързана с разбирането за марксистката етика като частнонаучна дисциплина и се отстоява чрез диференциацията на етическото знание, разгръщането на комплексното изследване и развитието на приложната етика. При втората, свързана със схващането, че марксистката етика е философска дисциплина, движението към обективното изследване на морала се реализира чрез социологията на морала. [Ангелов, 1967; 1970; Момов, 1968: 85; Драмалиев, 1972: 280]

Показателни са както вижданията за структурата на марксистката етика, така и дискусии за методите на етическото познание. Докато при В. Момов структурата на етическото познание се описва като съвкупност от седем аспекта – метаетика, историческа етика, теоретическа етика, прескриптивна етика, аксиологическа етика, дескриптивна етика и приложна етика, то при Л. Драмалиев тя е онагледена с помощта множества, които взаимно се пресичат, като в

картината на етическото познание се намесва не само влиянието на философията, но и на още един кръг от проблеми, характеризирани като частнонаучни и определени като социология на морала. [Момов, 1968: 85; Драмалиев, 1972: 280]

В духа на разбирането за етиката като частна наука методът има йерархична структура, която предполага три нива – марксистка философска методология – етически подход – частно-научни методи. Етическият подход е свързващото звено между философската принадлежност и частно-научния характер на марксистката етика. Той е „приведена в действие теория” („т.е. приложена като инструмент за изследване на определени явления и процеси“) [Момов, 1968: 76, 78], от една страна, и интегриращо начало за методи и подходи на други науки, които той съдържа в себе си „в диалектически смет вид“ [Момов, 1968: 86], от друга. Посочено е, че „методът на установяване на мотивите на нравствената постъпка е един от основните частнонаучни методи на етиката“, но веднага след това става ясно, че този метод все още не е факт, а „етическата теория следва да разработи този метод“ (а и не само него), „като използва опита на психологията, педагогиката, социологията, деонтологията и др.“ [Момов, 1968: 87] Основно достойнство на разглежданата постановка е признаването на частно-научното изследване. След като етиката е частна наука, частно-научните методи на изследване са ѝ присъщи, свои, не-чужди. Разбира се, в стила на етическото мислене на колегите от този период, представата за частно-етическия характер на познанието и за методите на неговото осъществяване са твърде общи и звучат декларативно. Но в същото време мисленето за частно-научни методи и познание в етиката не се интерпретира като позитивистка

забегка, а напротив – използването им е напълно правомерно. Все пак бележите от позитивистката стигма са се запазили в уговорките, че частно-научното изследване не определя етиката като „емпирична, практическа дисциплина“ [Момов, 1968: 75]. (По това време „практическата етика“ все още е немислима, а мисълта за нея е кошунствен натурализъм).

Кои са частно-научните методи на етиката? При Л.Драмалиев характерните за социологията методи на изследване не са разгледани специално, но пресичането на полетата на етическото и социологическото предполага и използване на социологическите методи в етическите изследвания. Възгледите на А. Г. Харчев и неговите изследвания на семейството оказват силно влияние и насочват към необходимостта от комплексни изследвания.[Харчев, 1965; 1971]

В руслото на разбирането за марксистката етика като частна наука пътят до идеята за комплексността на етическото познание е по-дълъг и преминава през идеята за интердисциплинарността. Частно-научните методи са разгледани доста подробно в някои ранни издания[Момов, 1968: 197]. Това са методи, които са присъщи на психологията, социологията, педагогиката и др., т.е. частно-научните методи са заемка от други науки. Тези чужди методи се оказват „в служба“ на етиката и няма как да не се зададе въпросът как става това. Отговорът отново е на „мета“ равнище. Търсят се опции за тяхното етическо осмисляне, по начина, който вече беше посочен – чрез етическия подход, който е посредник между марксистко-ленинската философия, разбираана като обща методология и частно-научните

методи, на които се приписва конкретната технология на изследването.

Акцентът все още е върху интегративните процеси и „моноаспектността“ [Момов, 1968: 86]. Взаимодействието и взаимовлиянието се осъществяват в полето на етическото, те са рамкирани от етическите смисли. Достига се до идеята за „интердисциплинарността“ на етическото знание, много често наричана „интрадисциплинарност“, за да се напомня капсулираността чрез етическото. Комплексността все още се отхвърля като неприемлива, и това по всяка вероятност е резултат от стремежа да се обоснове съществуването на цялостно и хомогенно поле на етическото познание – „етическата теория и етическият подход интегрират в себе си различни подходи, без да се превръщат в комплексна теория и подход“ [Момов, 1968: 86] Прави се опит да се обясни връзката на етическата теория и моралната практика, силата на заедността на частно-научните изследвания, обединени от етическата идея. Интердисциплинарността върви ръка за ръка с адаптацията, преформатирането, преосмислянето на частно-научните методи в новото етическо поле.

В духа на интердисциплинарността се допуска използването както на качествени методи, така и на количествени такива (математически, статистически и др.). Подчертава се евристичния заряд на кибернетическия подход, метода на моделирането и др. Разсъжденията са контра-теза на скепсиса по отношение на използването на количествените методи в хуманитарните науки. Настоява се, че количественото изследване „не само е възможно, но и наложително“. Посочват се морални явления и процеси, които

подлежат на количествен анализ – „интелектуалните, моралните, волевите, деловите качества на човека“, т. е такива субективни явления, които „отразяват определени страни от обективната действителност и намират външна (обективна) проява в поведението на човека [като се] въплъщават в едни или други действия и резултати“, поради което подлежат на количествена оценка [Момов, 1968: 34]. Тук анализът е на мета-равнище и би останал тамако не е темата за моралното възпитание, която прави големият пробив към анализ по същество чрез диференциацията на етическото познание.

Предполагам, че реализирането на обективно изследване на морала е възможно на базата на една сравнително по-голяма автономност на частно-научното изследване, което може да се постигне на основата на комплексния подход – тогава, когато частните дисциплини притежават по-голяма самостоятелност, но си взаимодействат. Едновременно с интердисциплинарността в българската етика края в на шестдесетте се говори за диференциация, но не се допуска, че тази диференциация е толкова силна, че ще доведе до роене на приложните етики. Само за четири години темата за педагогическата етика се разраства силно и се превръща в център на изследователски търсения. Докато през 1969 тя е само маркирана като един от аспектите на приложната етика, наред с професионалните етики, през 1972 излиза „Морал и възпитание“, където процесът на обособяване на педагогическата етика се разгръща. В „Етика и възпитателна практика“ (1978) вече се отстоява комплексният характер на приложно етическите изследвания. Въпреки, че „педагогическата етика все още не се е обособила като самостоятелна дисциплина“ [ЕВП, 1978: 96], се пледира за „качествен синтез на

евристичните възможности на равноправни партньори“ (респ. на педагогическата теория на нравственото възпитание и етиката) [ЕВП, 1978: 97]. Като се позовават на „възникването на нови дисциплини“, които „утвърждават плодотворни мостове в персоналистиката“ [ЕВП, 1978: 37, 39] авторите интерпретират „тенденцията към интегриране на знанията за човека и изграждането на синтетично разбиране за човешката личност през призмата на процесите, които се наблюдават в етическото познание“ [ЕВП, 1978: 36]. В този смисъл „Етика и възпитателна практика“ дава една съвсем различно виждане за обективното изследване на морала, което се основава на комплексността и се реализира по модела на възникващите „нови дисциплини“ [ЕВП, 1978: 37]

Глобалните тенденции в науката оказват своето въздействие, благодарение на новаторския дух на тогава действащите етици. Под влияние на интеграцията на етическото знание със социологическото, социално-психологическото, медицинското, биологическото и др. се правят сериозни заявки за нови изследователски полета, които не са подвластни единствено на етиката и нейните методи на изследване. През 1974 г. излиза „Морал и социална психика“ на Васил Вичев, в която идеята за комплексността се основава на пресичането на полето на морала и на социалната психика. През 1986 г. излиза от печат „Етика и ценността на човешкия живот“ на Васил Проданов, а в 1988 г. – и неговата „Биоетика“, първата монография на тази тема в тогавашния социалистически лагер, които маркират диференцирането на етическото знание по посока на биологията, генетиката, медицината и пр., водещи до обособяването на биоетиката и медицинската етика в полето на приложната етика. През 1989 г.

Георги Арабаджиев публикува статията „Компютърната етика – проблеми и перспективи“ [Арабаджиев, 1989: 88 – 92], в която разглежда „нов тип морални проблеми“, свързани с компютъризираното общество. Като поставя въпроса за статута на компютърната етика в системата на приложно-етическите дисциплини, той лансира идеята за два равностойни проблемни кръга в нея – професионалноетически и приложни. В същото издание докторантът на секция „Етика“ при ИФ, БАН Мати Коев поставя въпроса за „разширяването на предмета и задачите на инженерната етика и прерастването и от професионална етика на инженера в частна приложна етическа теория“ [Коев, 1989: 109]. В статията „Марксистката етика пред лицето на НТР друг млад докторант Камен Лозев на същото етическо звено поставя настоятелно въпроса за необходимостта от комплексен подход, който се диктува от очертаващата се „етическа ситуация“, и който насочва към „творческо взаимодействие с други науки, като психология, социология, медицина, ергономия и др.“ [Лозев, 1989: 80]. Мария Серафимова насочва вниманието към връзката на етиката и екологията в контекста на футурологичните проблеми на своето време [Серафимова, 1989: 100], а Елена Петрова анализира етическите проблеми в етиката на А.Швайцер [Петрова, 1989: 134]. Проблемите на бизнес етиката предстои да попаднат в центъра на изследователския интерес и да бъдат интерпретирани след 1990 г. Накратко, в рамките на едно десетилетие (1978 – 1989) роенето на приложните етики става видимо в научния живот у нас, а с него – и престижът на комплексното изследване.

Втората важна тенденция е свързана с посланията от страна на българските обществени науки, които диктуват повишен интерес към емпириката и към методите, с които тя може да бъде изучавана. Продуктивната среда, в която се развива българската марксистка етика през втората половина на миналия век е инспирирана най-вече от процесите в българската социология, която отстоява своето право да се нарича самостоятелна наука. [ПСЭ, 1973: 135] Утвърждавайки емпиричната линия в развитието на социологическото знание, тя не само успява да реализира значими познавателни резултати, които влияят върху етическото знание, но и демонстрира успешността на обективните методи в изучаването на човека и обществото, като промотира у нас адекватния инструментариум и прилагането на вече утвърдените в световен план тенденции. [Неделчева, 2018] Прави впечатление, че интересът към статистиката, информатиката, кибернетика, идеите за самоуправлението на системите, за системния подход, структурно-функционалният подход на Пърсънс и др. са факт първо в социологическия, а малко след това – и в етическия дебат у нас 1965 – 1968 г. Това се вижда в дискусиите за „Обществото като социологическа система“, инициирани от Ст. Михайлов (1965) [Неделчева, 2018: 228], и при анализа на методологическите предпоставки на нравствената норма и нейната реализация.[Момов, 1968: 30 – 47]. Също така е забележително, че по отношение на труда на Р. Фишер, публикуван през 1958 г., второ издание – 1972 г., и считан за решаващ за експерименталните изследвания в социалните и техническите науки на основата на връзката с теорията на вероятностите и репрезентативните извадки[Съйкова, 2005: 189], „догонващото развитие“ на българската наука спрямо световните

тенденции се реализира в много приличен темп. Може да се предположи, че той е възможен не без участието на съветската наука, слуховете за консервативността на която са силно преувеличени.[Мотрошилова, 2012]

Новите идеи в българската социология дават път на първите ЕСИ у нас – 1962 г., посветено на религиозността на българина, и „Градът и селото 1968“ и „Градът и селото 1986“. [Неделчева, 2018: 226] Забележително е, че още в ЕСИ (1968 и 1986) моралът е предмет на специален изследователски интерес, което се вижда от съдържанието на проведените анкети. [Михайлов, 2010: 252; 1073] Следваща важна крачка е ЕСИ с научен ръководител: П.-Е. Митев. Това е „Нравственото възпитание на младежта 88“, в което са анкетирани 2084 младежи (14 – 30); 1675 родители (40 – 56) и 879 прародители (56 – 70). То е своего рода кулминация по отношение на извеждането на морала като предмет на ЕСИ преди 2000 г. у нас. [Митев, 2005]

Откроява се значението на 60-те години на миналия век за развитието на социалната психология. Създава се подходяща среда за разгръщане на съвременни обективни методи в социално-психологическо изследване, до които, по данни на М. Драганов, до този момент, българските социални психолози само „се доближават“. [Драганов, 1971: 204] Около 1962 г., след серия социално-психологически есета, сред които се открояват тези на Ефрем Карамфилов, в българската книжнина се *появяват пълнокръвни социално-психологически изследвания, в които се борави умело с емпирични данни*. Това са Минчо Семов и студията му „За отношението между обществената психология и идеологията“,

публикувана в сборника „Философски въпроси на психологията“ и Георги Йолов в малката монография „Психични промени у младия войник“(1964). По-късно, в „Психология на дисциплинарните нарушения“ (1968) Г.Йолов използва „широк статистически материал, а също и материал от интервюта. Изследването е направено чрез използване на съвременна социално-психологическа методика“, направен е анализ на количествените и качествени нарушения и т.н.[Драганов, 1971: 205 – 207] Трябва да се отбележи и изследването на религиозността на българина, реализирано от М. Драганов(1968), като и изследването на Минчо Семов(1967), посветено на съвременната българска девойка и нейните взаимоотношения със семейството като цяло и родителите и, което „считава социологическия и социално-психологическия подход“ [Драганов, 1972: 209 – 210] По отношение на емпиричните методи при изучаването на морала и социалната психика на българина значими са и три следващи публикации на Г. Йолов, посветени на неофициалния лидер (тартора) в затворническата група и на масовата психика в условия на критични ситуации, тема със значимо продължение в българската социална психология.[Йолов, 1971; 1973; 1975] Така например при анализа на самоубийството като житейски избор и морален акт се използват широк кръг количествени и качествени методи, в духа на най-добрите традиции в провеждането на емпирично социално-психологическо изследване.[Йолов, 1975] В края на миналия век социалната психология постига своеобразен пик по отношение на разгръщането на специфичните за социалната психология методи на ЕСИ. Този подем се реализира не без участието на субективния

фактор, като специално трябва да бъде отбелязан приносът на Георги Йолов, Дончо Градев, Максим Лазаров и Минчо Драганов.

В глобален план социалната психология е основен фактор за изучаването на морала с обективни методи. Нещо повече, психологията на морала може да се разглежда като резултат от разширяване на предмета на изследване в експерименталната социална психология. Българската марксистка етика няма как да остане настрана и от постиженията в психологията на морала – преди всичко в теориите на Ж. Пиаже и Л. Колберг, но и в изследванията на социалните когнитивисти (Бандура, Милграм, Хофман, Аронфрид и др.), внесени в българския етически дебат от младите психолози Панайот Рандев и Красимира Байчинска, а също така и от докторантите по етика на Институт по философия, БАН и СУ „Св. Кл. Охридски“ [Маринова, 1980; 1983; 1985; 1989; Проданов, 1984; Томова, 1989: 138 – 141] Но това е една втора, съпътстваща линия, която, осмисляйки най-новите вения в експерименталната психология, силно подкрепя идеята за обективни изследвания на морала.

Психологията като традиционен участник в педагогическия процес също имат сериозна позиция в комплексното изследване на човека. У нас се открива ерата на обективните изследвания на ценностите на българина [Величков, 1986], които впоследствие, след 1990 г. преживяват голям подем (К.Байчинска, Е.Герганов, К.Петкова, М.Дилова, Е. Паспаланова и др.), като се оформят като един от основните трендове на изследване на ценностите на българина в тяхната динамика и в кроскултурна перспектива. Отделно руските влияния върху методите в българската марксистка етика имат мощен психологически пласт, поради силната научна школа и подема на

съветската психология, на основата на силни теоретични постижения, но и на експанзия на емпиричните методи и на мощния социално-психологически уклон.

Третата важна тенденция е свързана с характера на фоновата тематична насоченост на етическите публикации у нас. Библиографските справки от втората половина на миналия век извеждат няколко проблемни области, които са значими по отношение на разглеждания въпрос. Интересно е да се проследи динамиката на отделните теми. С годините те се освобождават от политическите идеологии и стават по-конкретни, което провокира използването на емпирични методи на изследване. Също така проблематиката търпи развитие по посока на нейната етизация. Така по-ранните публикации са посветени на „комунистическия морал“, „социалистическия патриотизъм“, „интернационализма в действие“, „героизма“ и др. (1951; 1953, 1973), а по-късните – на „жизнената позиция“, „начина на живот“, „ценностната криза и ценностните приоритети“, „ценностния избор“, „отрицателните явления“, „ценностите в реалния живот“, „малката правда“, „моралните конфликти“ и др. Анализират се „социално-етичните въпроси на лекарската професия“, „ученият и неговата съвест“, „етиката на шофьора“, „етика в правото“, „нравствени основи на партийната дейност“ (1951 – 1960), но и „журналистическа етика“, „етика за социолози“, „педагогическа етика“ и др. [Нешев, 1978; 1979; 1980; 1980-а; 1986] Има публикации, посветени на „социално-етични проблеми на богомилството“, на „антихуманната същност на християнските морални възгледи“, а по-късно – и на „моралния свят на вярващия“, едно изследване,

реализирано в духа на социологията на морала [Мизов, Н, М.Мизов и Б.Мизов 1988].

Какво следва за обективните методи при изследването на морала от диференциацията в приложната етика и от разгръщането на комплексния подход? Както може и да се очаква, те придобиват по-ясни очертания – в някои случаи се разпознават като „експериментални методи“, дори като „формиращ експеримент“ [Момов 1972:74]. Като начало те все още са само назовани и рекламирани, но тенденцията е показателна. Доказателства могат да бъдат открити още през 1978 г., когато се извежда и защитава структурен модел на етическото познание, в основата на която „лежи цялостният цикъл на функциониране на етическата информация, която се използва за целите на метаетическия анализ, за общотеоретични обобщения, приложни разработки и емпирични обосновки“. [ЕВП 1978: 46, 67.] Добре е да се отбележи, че в тази сравнително ранна публикация използването на обективните методи в етиката се обвързва с темата за етическите рискове, свързани с екологията и генетиката, обозначени като „социално-екологическите проблеми“ [ЕВП 1978: 66] и „социално инженерство“ [ЕВП 1978: 45, 46]

Огромната крачка, която българската етика (1968 – 1989) прави в разбирането си за обективните методи на изследване може да бъде демонстрирана с още един щрих от научния дебат. В публикациите от 1988 и 1989 г. българската етика открива за себе си едно ново научно-изследователско поле – това на практическата етика. Ако в 1968 г. то се споменава в негативен план, като нещо, от съществуването на което българската марксистка етика се дистанцира, то в изданията от 1988 и 1989 се лансира идеята за практическата етика като академична

лаборатория за морално развитие. Въвеждат се и се анимират понятия, такива като „етически практикум“, „етическа експертиза“, „етически делови игри“, „етически компетенции“, „хуманитарно консултиране“, „морален избор“ и др. В тях формиращият експеримент не само е прокламиран, но е основен инструмент за развитие на етическите компетенции, а и на морала (в духа на академичния етап в развитието на практическата етика) на „вземащите решения лица“.

Тази крачка е и изключително трудна. Тя се реализира с много дискусии, но те са част от българската етика и я тласкат напред.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов, Ст. *Марксистката етика като наука*. С., „Наука и изкуство“, 1970.

Ангелов, Ст. Същност и задачи на марксистката етика. // *Проблеми на марксистката етика*, С., „Партиздат“, 1967, 6 – 37.

Арабаджиев, Г. 1989. Компютърната етика: проблеми и перспективи. // *Съвременната етика – проблеми и позиции*. С., „Народна младеж“, 88 – 92.

Величков, А. Психологични основи на формиране ценностите на личността. *Психология*, 1986, № 5, 14 – 20.

Вичев, В. *Морал и социална психика*. С., „Наука и изкуство“, 1974.

Драганов, М. 1977. Урбанизация и гуманизм, В: *Човек, образ жизни, нравственное поведение*, С., ЦТУИП-ИПМЛ.

Драганов, М. 1989. *Начин на живот и обществена психика*. С., Наука и изкуство.

Драганов, М. 1971. *Социалната психология в България*. С., „Издателство на БКП“.

Драганов, М. 1968. *Религиозната психика на българите*. С.

Драмалиев, Л. *Нравственост. Същност и специфика.* С., „Наука и изкуство“, 1972.

Етика и възпитателна практика. Момов, В. (Съст.) С., „Наука и изкуство“, 1978.

Жизнена позиция и нравствено възпитание на младежта. С., ЦТУИП-ИПМЛ-ЦНИМ, 1978.

Дробницкий, О. Г. 1974. *Понятие морали.* Москва, Издательство „Наука“.

Дробницкий, О. Г. 1977. *Проблемы нравственности.* Москва, Издательство „Наука“

Йолов, Г. 1968. *Психология на дисциплинарни нарушения.* С., ДВИ.

Йолов, Г. 1964. *Психични промени у младия войник.* С., ДВИ.

Йолов, Г. 1971. *Неофициалният лидер (тартора) в затворническата група.* С., МП.

Йолов, Г. 1973. *Критичните ситуации и масовата психика.* С., „Наука и изкуство“.

Йолов, Г. 1975. *Личността в критични ситуации.* С., Партиздат.

Коен, М. 1989 *Инженерната етика – настояще и бъдеще.* // *Съвременната етика – проблеми и позиции.* С., „Народна младеж“, 106 – 110.

Лазаров, М. 1989 *Приложните етически изследвания.* // *Съвременната етика – проблеми и позиции.* С., „Народна младеж“, 37 – 41.

Личност, светоглед, нравственост. 1979. С., „Наука и изкуство“.

Лозев, К. 1989. *Марксистката етика пред лицето на НТР.* // *Съвременната етика – проблеми и позиции.* С., „Народна младеж“, 77 – 80.

Маринова, Е. 1980. Личност и постъпка в детските морални съждения. // *Изявата*, С.

Маринова, Е. 1983. Социално-психични механизми на нравственото формиране на личността, Автореферат за научната степен к.ф.н., С.

Маринова, Е. 1985. Критични бележки върху концепцията на Жан Пиаже за моралното развитие на детето. // *Философска мисъл*, № 3, 78 – 86.

Маринова, Е. 1989. Интелектуалният критерий за нравственото развитие на личността. // *Съвременната етика – проблеми и позиции*, С., „Народна младеж“, с. 50 – 53.

Мизов, Н., Мизов, Б., Мизов, М. 1988. *Нравственият свят на вярващи*, С., „Наука и изкуство“.

Митев, П.-Е. 2005. Новите млади. Социологически ракурси. // Новите млади. Българската младеж и европейската перспектива. ИСЦС „Иван Хаджийски“, С., 15 – 233.

Михайлов, Ст. 1973. *Емпиричното социологическо изследване*. С., Партиздат.

Михайлов, С. 2010. Социологическа система. М8М.

Момов, В. *Нравствената норма и нейната реализация*. С., „Наука и изкуство“, 1968.

Момов, В. *Морал и възпитание*. С. Партиздат, 1972.

Момов, В., Вл. Бакщановски, Ю. Согомонов. *Приложната етика*. С., „Наука и изкуство“, 1988.

Мотрошилова, Н. В. 2012. Отечественная философия 50 – 80-х годов XX век и западная мысль. Москва, Академический проект.

Неделчева, Т. 2018. Преодоляване на сталиновия марксизъм в българското обществознание. // *Карл Маркс в отминалата*,

настоящата и бъдещата история. Мизов, М. (Съст.), С., ЦИПИ, „Фондация „Солидарно общество“, 216 – 231.

Нешев, К. 1978. *Журналистическа етика.* С., Наука и изкуство.

Нешев, К. Социологическо измерение морали. // *Етика, социално познание, нравствен поведение,* С., ИПМЛ, 1979, 83 – 98.

Нешев, К. 1980. *Азбука на семейната етика.* С., „Партиздат“.

Нешев, К. 1980-а. *Етика за социолози.* С., „Наука и изкуство“.

Нешев, К. 1986. *Педагогическа етика.* С., „Наука и изкуство“.

Петрова, Е. 1989. Екологични проблеми в етиката на Алберт Швайцер. // *Съвременната етика – проблеми и позиции.* С., Народна младеж, 134 – 138.

Предмет и система етики. 1973. София – Москва, „Наука и изкуство“.

Проданов, В. 1984. Относно статута на психологията на морала. // *Социологически проблеми,* кн. 3, 24–34.

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

Проданов, В. 1988. *Биоетика.* С., „Наука и изкуство“.

Рандев, П. 1989. След Колберг – накъде? // *Съвременната етика – проблеми и позиции.* С., Народна младеж, 142 – 146

Семов, Минчо. 1967. *Съвременната българска девойка.* С.

Серафимова, М. 1989. Етика и футурология. // *Съвременната етика – проблеми и позиции.* С., Народна младеж, 97 – 102.

Съвременната етика – проблеми и позиции. Мизов, М., Е. Маринова (Съст.) С., „Народна младеж“, 1989.

Съйкова, Св. 2005. Изследване на факторните връзки в социологията. В.Търново, „Фабер“.

Томова, И. 1989. Познавателните грешки в когнитивната теория на Л.Колберг. // *Съвременната етика – проблеми и позиции*. С., „Народна младеж“, 138 – 142.

Харчев, А. Г. 1971. Етика и философия. // *Философска мисъл*, кн. 8,

Харчев, А. Г. 1965. Мораль как предмет социалистического исследования. *Вопросы философии*, кн. 1,

Христова, Ст. 2008. Етиката в Института за философски изследвания. // *Шест десетилетия академична философия*. С., ИФИ, БАН, 203 – 243.

Человек, образ жизни, нравственное поведение. С., ЦТУИП-ИПМЛ, 1977.

Шварцман, К. А. *Теоретические проблемы этики*. М., 1969.

Шварцман, К. А. *Этика ...без морали*. М., 1964.

Шварцман, К. А., А. Ф. Шишкин. О некоторых философских проблемах этики. *Вопросы философии*. кн. 1., 1965.

Этика, социальное познание, нравственное поведение, С., ИПМЛ, 1979.

ЗА ДОБРОТО И НАВСТВЕНОТО: ЕСЕ ВЪРХУ НЯКОИ ОСНОВНИ КОНЦЕПЦИИ НА АРИСТОТЕЛ И ХЕГЕЛ

ХРИСТО ХРИСТОВ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

hristo2907@abv.bg

ON GOOD AND MORAL: ESSAY ON SOME MAIN NOTIONS OF

ARISTOTLE AND HEGEL

HRISTO HRISTOV

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

“Ethics in Bulgaria – Traditions and Horizons” is a theme that obliges us to think in some significant respects. Firstly, we may ask: How can we explain in the best way which are the main traditions in the academic ethics in Bulgaria? Secondly, we may ask: How can we understand what is their future lying ahead in a world that is more and more volatile in an axiological respect? In that case I present this essay that includes in itself some my readings of a classical ethical conceptions that we encounter in the philosophical heritage of Aristotle and Hegel with my own purpose of contributing humbly to the aims of the present conference that is standing out against a background of such an important issues. I make that maintaining an awareness of the fact that the philosophical rethinking in general of such a matters of good and moral in ethics of Aristotle and Hegel today, in Bulgaria, contains in itself the keynote of the more successful finding of the possible answers tomorrow of these important issues that have been mentioned above.

Keywords: Philosophical Heritage of Aristotle and Hegel, Classical Ethical Conceptions of Good and Moral, Academic Ethics in Bulgaria

"Етиката в България - традиции и хоризонти" е тема, която задължава да помислим в някои важни отношения. Първо, как можем да покажем по най-добър начин кои са основните традиции в академичната етика в България? Второ, как можем да разберем какво бъдеще им предстои в един като че ли все по-волатилен свят в аксиологически план? В случая представям това есе, включващо някои мои интерпретации на класически етически концепции, които срещаме във философското наследство на Аристотел и Хегел, за да послужи то в качеството си на съвсем скромнен принос в рамките на настоящата конференция, която се изправя пред едни толкова сериозни въпроси. Правя това с ясното съзнание за това, че философското осмисляне въобще на подобни класически етически концепции днес, в България, съдържа ключа за по-успешното намиране на техните възможни отговори утре.

Аристотел е известен със своята етическа мисъл, доколкото с нея самата ни предлага съвсем ясни дефиниции за благо в рамките на човешкия живот, разглеждан преди всичко като сбор от различни чувства и дейности [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1108b.15] [1]. Благо в човека, *ἡ εὐδαιμονία*, се определя от Аристотел преди всичко като онази ценност, която бива избирана заради нея самата, но не и заради нещо друго, което се е появило впоследствие, *μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ' αὖν*. По такъв начин сме в състояние да осмисляме своя живот като притежаващ определена стойност, доколкото в рамките на този живот ние най-вече познаваме неща като ценност, удоволствие, съзнателност или добродетелност като желани заради тях самите [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1097b.1]. По такъв начин притежаваме познанието за нашия живот, ако следваме

принципите на Аристотел относно човешкото благо, предложени в „Никомахова етика“, което познание извежда на преден план следната дефиниция. Съвършеното благо по необходимост ни прави самодостатъчни, т.е. автономни, доколкото същото е реализирано от нас. Благото предполага самодостатъчност, т.е. избираме го заради него самото, а не заради нещо друго, както например избираме медицината не заради нея самата, а заради здравето, военното изкуство заради победата над врага и т.н. Благото, разглеждано само по себе си като най-висше благо в нашия живот, предполага основното положение, при което ние го избираме единствено заради самото него във всеки един случай, когато се налага да правим такъв избор в живота си. Това трябва да е най-вече така, доколкото единствено благо само по себе си според Аристотел трябва да е съвършено поради своята самодостатъчност, а поради тази причина е и необходимо да е крайната цел на всички изпълними дела в рамките на един пълноценен и щастлив човешки живот [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1097b.20]. Благото само по себе си по необходимост според Аристотел трябва да бъде това, което разбираме като щастие в нашия живот, доколкото ние сме дотолкова щастливи, доколкото успяваме да направляваме различните видове деятелност и чувственост според желанието си да реализираме в техните рамки принципа на най-висшето човешко благо като избрано заради него самото [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1097b.20]. По такъв начин преоткриваме своите дела като завършени дела, а нашите жизнени планове – като осъществени разумни жизнени планове. Аристотел ни предлага този принцип в качеството му на основна част от реквизита на неговия етически модел за обяснение на господстващите реалии в

човешкия жизнен свят. Аргументационната линия, която стои в основата на този етически модел, може да бъде открита още в самото начало на “Никомахова етика”. Според Аристотел всеки способ и всеки начин, които избираме за ориентири в сферата на нашата целеполагаща дейтелност, както и всяка постъпка и всеки избор, които осъществяваме отново по отношение на същата тази сфера, представляват величини, които имат за своя най-висша и конститутивна цел благото [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1094a].

От друга страна е нужно да направим някои важни уточнения. Първо, сферата на човешките жизнени дейтелност и целеполагане според Аристотел едва ли може да бъде разглеждана като нещо хомогенно, а, напротив, по-скоро трябва да я мислим като област на хетерогенното, доколкото откриваме различие, но не и сходство, сред човешките жизнени цели по същност и по степенна полезност. Тези цели са разнородни по характер [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1094a]. Едни от тях имат природата на различни видове дейност, *ἐνέργειαι*, а други по-скоро представляват получените от тях резултати, *τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά*. Тук трябва да се има предвид най-вече това, че Аристотел ни предлага различни значения на понятието за цел, когато става дума за сферата на човешката дейтелност. Целите, *τέλη*, най-вече може да бъдат разбирани като цели по отношение на предприетите от нас начинания, които начинания се базират на концепцията за получаване на по-добри резултати в рамките на упражняването на едни или други дейности, които предполагат подобни резултати. По такъв начин имаме от една страна целева област на планирани начинания, технически способности и познания, служещи ни за справяне с действителността на човешкия жизнен свят,

и, от друга страна, област на целите, заложени в получените крайни резултати. Тези области може да бъдат определени като област на процесуална целевост и като област на резултативна целевост в рамките на човешкия жизнен свят. Второ, хетерогенният характер на човешките дейност и целевост задължително според Аристотел предполагат изграждането на общност, *κοινωνία* [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.15]. Това е така според него, доколкото не можем да очакваме, че ще се появи общество там, където всеки прави и създава това, което правят и създават всички останали, например трудно бихме очаквали създаването на общество, съставено единствено от лекари, но лесно бихме си помислили, че би възникнало общество, съставено от хора, които имат различни занимания, т.е. общество, съставено от лекари, земеделци, обушари и т.н. [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.15]. Също така според Аристотел тук не трябва да мислим, че има някаква пречка продуктите, получени от техните дейности, да се различават като полезни в по-голяма или по-малка степен [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.10]. Това, което е нужно да се има предвид според Аристотел в случая, е положението, което прави наложително намирането на равновесие между степента на полезност на отделните продукти, като в случая тук трябва да се има предвид полезността, получена при размяната на продукта от страна на този, който го получава. Човешкото общество не би трябвало да бъде едно произволно натрупване на различни хора, които упражняват различни дейности и произвеждат продукти с различна степен на полезност, макар че на пръв поглед мнозина да остават с подобно впечатление, ако проследяват мисълта на Аристотел в този неин аспект, доколкото според него обществото възниква като

цяло при струпването на различни и нееднакви по степен на полезност дейности и продукти [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.15]. Водещият механизъм, за който древният мислител подсказва, че същият привнеса ред в този хаос, е механизмът на размяната, *ἀλλαγή* [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.15].

Размяната на различните продукти, получени от разнообразните дейности на хората, предполага необходимостта тези продукти да се намират в определено състояние на равновесие относно степените на тяхната полезност, която е привнесена в тях посредством труда на всеки един участник в процеса на размяна в името на нуждите, които всички участници се стремят да удовлетворят посредством своето участие. Това равновесие, *ἰσότης*, доколкото може да се разбира, за Аристотел не е зададено по природа, а представлява предмет на постигната договореност между участниците в размяната, т.е. посредством един закон, създаден от членовете на дадена общност, *ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστὶ* [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.30]. В случая Аристотел ни дава следния опростен пример [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133b.1 - 1133b.5]. Осъществява се процес на размяна, включващ двама участници – земеделец, обозначен с **α**, и кожар, обозначен с **β**. Земеделецът предлага храни, обозначени с **γ**, кожарят предлага кожени изделия, обозначени с **δ**. Между **α** и **β** ще възникне връзка, ако всеки един от двамата получи в замяна продукт, който притежава полезност спрямо неговите нужди в адекватна степен. Последното ще е доказателство, че всеки един от тях двамата е в състояние да предложи нещо, от което другият има нужда. Ако не е налице

подобна връзка, не е налице възможност за размяна на продуктите γ и δс определена полезност за всяка една от страните.

Подобна размяна предполага задължително приравняване на продуктите от дейностите на страните според тяхната потребителна стойност, измерена в пари, които служат според Аристотел в качеството си на гарант, ἐγγυητής, за наличието на подобна стойност във всеки един от предлаганите продукти за размяна, доколкото биват използвани за нейното измерване. В процеса на размяна парите играят ролята на универсално средство за оценяване на всеки продукт, предложен за размяна, като така всички продукти се превръщат в съизмерими величини посредством една-единствена мярка за потребителна стойност [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133b.15] [2].

Във връзка с това Аристотел прави едни твърде важни уточнения относно проблема за съизмерването на продуктите съобразно тяхната стойност. Първо, не би могло да се създаде човешко общество, ако не беше налице размяната, описана по-горе. Второ, нито щеше на свой ред да възникне размяна, ако не беше налице равновесието по стойност между продуктите, предложени в процеса на размяна. Трето, не би съществувало подобно равновесие, ако не беше налице съизмеримост по стойност между продуктите, включени в процеса на размяна [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133b.15] [3].

Дотук добре, но настъпва едно леко объркване, ако насочим нашето внимание в детайлите на тези твърдения. Например, как бихме могли да съизмерваме принципно различни продукти. Аристотел от самото начало потвърждава, че това е невъзможно [Aristotle. 1894.

Ethica Nicomachea: 1133b.15]. Не сме в състояние в действителност да съизмерваме по стойност различни продукти, включени в процеса на размяна, но сме в състояние да сторим същото само дотолкова, доколкото правим това съобразно тяхната полезност, свързана с удовлетворяването на нуждите, които имат участниците в размяната [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133b.20] [4]. Тази полезност според Аристотел може да бъде определена на базата на въведено универсално средство за размяна, което за древните гърци би трябвало в същото време да представлява установена за всички уредба на общностния нравствен живот, или общностен обичай, *νόμιμα*, чието изражение в процеса на размяна ни е познато с термина “пари”. Общностният живот се подчинява на съизмерването на богатата, получени от разностранните дейности на членовете на дадено общество. Това съизмерване се осъществява според Аристотел по силата на общоприетия обичай в това общество, който именно разграничава какво би трябвало да бъде справедливо и добро. В същото време парите са външен израз на този обичай, служейки като средство за имерването на стойността на продуктите на човешките дейности, а последните безспорно трябва да отговарят на парадигмата за целевостта, подчинена на идеята за благото като постигнато човешко щастие в рамките на общностния човешки живот. Парите в случая играят важната роля на онова средство, с чиято помощ хората постигат в една ли друга степен реализацията на този евдемоничен етически идеал, доколкото те се явяват в ролята си на волеизявлението на онзи поръчител, който единствено според установените в рамките на човешката общност обичаи за разграничаването на мярата на справедливостта и добродетелността като осигуряващи

благоденствието на хората, съизмерва получените продукти от дейностите. По този начин сякаш можем да открием в подобна дефиниция за парите у Аристотел наличието на хармонизиране между обективно зададената нравственост като нравствеността на една човешка общност и субективно зададеното постигане на благо за един отделен човек посредством придържането към това, което му се предписва като негов морален дълг на член на подобна общност по един строго формален начин. Затова може би Аристотел ни казва, че всичко, произведено посредством дейностите в човешките общества, се измерва с пари [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133b.20] [5]. Парите правят съизмеримо по стойност всичко онова, което има стойност за удовлетворяването на нашите нужди на разумни същества, живеещи в общност, в която се разменят благата, произведени от различните по характер наши дейности, които са подчинени на стремежа към благо. Благо то преди всичко се дефинира като щастие на едно разумно същество, което винаги намира мярата между излишък и недостига на онези качества, които характеризират неговото поведение преди всичко като етическо, т.е. съобразено с главни общностни добродетели като справедливост и благоразумие.

Хегел е известен със своята етическа мисъл, която определя връзката между нравствеността и свободата като необходима връзка в най-висша степен в рамките на "Основи на философията на правото" [Hegel, 1981: 188 ff.]. Хегел преди всичко се е стремил винаги да докаже, че самата нравственост, *die Sittlichkeit*, най-вече е идеята за свободата, *die Idee der Freiheit*, като живата доброта, *als das lebendige Gute*, която се явява в качеството си на завършена реалност за самосъзнанието, разбирано като самосъзнание в областите на знанието

и волята. Нравственото битие за Хегел преди всичко трябва да бъде определено като основа, *Grundlage*, и движеща цел, *bewegenden Zweck*, когато мислим за природата на самосъзнанието, *zur Natur des Selbstbewusstseins*, и за един вече наличен, за него самото, свят, *zur vorhandenen Welt* [Hegel, 1981: 188 ff.].

Тук трябва да се направят някои уточнения. Първо, Хегел извежда на преден план в своето определение за нравственото единството на понятието за воля и нейното конкретно съществуване, което прави тази воля една партикуларна воля, *besondere Wille*. Волята, съществуваща като особена, конкретна воля, познава и съзнава различаването на редицата моменти, свързани със задаването на идеята за нравствеността като свобода в рамките на своето съществуване. Тези моменти сами за себе си представляват винаги тоталността на тази идея, а тя на свой ред придобива смисъл в рамките на този феноменологичен процес на своето моментно различаване от страна на конкретната особена воля, която е и конкретно и особено съзнание. В този феноменологичен процес идеята за нравствеността като свобода получава своето основание и устойчиво съдържание, доколкото според Хегел нравствеността като цяло е както обективна реалия спрямо особената конкретна воля, така и се явява в еднаква степен в качеството си на субективния момент на нейното различаване от страна на едно особено конкретно съзнание, което винаги има своето съществуване като зададено конкретно тук или там в даден момент, *Dasein* [Hegel, 1981: 188 ff.]. Второ, нравствеността като обективна реалност в същото време трябва същностно да се изпълни с едно веществено съдържание, свързано в етиката с абстрактното понятие за доброто, или благото в човешкия живот. Абстрактното

понятие за етически доброто получава трайна вещественост, когато се извежда посредством обективно нравственото. Тогава можем да говорим за конкретно доброто, мислено винаги през призмата на субекта, който се представя като тук дадените конкретни воля и съзнание относно доброто. Тогава сме в състояние да мислим и за субективността на нравственото битие, защото това битие получава своята крайна реализация за една конкретна особена воля в сферата на самосъзнаващия се като нравствен субект [Hegel, 1981: 188 ff.]. Трето, нравственото от друга страна се дефинира като системата от предписания, определени от идеята за нравствеността като свобода. Тези предписания ни предлагат като определена и идеята за разумността в нашия живот. Нравственото е свободата, т.е. волята, която е сама по себе си и сама за себе си обективна воля, а поради това и сфера на пълната необходимост да се ръководим от онези нравствени сили в нашия живот, които правят последния действителен в един нравствен смисъл, а не само в един чисто природен, който е доминиран единствено от силите на единичното, външното като принуда и чистия произвол в действията, подчинени на случайността, *Zufälligkeit*. Нравствените закони и институции надхвърлят по значение тясната сфера на субективно зададените “Мое” и “Желано”, доколкото те преди всичко трябва да представляват трайността и властта, които превръщат един произволен сбор от индивиди в общество, което има своите нравствени институции, ръководени от принципа на една справедливост, мислена като вечна, *als die ewige Gerechtigkeit*. Поради това според Хегел нравствеността се разгръща последователно именно в колективните форми на човешкия живот като семейството, гражданското общество и държавата, които в

крайна сметка трябва да изразяват тоталността на идеята за нравствеността като свобода, доколкото са изразители на едно по-висше понятие за нравствена автономност, *Selbständigkeit*, на субектите на нравствения живот в институционалния план на нравствената същност на нашия жизнен свят като подчинен на основните принципи, заложили в ръководните държавни институции [Hegel, G. W. F. 1981: 189 – 387]. Индивидите в обществото, разглеждани извън контекста на това определение на нравственото, са визирани от Хегел като намиращи се в едно суетно оживление на бушуващата игра [Hegel, G. W. F. 1981: 189] [6]. Тези индивиди според Хегел, разполагащи само с едно негативно определение за своята свобода, не са нищо повече освен индивиди, почиващи на чистата случайност и произвола на своите постъпки.

Българската етическа традиция със сигурност е била повлиявана от тези концепции на Аристотел и Хегел, които излагам тук интерпретативно. Това, което е важно за мен в случая, не е фактът за миналото на българската етическа традиция, което безспорно ни прави горди наследници, а нейното бъдеще. Можем ли да мислим една етика на бъдещето, която заимства от подобни концепции за етическия генезис на човешкото общество и ролята на индивидите в него? Историята ни е демонстрирала, че тези идеи на Аристотел и Хегел, които те излагат в рамките на своите етически формулировки за същността на благото и връзката между индивид и общност, се оказват влиятелни през дългите векове на развитието на политическата мисъл в западните общества. Дали те може да бъдат такива в неопределеното бъдеще? Трудно може да се даде отговор на подобен въпрос, но по всяка вероятност същите идеи ще продължат да

бъдат значими в рамките на дебатите за автономията на индивида и обществото в един чисто етически аспект. Важното в случая е това, че търсенето на подобни отговори може да бъде включено с пълно основание и в дневния ред на бъдещите български етици, като по този начин можем да видим и днес едни мержелеещи се очертания на хоризонтите на развитие на българската етика. Можем по всяка вероятност да се надяваме, че българската етическа традиция ще има смелостта да продължи да търси възможни отговори на актуалните и жизненоважни въпроси за благо и моралната автономия в едно справедливо общество.

БЕЛЕЖКИ

- [1] Aristot. Nic. Eth. 1108b.15. Ed. J. Bywater: Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.: ἔντε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσιν.
- [2]. Aristot. Nic. Eth. 1133b.15: τὸ δὴ νόμισμα ὥσπερ μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν ἰσάζει.
- [3]. Aristot. Nic. Eth. 1133b.15: οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὔσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὔτ' ἀλλαγῇ ἰσότητος μὴ οὔσης, οὔτ' ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας.
- [4]. Aristot. Nic. Eth. 1133b.20: πρὸς δὲ τὴν χρεῖαν ἐνδέχεται ἰκανῶς.
- [5]. Aristot. Nic. Eth. 1133b.20: ἐν δὴ τι δεῖ εἶναι, τοῦτο δ' ἐξ ὑποθέσεως: διὸ νόμισμα καλεῖται: τοῦτο γὰρ πάντα ποιεῖ σύμμετρα: μετρεῖται γὰρ πάντα νομίσματι.
- [6]. Ibid., S. 189, § 145, "gegen die das eitle Treiben der Individuen nur ein anwogendes Spiel bleibt".

ЛИТЕРАТУРА

Aristotle. 1894 . *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. 1981. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin: Akademie – Verlag.

МОЖЕ ЛИ ДА СЕ ГОВОРИ ЗА БЪЛГАРСКА ЕТИКА НА НАУЧНИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ?

АЛЕКСАНДРА ТРАЙКОВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

al.tra@abv.bg

IS ETHICS OF SCIENTIFIC RESEARCH A HOT TOPIC IN BULGARIAN ACADEMIA?

ALEKSANDRA TRAYKOVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The idea that scientists are influenced by values or social conditions when choosing which questions and tasks to prioritize is not a new or controversial one [Kuhn, 1962; Ross, 1996; Longino, 1990; Hacking, 1999; Kitcher, 2001]; neither is the idea that research agendas ought to be produced by means of interaction between researchers and the public in order to secure a reliable match between scientific goals and public expectations [Longino, 2001]. Some of the more recent literature on values in science even seems to suggest that public participation, rather than simply facilitating the development of effective policies, can also be expected to optimize decision-making procedures within the scientific community, e.g. by reconciling different values [Dietz, 2012] or by assisting researchers with agenda-setting [Iltis and Matthews, 2017]. The goal of the present article is to present a brief overview of Bulgarian thinkers' positions on these important matters, as well as to establish whether the latter have received sufficient theoretical attention.

Keywords: ethics, applied ethics, ethics of scientific research, philosophy of science, values

1. Въведение

Разбирането, че учените имплицитно се влияят от фактори като морални ценности или социален контекст, когато приоритизират

определени изследователски области или проекти, не е нито ново, нито особено неконвенционално [Kuhn, 1962; Ross, 1996; Longino, 1990; Hacking, 1999; Kitcher, 2001]. Същото важи и за схващането, че изследователските проекти трябва да бъдат планирани в контекста на съгласуване между учените и обществото, за да се осигури максимално препокриване между научни цели и обществени очаквания [Longino, 2001]. По-новата западна литература върху ролята на ценностите в науката оптимистично предполага, че участието на широката общественост не просто улеснява разработването на по-добри политики за финансиране и провеждане на научни изследвания, а дори оптимизира процесите по вземане на решения в самата научна общност, например посредством въвеждането и съчетаването на по-широк диапазон от епистемични и етически ценности [Dietz, 2012], или опростяването на избора на крайни цели за научните проекти [Itlis and Matthews, 2017].

Целта на моя текст е да покаже дали тези хипотези са приложими към действителността на българската наука, и също така да представи някои от най-значимите и интригуващи развития в българската етика на научните изследвания през последните няколко десетилетия. Ще бъдат разгледани идеите на български мислители като Станка Христова, Максим Лазаров, Людмила Иванчева, Христо Проданов, Васил Проданов, Даниела Сотирова и Силвия Минева. Крайният извод ще бъде, че макар и българските теоретици да поддържат сходни разбирания относно чисто прагматичните аспекти на научната методология, вижданията им спрямо етическите и политически аспекти на наукоправенето се отличават съществено от тези на западните им колеги в поне две отношения: 1] ролята, отдавана

на имплицитните ценности в научното мислене, и 2] отговора на питането дали произвеждането на адекватна и благонадеждна наука е колективна [т.е. обществена] морална отговорност.

2. Относно разделението между философия на науката от една страна и етика на науките и технологиите от друга

Въведението на статията на Людмила Иванчева за етиката като регулатор на развитието на науките и технологиите в политиката на Европейския Съюз посочва, че относително доскоро „научните изследвания, индустриалното приложение на научните достижения и политиката (са били) възприемани като напълно разделени и автономни сфери на дейност“, въпреки размитите граници, които ги характеризират понастоящем [Иванчева, 2017].

Кратка справка с проучванията на Science History Institute показва, че това доскоро все още актуално разделение не е било уникално само за територията на Европейския Съюз или конкретно за първата половина на двадесети век, а дълго време е важало за развитието на науката като цяло. [1] Може би в известна степен именно на него дължим и факта, че в западната академична литература до началото на седемдесетте години етиката и философията на науката толкова рядко се пресичат по въпросите на научната методология, освен в очевидни (но редки) изключения като теоретичната медицина. По този начин постепенно се налага неофициалното, но трудно за оборване становище, че теоретично-етическите и приложно-методологическите аспекти на науката са две строго обособени територии, в които да се изявяват специалисти с различна ориентация и различни цели, а не две преплетени и

взаимоосведомяващи се дисциплини с огромен потенциал за интеграция. На пръв поглед въпросното становище се ползва почти със статута на факт, що се отнася до българската етика на науката и технологиите, тъй като тя не изглежда често да засяга процедурите, включени в планирането, изготвянето или набелязването на цели на научните изследвания.

Някои от ключовите съвременни разработки в областта коригират този вакуум. Да речем разсъжденията на Станка Христова върху нанотехнологиите повдигат следните интересни въпроси: доколко е редно финансирането на скъпи високотехнологични начинания от джоба на данъкоплатеца при липса на каквито и да било действия от страна на правителството с цел информирането или изискването на съгласие от последния [Христова, 2008, стр. 221]; в какво се състои отговорността на онези, „от които зависи изследването и приложението на нанотехнологиите“, дали не е редно да бъде упражняван контрол върху тези развития от страна на „засегнатите и потърпевшите от това приложение“, както и по какъв начин би следвало те да бъдат подготвяни за упражняването на въпросния контрол [пак там, стр. 222].

Друг пример можем да открием у Максим Лазаров, чиито размишления върху иновационното поведение и връзката му с моралните ценности резултират в директното питане защо някои новаторски начинания намират пробив, „излаз към промяната“, докато други остават нереализирани [Лазаров, 1989, стр. 9]; пита се също така и кои са основните социални фактори, движещи потреблението в контекста на научно-техническата революция [пак там, стр. 26-36] и какви са социалнопсихичните ефекти от това потребление, особено що

се отнася до „установените стандарти на поведение и мислене“ [пак там, стр. 37-39]. В обясненията си на тези процеси Лазаров залага основно на интерпретации от марксистки характер, които отдават централни места на социално-технологическата диференциация на труда [2] и на образованието, но в неговия анализ е налице по-голям интерес към изследването на факторите, обуславящи общественото отношение към „съдбата на иновациите“ [пак там, стр. 11], отколкото към самите процедури на иновация и как самото им конструиране може да бъде ценностно натоварено, тоест да отстоява или отразява определени морални позиции.

Подобен интерес се долавя и във вече споменатата разработка на Станка Христова за нанотехнологиите, където централно място заема въпросът дали те ще се окажат „спасение“ или „проклятие“ за човечеството: дали ще допринесат към разрешаването на проблеми, които са измъчвали нашия вид и обществата ни в течение на много дълго време, или напротив, ще създадат „много нови, несъществуващи досега проблеми и [...] невиджани досега рискове“ [Христова, 2008, стр. 226]. Остатъкът от текста търси баланса, тоест етическите позиции, от които ползите и вредите поне да се урівновесят, ако е невъзможно да се „осигури доминация на ползите над вредите“ [пак там, стр. 226-228]. Предложените решения обаче са свързани почти изцяло с търсенето на съгласие от страна на обществото на основата на предварително изготвена консеквенциалистка или утилитаристка оценка на риска. Въпросът какви ценности (values) са залегнали в самата концепция на нанотехнологиите, или в самите научни процеси на проектиране, изработка и тестване на крайния продукт, остава незасегнат.

Сред българските научни работници определено съществува засилен интерес към социалните и етически ефекти, които се очаква да произведат високите технологии в обществото ни, особено по отношение на вече наболялата тема за неравенството. За пример могат да послужат съвсем скорошни статии на Людмила Иванчева, Даниела Сотирова и Христо Проданов, в които те анализират съответно етическото регулиране на технонауката като превенция срещу генерирането на социално неравенство от страна на последната [Иванчева, 2018], етиката на дигиталното неравенство и потенциала на дигиталното пространство да предостави „изравняване“ в смисъл на равни възможности [Сотирова, 2018], подчертаното неравенство в достъпа и подготовката да се използват технологии в по-общ план [Проданов, 2018], или видовете неравенства и несправедливости, на които можем да станем жертва в дигиталното пространство [Проданов, 2017].

Людмила Иванчева например успешно проблематизира потенциала на технологиите да доведат до неравенства на пазара на труда или да задълбочат така наречените „регионални неравенства“ [3] и неравенствата в здравеопазването [Иванчева, 2018, стр. 401, стр. 404-407], но не предлага решение на тези предизвикателства, нито се отклонява в посока разсъждения върху идеологическите, етически и социални влияния, които предзадават самите технологически „трендове“ [4] и имплицитно присъстват в тях на всеки един етап от създаването или прилагането им. Нейният фокус лежи основно върху поддържането на изконното човешко право на „равен достъп до блага и услуги“ [пак там, стр. 408], но не е отделено внимание на въпроса дали и как тази загриженост може да бъде привнесена на

концептуално равнище в самите процеси на разработване на нови технологии, за да може да фигурира сред основните им цели. Това, разбира се, не е проблем на самия текст, а илюстрира по-общата тенденция сред българските мислители успешно да се набелязват назреващи етически проблеми във връзка с развитието на науката и технологиите, но отговорността за тях, както и за намирането и прилагането на потенциални решения, да бъде присъждана на държавните апарати, обществото или политическата власт, вместо с нея да се захващат самите учени или професионални мислители, които именно са най-добре подготвени да изобличат евентуални недостатъци на предлаганите решения.

Безспорно този подход е повече от уместен там, където се касае отстояването на основни юридически и морални права – като например правото на достъп до възможности за развитие, блага или услуги. Ала що се отнася до предотвратяването на сериозни заплахи за междуличностните отношения, стила на общуване или традициите на едно общество, за каквито споменава например Максим Лазаров [Лазаров, 1989, стр. 38-39], е нужно да вникнем в самите детайли на научния процес; на научното мислене и имплицитно съдържащите се в него епистемични и етически ценности. Това е така, тъй като именно в тези най-начални етапи от зараждането на дадено научно откритие или разработването на дадена технология могат с най-голям успех да бъдат взети под внимание всякакви съображения относно нейните етически и социални аспекти. С други думи, отговорното и далновидно отношение към изработването на адекватна научна методология, както и към приобщаването на научната общност към ценностите на обществото в по-широк план, могат да ни улеснят в

борбата за един по-ефикасен и същевременно по-отзивчив и хуманен начин на „правене на наука“. Ето защо считам, че една добре осъществена интеграция на етиката на науките и технологиите от една страна и философията на науката от друга би била от огромна полза с оглед формирането на по-убедителни становища, които да бъдат взети под внимание от отговорните органи на властта и впоследствие приложени на практика.

Сравнително близка позиция е застъпена и в Девета лекция от цикъла лекции по етика на Недялка Видева, която обобщава ролята на приложните етици по следния начин: „(приложната етика) се опитва да регламентира и регулира онези области на човешката дейност, резултатите от които могат да имат фатални последствия за съществуването на отделния човек, на човешкия род като цяло или на живота изобщо. Като правило това са високо специализирани дейности, упражняването на които и вземането на решения в които предполага едно изключително високо равнище на компетентност, тоест може да се осъществи от малцина, но засяга много широк кръг от хора. Така приложната етика имплицира окупирането на определена властова позиция“ [Видева, 2005, стр. 190].

Действително размислите върху социално-етическите развития, които можем да очакваме да настъпят като следствие от интегрирането на даден тип технология в ежедневието ни, предполагат задълбочени познания не само в областта на конкретната технология, а и в тези на съответните институционални и властови апарати, на културните и нравствени особености на засегнатото общество, и така нататък. Нещо повече, способността за вземане на решения или за упражняване на влияние върху вземаните решения се

намира в почти пряка зависимост от вида позиция, която заема лицето, като най-лесно би могла да се разгърне от една властова позиция – неслучайно Видева уточнява, че приложно-етическите дебати предполагат „в една или друга степен преразпределение на власт“ [пак там].

Това преразпределение на власт обаче може да бъде почти изцяло избегнато, ако просто спрем да редуцираме ролята на учените до тази на „доставчици на морални казуси“ [пак там], а ролята на етиците – до тази на съдници. Научната дейност е обвързана с морално-социалната сфера в същата степен, в която и с професионалната, икономическата, политическата, индустриалната и така нататък. По същия начин, по който сме склонни да делегираме на лицата със специализирани познания отговорността за определени морално натоварени решения, сякаш „притежаването на специализирани знания води след себе си и по-високо равнище на морална компетентност“ [пак там], трябва да признаем способността – и дори да припишем задължението – на професионалните мислители да се осведомяват, да анализират и да оптимизират научните процеси, доколкото това е осъществимо.

Науката и технологиите не подлежат на пълна авторегулация поради прякото им влияние върху качеството на живот и устройството на обществото, тъй че за хуманитаристите и в частност за философите се отварят множество възможности да допринесат към максимално благоприятен развой. Те могат да постигнат това, като се заемат с размисли върху например следните въпроси: има ли добри и лоши начини на правене на наука; какво отличава едните от другите; може ли да се каже за едно научно изследване или експеримент, че е

проведен по „добър“ начин в морален план; от какви съображения трябва да се ръководи един научен екип или научен проект, за да бъде определен като морално „добър“; какъв тип цели обслужва „добрата наука“; има ли „добри“ и „лоши“ начини на оповестяване на резултатите или изводите от дадено научно изследване; кое прави една технология „добра“ или „лоша“, и други подобни.

Знание и морал са неизбежно преплетени в практиките на науката и технологиите, макар мнозина от нас да са склонни да привиждат знанието и науката като обективни и ценностно неутрални сфери на интелекта, където дилемите не съществуват, а мненията не се разделят. Работата на Васил Проданов също подчертава простата истина, че научният прогрес и технологичните развития в огромна степен се обуславят от менталитета на едно общество и от неговите ценности – втората индустриална революция в Запада и в Япония, например, „предполага силно развито корпоративистко и колективистко съзнание [...] (в съчетание с) протестантска спестовност и трудова етика“ [Проданов, 2007, стр. 138]. Една от причините е пряката зависимост на научния и технически прогрес от морални и психологически фактори като мотивацията, организираността, изпълнителността и дисциплината [пак там, стр. 148]. За извършването на профилирана дейност, с каквато се характеризират почти всички съвременни професии и особено висококвалифицираният труд, са необходими определени морални и психологически качества, улесняващи адаптирането към съответната трудова култура.

Също така самото възникване на една човешка дейност или професия вече е отражение на обществените нрави и ценности – на

онова, което мнозинството от нас смята за значимо и полезно. Без всякакво съмнение ценностно-нормативната сфера не само търпи влияние от страна на науките и технологиите – тя самата активно упражнява влияние върху тях, формирайки и в известен смисъл напътствайки тяхното развитие. Силвия Минева например проникателно отбелязва, че технологиите са „превърнати във фундаменти на икономизма, глобализма, прагматичния космополитизъм, консумизма“ [Минева, 2016, стр. 6], тоест на феномени и явления, разпознавани от съвременния човек като необходими и неизбежни елементи от развитието на нашия свят. От друга страна някои от новите технологии, например компютрите, очевидно са в състояние да проблематизират „фундаментални за човешкото самоопределяне, себевъзприятие и взаимодействие дейности и категории като труд и игра, общуване и познание, време и пространство, тяло и личност“ [Минева, 2017, стр. 7].

Тази привидна заплаха всъщност се явява мощен катализатор на обновени процеси по самоидентификация, и може успешно да ни послужи в подобен тип избори: да ни помогне да модифицираме човешкото и междуличностното по свое усмотрение, окончателно утвърждавайки наистина стойностното и същественото в тях. В подходящите ръце науките и технологиите се превръщат в инструмент за очовечаване, а не в оръжие срещу човечеството. За целта обаче е нужно обединение между философията на науката от една страна и етиката на науката и технологиите от друга.

3. Заключение.

Без по какъвто и да било начин да превръщаме препоръката в критика, редно е да окуражим българските научни работници в хуманитарните области да проявяват активен интерес към въпросите на научната методология, научния процес и научното мислене – да насочват своята креативност към това да оптимизират и обогатяват тези ключови области на човешкото познание. Навлизането на хуманитарния ум в структурирането и целевия подбор на научните изследвания и разработката на нови технологии не само не представлява никаква заплаха за тези мероприятия, а дори би могло да увеличи шансовете за техния успех, като същевременно им осигури необходимото равнище на социална ангажираност и етическа коректност. Време е да отхвърлим мита за науките и технологиите като ценностно неутрални области на човешката дейност, ако целим да подчиним резултатите им на човешкото добруване.

БЕЛЕЖКИ

[1] За повече информация виж тук:

<https://www.sciencehistory.org/distillations/magazine/drawing-the-line-between-science-and-politics>.

[2] Тоест на разпределението на труда.

[3] Дефинирани по следния начин: „местата, където се развива интензивно високотехнологична инфраструктура, получават възможност за по-висок икономически растеж и по-благоприятна среда за обитаване [включително като ниво на безопасност, качество и разнообразие на публичните услуги и развитост на развлекателната индустрия]...“ [Иванчева, 2018, стр. 401].

[4] Позволявам си да заема английската дума “trend” [направление, посока], тъй като според мен тя най-точно описва закономерността в потреблението на новите технологии, при която някои от тях мигновено се превръщат в обект на селективно отношение от страна на потребителя [тоест на повишено търсене и интерес], а други

остават незабелязани от мнозинството потенциални консуматори. За съвсем точна дефиниция на думата в английската ѝ употреба виж тук: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/trend>.

ЛИТЕРАТУРА

Видева, Н. [2005] Етическата теория на XX век – между универсализъм и контекстуализъм [опит за проясняване на същността на приложната етика]. В: *Девет лекции по история на етиката*. София, Кота, 188-206

Иванчева, Л. [2017] Етиката като основен регулатор на развитието на науката и технологиите в политиката на Европейския съюз. В: *Етически Изследвания*, [2]

Иванчева, Л. [2018] Технонаука и генериране на социални неравенства: етическото регулиране като метод за тяхното преодоляване. В: Маринова, Е., Мизов, М. [Съст.] *Морал и етика на равенството и неравенството в съвременното българско общество*. София, Авангард Прима, 397-409

Лазаров, М. [1989] *Ценности и социални иновации*. София, Наука и Изкуство

Минева, С. [2017] Прологомени към една философска киберантропология. В: *Киберекология*, [1]

Минева, С. [2016] Що е постмодерна етика? В: *Етически изследвания*, [1]

Проданов, В. [2007] Морални ценности и догонваща модернизация. Във: Видева, Н. [Съст.] *Траектории на етиката*. София, Университетско Издателство „Св. Климент Охридски“, 124-155

Проданов, Х. [2017] Дигитални неравенства и справедливост. В: Маринова, Е., Мизов, М. [Съст.] *Морал и етика на справедливостта в съвременното общество*. София, Авангард Прима, 63-79

Проданов, Х. [2018] Технологии, равенство и неравенство. В: Маринова, Е., Мизов, М. [Съст.] *Морал и етика на равенството и неравенството в съвременното българско общество*. София, Авангард Прима, 410-423

Сотирова, Д. [2018] Етика на дигиталното равенство. В: Маринова, Е., Мизов, М. [Съст.] *Морал и етика на равенството и неравенството в съвременното българско общество*. София, Авангард Прима, 383-396

Христова, С. [2008] Етиката в страната на наночудесата. В: *Етика и социален риск [Етически студии]*, София, Фабер, 219-242

Hacking, I. [1999] *The social construction of what?* Harvard University Press

Iltis, A. S. et Matthews, K. R. [2017] NTD policy priorities: Science, values, and agenda setting. In: *PLOS Medicine*, [5]

Kitcher, P. [2001] *Science, Truth, and Democracy [Oxford Studies in the Philosophy of Science]*. Oxford University Press

Kuhn, T. [1962] *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press

Longino, H. [2001] *The Fate of Knowledge*. Princeton University Press

Интернет страници:

cyberecology-bg.com, [Посетен 31.10.2018]

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/trend>, [Посетен 31.10.2018]

<https://www.sciencehistory.org/distillations/magazine/drawing-the-line-between-science-and-politics>, [Посетен 31.10.2018]

ОТ НОРМАТИВНАТА ЕТИКА КЪМ ЕТИКАТА НА САМОСЪЗДАВАНЕТО. „ЖИВАТА ЕТИКА“ КАТО ЕТИКА НА БЪДЕЩЕТО

ИЛИЯНА ЕРМОЛИНА

СУ „Св. Климент Охридски“

Iliyana.ermolina@abv.bg

FROM NORMATIVE ETHICS TO ETHICS OF SELF- CREATION. “LIVING ETHICS” AS AN ETHICS OF FUTURE

ILIYANA ERMOLINA

SU “St. Kliment Ohridski”

Abstract

The basic accent in the article is searching new aspects in moral consciousness, based on new evolution phase in human development. The reasoning is on the necessity of transition from normative ethics to self-creating ethics of the individual artistic work and the personal effort. At about the same time there aren't neglect the clear realized axiological priorities, without no one practical moral system is able to function in nowadays. On the other important point of view in the article is the moral basics investigation of physiologists point of view and the other exact sciences, discover microcosms' functions.

Key words: *Living Ethics*, psychic energy, self-creation, consciousness, will, noosphere, psycho-physiology

*„Нека хората да мислят по пътя на истинската наука. Ако
сърцето още не може да каже къде е истината, то
научните изводи ще помогнат на човечеството
да се приближи към пътищата Надземни” [Надземното, 1992: 828]*

Традиционната етика разглежда и оценява конкретната постъпка и неповторима частна ситуация през призмата на *универсалното правило и общозначимата норма*. За разлика от нея, съвременната философия артикулира моралното поведение не в зависимост от външно зададена норма, а в качеството си на индивидуална творческа работа на самата личност. М. Фуко говори за «конституиране на себе си в качеството си на творец на собствения си живот» [Фуко, 1993]. В *Живата етика* също се посочва: «Единствено чрез оздравяване на вътрешния живот могат да се издигнат обществените проявления... нравът няма да се измени без въздействието на целия вътрешен живот» [Надземното, 1992: 548]. Единствено *вътрешните подбуди* и мисълта оформят магнитното поле на човека, привличащо или отблъскващо различните възможности. „Външната“ етика или религия, ограничаваща се със зададени отвън условности, не допринася положителен резултат.

Редица съвременни учени разсъждават върху прехода от «*етиката на кодекса*», предполагаща подвеждане на уникална ситуация под общото и следователно често несъответстващо ѝ правило, към етика на самосъздаването, «*етика на творчеството*» [Можейко], основана на индивидуалното творческо усилие на човешкото съзнание и ориентирана към изработване на специфичен сценарий на морално поведение за всеки конкретен случай, защото пътищата за усъвършенстване на всеки отделен човек са индивидуални и неповторими: „Всяка птица има своя песен. Може да убиеш такъв певец, но не можеш да го заставиш да се изразява с чужд на него звук... Много тъжно е да се види как хората насилват чуждата

воля, но още по-печално е, когато това се случва около учението за доброто.” [Надземното, 1992: 466]

Нещо повече «доброто на нисшия план може да се окаже зло на висшия и обратно. Оттук идва и относителността на всички понятия в проявения свят» [Рерих, 1999: 422-25]. Между доброто и злото «границите са толкова криволичеши, че не се поддават на земно измерение» [Сърце, 1992: 134]. Тази представа за етическите категории добро и зло е свързана с концепцията на Живата етика, че «съществува *Единна Абсолютна Трансцендентална Реалност*, нейният *двойствен* Аспект в обусловената Вселена и илюзорността или относителността на всичко проявено» (*там*). В Абсолюта (съдържащ потенциала на всичко съществуващо) или в Света на Висшата Реалност или Битие злото, като такова, не съществува. Не така е в проявения свят, който е следствие от диференциацията. Тук всички противоположни полярности – светлина и тъмнина, дух и материя, *добро и зло* и т.н. са явни. «Тези противодействащи сили или двойки противоположности приемат в нашето съзнание една или друга окраска или качество, т.е. се превръщат в добро или зло. На всеки проявен план степента на злото и доброто се оценяват според съзнанието на човека и според степента на неговото развитие» [Рерих, 1999: 422-25]. Доказателство за това е, че «злите ненавиждат Доброто; за тях то ще бъде и жестоко, и несправедливо. Злото не признава Доброто» [АУМ, 1992: 509].

Следователно понятията *добро и зло*, като оценяващи категории, са свързани и зависят именно от човешкото познание, от нивото на развитие на *човешкото съзнание*. Разширяването на съзнанието обаче не е механичното познание. Процесът по

разширяване на съзнанието няма как да започне, ако се затвори възможността за *висше познание* с помощта на психичната енергия. Затова науката без *психичната енергия* е нещо безжизнено. „В бъдещето всички достижения на науките ще са свързани с психичната енергия” [Надземното, 1992: 514].

Човек се намира в непрекъсната борба между нисшето и висшето си начало, между смъртната личност и безсмъртната си индивидуалност. *Свободната воля* е тази, която го тласка по един или по друг път, по пътя на доброто или злото, като резултатът от този избор зависи от развитостта на съзнанието, в което се съхранява натрупания опит от сегашното и от предишните въплъщения на конкретната индивидуалност. Съвременните философи често представят човека наистина като *мислещо същество*, но без минало и бъдеще, изолирано от Вселената и откъснато от реалния космически живот. Но „не може да се говори за закона на *нравствеността*, ако причината и следствието не представляват непрекъсната връзка. Хората не могат да се усъвършенстват, ако не осъзнават отговорността за своята свободна воля.” [Надземното, 1992: 797]

Колкото по-разширено е съзнанието, колкото по-осъзната е реалността на Космоса, колкото по-развито е чувствознанието и човешкия апарат (в съвкупност от всичките му енергийни тела), толкова по-близо ще бъде човек да *Истината*, когато нейната светлината, озарявайки го, му даде увереност и фундаментално осмисляне на човешкото съществуване. Твърдението за относителността на Истината е неправомерно. «Истината е написана в Безпределността, но всеки ден тя ще открие нов йероглиф от своята вечност» [Братство, 1992: 283].

Етиката на забраните, *нормативната етика*, очевидно не води до положителни социокултурни последици. В този смисъл търсенето на нови форми на *нравствено съзнание* става все по-актуално, защото човечеството се намира на съвършено *нов еволюционен етап* от своето развитие. В тези нови условия на съвременната култура във фокуса на вниманието се оказват 14-те тома на етико-философската система *Жива етика*, създадена през 20-те години на XX в. Акцентирайки на *вътрешното духовно самотворчество* на личността, в същото време тя обосновава и ролята на непреходните общочовешки ценности, които, интериоризирани от индивидуалното съзнание, стават основа за неговата творческа работа по усъвършенстване на вътрешния му духовен свят. Нещо повече, този индивидуален съзнателен стремеж към съвършенство, проявен в активно творческо духовно усилие е в основата на еволюцията на Космоса, на издигането към все по-съвършени форми на битието и съзнанието: «трансформацията на духа може да напегне всичко, което подлежи на еволюционен напредък» [Безпределност, 1992b: 386]. Според тази концепция човекът има активно творческо участие в космическия процес, но само «когато човечеството се научи да разбира Космическото единство, тогава ще се утвърди космическото строителство. Главната задача пред човечеството е да съедини материалния свят с духовния» [Безпределност, 1992b: 360]. Авторите на Живата етика твърдят, че притиснат в ъгъла от *технокрацията*, пред човека ще остане единствено възможността да се заслуша в радостите на Финия свят. И прогнозира, «че ако хората преодолеят катастрофата, ще се обърнат към изтънчване на живота. Тогава ще настъпи времето на сближаване на двата свята» [Надземното, 1992: 366].

В действителност обаче няма неизбежно, има възможно и тази голяма роля на човека като космически творец е представена само като възможност, която може да бъде реализирана, но може да бъде отхвърлена и пропусната, защото човекът е надарен със **свободна воля**, а животът постоянно трябва да се завоюва от всеки, осъзнаващ собствената си космичност. Тук трябва да се посочи разликата между свободната воля и *своеволието*. Човекът е космическа същност, микрокосмос, в който се отразяват принципите на Макрокосмоса, следователно неговата «свободната воля действа по закона на космическия ритъм. Тя е начало на доброто, но своеволието ще бъде враждебно на хармонията... Невежеството е майка на своеволието....колко прекрасен е пътят на свободната воля, когато човекът в световния океан бъде строител на Бъдещето» [Надземното, 1992: 899].

Свободата е *висша дисциплина*, която противодейства на *хаоса*. Мнимите свободни обаче са оплетени в мрежата на всякакви предразсъдъци и навици, които потискат свободната им воля и я лишават от фини възприятия, отдалечавайки ги от финия космически ритъм. И е нелепа борбата на окования затворник за свободата на човечеството. От друга страна, реализирайки духовните си стремежи, човек се превръща не само в *космически сътрудник*, но и в творец на собствената си съдба: «Хората сами определят своето космическо предназначение. Твърдението, че то зависи единствено от хода на еволюцията, превръща човека в играчка на съдбата» [Безпределност, 1992а: 86].

Следователно основна в концепцията на Живата етика е идеята за *самотворчество*, самосъздаването, за стремежа към постоянно

духовно усъвършенстване. Този процес може да се осъществи само чрез *самостоятелно усилие* на личността, която чрез свободната си воля да направи съзнанието си предмет на собствената си духовно - творческа работа, основана на дълбокото различаване на нюансите на мотивация за всяко действие или мисъл. Даденият подход ясно разграничава Живата етика от номотетичната нормативна етика или дедуктивната етика на кодекса: «Ние можем да посочим направлението. Можем да зовем към полет. Можем да утвърдим труда. Можем да покажем светлината, но пътищата и способите не трябва да бъдат робство» [Знаците на Агни-йога, 1992: 468]. «Свободата на убежденията е първото правило на всяко истинско Учение...По тази причина това, което е близко на нашето сърце, е и нашата настояща степен. Ще дойде време и духът ни ще посочи следващата» [Рерих, 1992а: 24] Безспорно нравствеността у човека трябва да се пробужда, но без наблюдаване и съобразяване с индивидуалните особености на всеки, тази задача е трудна и невъзможна, защото всеки се заблуждава посвоему и в основата на това стоят дълбоки причини. Болката на всеки е лична и трябва специално лечение.

Как обаче да бъде *обосновано* значението на *духовното усъвършенстване*, така че човекът да бъде мотивиран да променя себе си в положителен аспект и по този начин да съдейства за преодоляване и на социалните, политически, екологични проблеми на съвременieto, които са следствия от общата криза на бездуховност. Ние се придържаме към мнението, застъпено в Живата етика, че ефективен подход, съобразен с усиленото развитие на интелекта в

съвременната епоха, е да се аргументира нуждата от духовно усъвършенстване, използвайки именно *интелектуални* доводи:

„Лицемерите, лукавците се размножават, защото нямат представа за Надземното. Те не разбират, че лъжейки, лъжат преди всичко себе си. Трябва да се обърнем към физиологията, за да може така наречената добродетел да се основава на научни основи. Не трябва животът да се основава на отвлечеността. Настъпва епоха, когато даже най-високите понятия трябва да бъдат обосновани научно... Трябва да се приветства, ако учените изследват основите на нравствеността от гледна точка на физиологията и другите науки, разкриващи функциите на микрокосмоса. Така накрая човек ще помисли за истинските основи на държавата.”[Надземното, 1992: 698]

„Биологията и етиката са неразривни... Биологията не може да бъде суха наука за живота, тя включва в себе си и разбиране на психичния живот. [Надземното, 1992: 662]

Тук е мястото да се отбележи, че съвременната наука е напреднала неимоверно в тази област. *Психофизиологията, биоетиката* заемат своето заслужено място сред академичните дисциплини, но техните основи трябва постоянно да се разширяват. Науката трябва по - широко да освети *същността на човека*, като погледне и от другата страна на земното съществуване, защото човекът е *съединителното звено* между световите.

Подобно твърдение за ролята на науката в преобразяването на човешкото съзнание защитава и *Е. Егорова*, която пише: “За осъзнаването на реалността на действието на *духовните сили* е необходимо използване на научен подход за изучаване на причините за явленията на живота, а това осъзнаване се осъществява чрез

формирането на нов научен мироглед. Ще добавим, че ролята на науката в преобразяването на човешкото съзнание в наши дни може да бъде особено голяма, доколкото само научно обоснованото разбиране на висшите съставки в човека и в живата природа е способно да противостои на вълната на фанатизма, невежеството, суеверието и другите уродливи създания на ограниченото съзнание”. [Егорова, 1999: 61]

Какво обаче представлява **духовността**? Според индийския философ и изследовател на съзнанието *Шри Ауробиндо* духовността не е интелектуалност, не е идеализъм, не е религиозност, вяра или емоционален подем и устремление. Духовността се свързва с пробуждане на вътрешната реалност на нашето същество, свързване с висшата действителност, иманентна и на Космоса и на нас самите. В резултат на този контакт се преобразява цялата ни същност, превръщайки ни в нов човек, нова личност, нова природа. Духовността не е и насочване на ума към етиката, не е и регулиране на поведението от морални предписания. В същото време всичко това представлява голяма ценност за менталното съзнание, съответно за духовната еволюция и играе огромна роля като подготвителен етап за изчистване и дисциплиниране на човешката природа. Нещо повече, нравствеността се явява неразделна и неотменима част от истинското познание. Нравственото развитие се явява път към свръхсетивния опит на човека, който, усъвършенствайки своята енергетика, придобива възможността да се докосва и да опознава други измерения и да получава информация от тях.

Най-близо до научно разбиране е определянето на **духовността** като всеначална, космическа енергия – **психичната енергия**:

«Психичната енергия е Духът Свят. Психичната енергия е любов и устремление. Психичната енергия е синтез от всички нервни излъчвания. Психичната енергия е великият Аум. Затова изработването в себе си на постоянен, с нищо несломим стремеж към усъвършенстване, към Светлината във всичките ѝ проявления ще бъде и развитието на тази жизнедавателна енергия» [Сокровенное знание Агни йоги, 2008: 258].

Съвременната наука и естествознание потвърждават теорията, че човекът е сложноорганизирано уплътнение на Всеначалната психична енергия или Пространствения огън, която е в основата на Космоса и пронизва всичките му измерения. [Девис, 1989] Между тази всеначална енергия на пространството и човека се осъществява постоянно взаимодействие, където в качеството си на посредник се явява **мисълта**. Учените откриха, че всяка мисъл се отлага на стените на каналите на *нервната система*, асимилира се от биохимичните структури на нервите. И в зависимост от качеството си носи благо или гибел.

„Човек се явява вместилище на всичко съществуващо. И той може да предизвика в себе си от наченки на всички болести до висши трансцендентални възможности. По силата на допускането той може да предизвика всяка болест, но може и естествено да се приобщи към Висшите сили.”[Надземното, 1992: 554]. По такъв начин *моралните учения получават съвсем неочаквана биологична основа*. Така се потвърждава значението на психичната енергия и актуалността на Живата етика, а духовните проявления се оказват измерими и подлежащи на изучаване. В този контекст *основна роля на науката* е да открива и разпространява научни факти, които да потвърждават жизнената необходимост от следване на нравствените ценности и да

аргументира важната роля на духовността. Всъщност това вече се случва, с което се потвърждава прогнозата на авторите на Живата етика, че «съвременната църква ни е отклонила от Висшия свят, но съвременната наука ще ни приближи към Него». «Нека всеки мисли научно, тогава той ще разбере законите на нравствеността. Мислителят (*Платон*, –И.Е.) предупреждавал: «Докато не придобиете знания, дотогава ще бъдете в безнравственост» [*Надземното*, 1992: 350].

Днес науката е напреднала много в измерването и изследването на **мисълта**, наситена с психична енергия. Проблемът е, че научните открития и постижения много бавно се внедряват в училищните програми и съответно в живота. Рефренът «да научим децата да мислят» се повтаря многократно, но в съдържанието му се влага единствено разбирането да мислят логично, но не и естетично. От изключително значение е обаче да се осъзнае и утвърди **превръщането на мисълта във вещество**, защото мисълта твори битието. *Платон* е твърдял, че мислите управляват света. Всеки миг човек или твори, или разрушава с мисълта си, защото възможностите на психическия апарат се измерват с космическите. Научният подход към психиката улеснява и преобразява цялото битие. „Всяка мисъл запечатва мислен образ, такова творение ще бъде нерушимо и трябва да се осъзнае отговорността за творението... Даже мимолетното чувство ще начертае неизтриваем йероглиф.” [*Надземното*, 1992: 714]

Още *Вернадски*, а и други представители на световната наука изказват предположения за това, че нашата планета е заобиколена от особено *енергоинформационно поле* или слой, наречен *Ноосфера* или сфера на разума, която съхранява всички научни и културни

постижения на човечеството. Говорейки за огромната творческа сила на човешкия разум, в Живата етика се предупреждава, че психичната *енергия на социума* влияе върху природните стихии и върху физическото и психическо състояние на човечеството пропорционално на моралното съдържание на мислите и чувствата му. Подобен възглед споделя днес и известният руски геофизик *Игор Яницки* в книгата си „*Физика и религия*” [Яницкий, 1998].

Радиовълни, магнитни бури, психически бури, космически токове, мълниеносни спирали от мисли и звуци, създадени от човека, обгръщат като купол (благодатен или гибелен) Земята. Цялата атмосфера вибрира и мощната химическа лаборатория въздейства на всичко живо. Вкарвайки често отрова в космическата тъкан, човекът после недоумява защо страда. Лекомисленият отдавна е забравил за своите отровни пратки, но те не са го забравили и се привличат към него. „Хората усилват с действията и мислите си пространствените химизми, но химизмът като бумеранг поразява създалия го, така се създава опасна епидемия.” [Надземното, 1992: 530] Човекът е обкръжен от химически и други мощни въздействия, но както мерките, които взима в бита си, за да се радва на чист въздух, така е редно да помисли как да настрои организма си, за да привлече „чисти” енергии в обкръжението си. Върху механизмите на *озарението* и вдъхновението е работила и акад. *Н. Бехтерева*, постигайки удивителни резултати. Хаотичните токове, породени от недисциплинирана воля, правят хармонията труднодостижима и пораждат психически епидемии. Изход обаче има, защото човекът се намира във *вечно движение* и постоянно преобразяване. Научната апаратура днес може да измери промяната на вибрациите му и на

цялата му *нервна* система, работата на *жлезите* му (двете имат пряко отношение към надземния свят и към психичната енергия) във всеки един момент.

Понятието *психична енергия* съществува в трудовете на известни учени, но ние ще се спрем на предложеното в Живата етика, като едно от най-съдържателните и вместиращи. За съвременния психолог, който се е сблъсквал с проблемите в ортодоксалната *психологическа наука* и нейните базови парадокси, концепцията на Живата етика за всеначалната психична енергия ще представлява особен интерес, защото психологията е призвана да изучава *съкровениите сили* на човека. „Психологията като наука трябва да бъде реална като биологията и да дава сведения за Надземния свят. Голяма грешка е, че психологията е представена като нещо отвлечено, тя е продължение на физиологията; така трябва да се опознават всички стадии на Природата... Може ли да се разсъждава за психология, ако не знаем свойствата на психичната енергия? Също така трябва и напълно да се усвои реалността на Надземния свят.” [Надземното, 1992: 745]. Всъщност неприложните научни изследвания днес потвърждават *надземния свят*, който „не е само сфера, но и състояние на съзнанието” [Надземното, 1992: 697] и „който е преди всичко светът на мисълта” [Надземното, 1992: 642]. Въздействията на Надземното се наблюдават във всички прояви на живота.

Психичната енергия, според авторите на Живата етика, е *единната всеначална енергия*, пронизваща мирозданието и всички сфери на битието, от която е възникнало всичко съществуващо. Именно тя прави материята духовна и посредством нея човек се реализира като духовна същност. Включвайки всички останали

енергии, които се явяват нейни диференциации, тя е безпределна в разнообразието си от качества и проявления. Двойствена в своя аспект, като всичко съществуващо, може да служи за добро, но и за зло. Всичко зависи от духовното развитие на човека. Асимилирайки тази енергия от заобикалящия свят, трансформирайки я в съответствие с насоката на мислите, чувствата и постъпките си, човек излъчва преработената от него енергия в пространството, участвайки по този начин в **космически енергообмен**. Това трансформиране на психична енергия от човека, имайки отношение към **еволюцията на битието**, превръща правилното ѝ развитие във важен *морален проблем*. «Признаването на психичната енергия ще отбележи встъпването на човечеството в нова ера на велики открития, които ще утвърдят и така необходимата преоценка на ценностите.» [Рерих, 1992b: 242]

Особен подход на Живата етика е, че не декретира кое е добро и кое зло, а сваля нравствените норми от сферата на *абстрактните* понятия, за да ги посочи като полза или вреда за самия човек. *Медицината* напредна и разбра в лицето на най-авангардните си учени, че жизнеспособността на човешкия организъм, неговият имунитет се определя преди всичко от равнището на развитие на психичната му енергия. Духовността и хармоничната емоционално - мисловна настройка генерират в биополето на човека положителна психична енергия и се превръщат в главен фактор за поддържане на физическото и психическото му равновесие. *Науката* разбра, че кръвоносните съдове могат да се свиват под влияние на чисто психически преживявания, че гневът, ревността, завистта, обидата предизвикват постоянни нарушения на кръвообращението, които с течение на времето се натрупват и създават силни изменения в

организма, водещи до болест и смърт. Фотографирайки мислите на благожелателството и зложелателството медицината направи съответните изводи в полза на първото и посочи целебната сила на доброто намерение върху нервната система. Науката установи и вредния химизъм, породен от унинието и завистта, при което се забелязва частична парализа на някои нервни центрове. Науката откри присъствието на отрова в човешкия организъм, породена от гнева и раздразнението, също така от страха и съмнението (като трябва да се направи разлика му съмнение и разпознаване, съмнението е вследствие на страх). Изследователите разбраха, че решаващата роля за биохимичния състав на слюнката, която е огледало психофизиологичното състояние на организма, огледало на неговите болести, са именно психоемоционалните фактори. Науката разбра, че дейността на болните нерви е рефлекс от разстройство на съзнанието или разстройство на психичната му енергия. Всъщност значението на нервната система е огромно, защото именно „тя се явява посредник с Надземната област” [Надземното, 1992: 531]

Следователно, щом *мисълта* може да лекува, да поразява, да въздейства, независимо от разстоянието, при съответна синхронизация на вибрациите да служи и като способ за комуникация, ролята ѝ в *нравствен и практичен* аспект е много важна. Извисявайки се в помислите си, човек прави благодеяние на себе си и на другите. А това е силен мотив за нравствено усъвършенстване.

ЛИТЕРАТУРА

АУМ. 1992 Агни Йога. Изд. РДЦ., М.

Безпределност, ч 1, 1992а. Агни Йога. Изд. РДЦ., М.

Безпределност, ч. 2, 1992b. Агни Йога. Изд. РДЦ., М.

Братство. 1992. Агни Йога. Изд. РДЦ., М.

Григорьев И. *Об отложениях психической энергии.* В поисках биохимического основания. От: <http://www.icr.su>

Девис П. 1989. *Суперсила. Поиски единой теории природы.* М. Мир.

Егорова Е. 2000. *Электромагнитные поля и жизнь.* Дельфис.1999.№4.2000, №1.

Знайте на Агни йога. 1992. Агни Йога. Изд. РДЦ, М.

Можейко М.А. *От „этики кодекса” к „этике творчества”:* трансформация нравственного сознания в современной культуре, от: <http://www.icr.su>

Надземного. Агни Йога. 1992. Изд. Рус. дух. центр, М.

Фуко М. 1993. *История на сексуалността.* Т. 1, 2. Изд. ЕА –Плевен.

Рерих, Е. 1992а. *Письма.* Т.1, Минск.

Рерих.Е. 1992b. *Письма.* Т.2. Минск.

Рерих Е. 1999. *Письма* в 9 т. Т2., М., МЦР.

Сърце. 1992. Агни Йога, Изд. РДЦ., М.

Сокровенное знание Агни йоги, 2008, М.

Яницкий И. 1998. *Физика и религия.* Рекомендации по уменьшению уровня потерь в масштабах цивилизации. М. Изд. Агар.

Stevenson I. 1992 *Where Reincarnation and Biology Intersect.*

ЕТИКАТА И „СПОРЪТ НА ФАКУЛТЕТИТЕ” В БЪЛГАРИЯ ОТ

ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XX ВЕК

НИНА ДИМИТРОВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

ninaidimitrova@abv.bg

ETHICS AND THE “CONFLICT OF FACULTIES” IN BULGARIA FROM THE FIRST HALF OF THE XX CENTURY

NINA DIMITROVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The article discusses two different standpoints towards ethics – the principles of autonomy and of theonomy manifested in Bulgaria from the first half of the 20th century. This “conflict of the faculties” was between philosophers and theologians. The motive behind Dimitar Michalchev’s assertion of autonomous ethics was the strong difference between the Ethics of the New Testament and the morality of the ordinary Christians. The debate demonstrated the unsolved antinomy with the theologians who approached the problem from another angle.

Keywords: autonomous and theonomous Ethics, interwar Bulgaria, Dimitar Michalchev, Gancho Pashev, Ivan Panchovsky

В българската философска култура от първата половина на XX век етическата проблематика в повечето случаи бива „прикрепяна“ към друга и играе обслужваща спрямо нея роля. Такъв е случаят с психологията – масовите изследвания в областта на социалната и

народопсихологията (определянето на *моралния облик на българина*) става важна характеристика на междувоенния период); такъв е случаят и с антропологията. Въпреки че немалка част от завършилите с докторат в чужбина (предимно в Германия) са посветили своите усилия на теми от областта на етиката [вж. Латев, 2005; Данкова, 2005]; въпреки благоприятното обстоятелство, че първият професионален философ у нас – Иван Георгов, смята етиката за сърцевината на философстването, а от неговия университетски курс се ползват поколения наред студенти [1], все пак теоретичните изследвания на централни етически категории [2] заемат твърде скромно място – констатация, направена спрямо собствения мащаб на българската философска култура от това време. Във връзка например с такова природно явление – земетресението, подтикнало навремето Лайбниц да обяснява едновременното съществуване на всеблагия Бог и злото в света, Андрей Стоянов изтъква значението, което би имал философският поглед към злото – като поглед „отвисоко“, отключващ разбирането на универсалната човешка природа и уталожващ екзистенциалната болка, и се пита защо именно такива важни жизнени теми не намират у нас философско осветление [вж. Стоянов, 1928]. Във философската култура на България – именно във философската, доколкото последващата оценка не е валидна за сферата на богословието, липсват значими теоретични разработки върху доброто, злото, състраданието, смисъла на живота, и т.н. Но кое е важното за изграждащата се наша философска култура, кое определя облика ѝ? Интересно е да видим как Димитър Михалчев, безспорно доминантна личност в тази култура, дефинира това мимоходом. Укорявайки колегата си Иван Георгов, че не дава собствен отговор и разработка на

преподаваните от него философски теми, в юбилейното си слово за него (макар тъкмо там да не е мястото за подобни упори) той ясно посочва кои са „големите въпроси на философската наука“: съществува ли материална действителност независимо от човешкото съзнание и какво представлява тя?; какво е мястото на първичните и вторичните качества на нещата в областта на това, което е действително?; познаваме ли нещата непосредно, или винаги с помощта на някакви „образи“?; какво представляват те, къде се намират и как възникват?; съществува ли съзнанието безотносително към телесното или ако не, в каква особена връзка стои то с материалната действителност? Предхожда ли я, съпровожда ли я, или е само нейна рожба?; е ли общото само резултат на нашия дух или съществува някакси като съставка на действителността?; какво е мястото на пространството и на времето в света? [вж. Михалчев, 1932: 7]. С една дума – онтологията и теорията на познанието са областите, които най-вече заслужават да бъдат разработвани и осмисляни тогава у нас. Въпреки това, в качеството ѝ на *практическа философия*, етиката също привлича интереса на българския философ и именно той представлява едната страна във водения между философията и богословието у нас дебат, предмет на следващите размишления.

Дебатът е по основен за етиката въпрос – за нейната автономност или теономност. (Моменти от този дебат са споменати в статията на Костадин Нушев [вж. Нушев, 2013]. Пръв сериозността на дилемата религиозна или автономна нравственост поставя Кръстьо Кръстев, който в своята *уводна лекция към изучаването на етическия проблем*, озаглавена „Живот за нравствен идеал“ (публикувана през 1902 г.), обособява два типа нравственост – традиционна (религиозна)

и автономна (философска). Последната, получаваща своята санкция от индивидуалното съзнание на философски мислещия ум, не се основава на непогрешими авторитети, а признава правото на самоопределение за всеки индивид. Това не е моралът на „немислещата“ част от човечеството, това е моралът на свободния човек, твърди Кръстев. Философският фундамент на нравствения живот се състои в следното: „нравствеността е ценна за нас именно затова, защото е създание на човешкия дух, а не е неизбежен, общ за всичко живущи природен закон; именно затова, защото индивидуумът притежава абсолютна свобода да се разпорежда със себе си и може, във всеки отделен случай, чрез акт на волята, да избере между два или повече физически еднакво възможни, но етически противоположни начини на действие“ [Кръстев, 1902: 188]. Философът не обяснява как е възможна общовалидността на морала; той се задоволява тук с категорично изразеното предпочитание към автономността на нравственото действие пред това на религиозно мотивираното – като подчинено на авторитети и следователно, несвободно.

Като автономна етиката е схващана и от Иван Георгов. Голямата дилема, пред която в историята е била изправяна етиката, пояснява той, е дали мотивите на нашата морална дейност лежат или у нас, в нашите лични действия, или въвн от нашата личност. Поставяйки въпроса за намирането на такива здрави основи, т.е. „онова последно добро, което би трябвало да прогласим за основа на всяка морална постъпка, за основа на нашия морален живот“, Георгов отхвърля както религията в ролята ѝ на „подпорка“ на морала: „Не може ли да ни даде такава основа например религията, проблемите на която често се преплитат с етическите проблеми? Не, религията не може да даде

научна опора, защото тя сама се бори за своето съществуване, защото сама тя се бори с науката“ [Георгов, 2012: 190 – 191].

В обобщение Георгов заявява, че основният проблем на етиката – а именно да определи коя да бъде целта на нашите действия, както и какъв да бъде критерият, по който да ги оценим откъм нравствената им страна, е твърде сложен и по него не може да бъде постигнат консенсус. Воден от мотива за установяване на абсолютната санкция на моралните постъпки, той е достатъчно честен да признае, че търсенето му в сферите на самото етическо – за запазването на неговата автономия, предизвиква съществени трудности. Или, ако представим накратко основните схващания на първия наш професионален етик, то той пледира за автономията на етическата сфера, без да отстъпва от желанието за общовалидност и общозадължителност – т.е. за абсолютност, а не относителност на моралните изисквания.

Провокиран от книгата на К. Кауцки „Етиката и материалистическото разбиране на историята“, през 1906 г. на страниците на списание „Мисъл“ своето мнение по въпроса за същността на етиката като наука изразява и Димитър Михалчев. В центъра на неговото внимание е проблемът за моралния релативизъм, за невъзможността на етиката като нормативна наука, както и по интересувания ни проблем за автономността на етическото. В понятието *автономия*, смята Михалчев, е концентрирана цялата трудност на нравствения проблем [Михалчев, 1906: 521]. Доколкото „всяка нравствена душа“ чувства, че има един *вечен морал*, въпросът е как да бъде той непоклатимо фундиран, за да бъде окончателно преодоляно релативисткото становище. Решението е предложено от

Кант – етиката на Кант е „израз на мечтата за човещина“. Това е и изначалната позиция на християнството, позицията на „нефалшифицираната християнска идеология“, развила както трябва мисълта за човека като член на *човечеството* (понятието на Кант): „Великото значение на Христовата етика лежи в туй, че християнството първо прокламира за най-висш морал оня, който над отделните, ограничени от условията на историческата среда „обществени кръгове“ издигна и възцари *човечеството* като регулативно начало“ [Михалчев, 1906: 517]. Тази своя гледна точка Михалчев запазва и в по-сетнешните си занимания в полето на етиката.

Но още в тази първа статия има още един забележителен момент, който има отношение към по-късната дискусия, а именно: акцентът върху безкористието на добродетелното поведение – доброто е извършвано единствено и само в негово собствено име. Обобщението би гласяло така – доброто не може да е *заради*, било то и заради Бога; ако е заради, тогава то не е свободно действие, т.е. не може да бъде причислено към сферата на нравствеността.

За да стане по-ясна позицията на Михалчев, трябва да видим неговите по-късни статии, посветени на проблеми на етиката. На тази тема той публикува едно обширно изследване (във „Философски преглед“) от 1940 г. То пояснява мотивите, поради които е несъгласен със защитниците на религиозната етика, както и с привържениците на нормативната етика като Георгов. Михалчев пояснява, че „етика, която първо би искала да открие някаква абсолютна нравствена ценност и от която да извлече *нормите* на нашето поведение, т.е. *законите*, с които трябва да се съобразяват човешките морални

деяния, е невъзможна като *наука*. Така абсолютна, обективна валидна нравствена ценност няма и не може да има“ [Михалчев, 1981: 486]. Етиката може да бъде само *реалистична*.

Като се съсредоточавам единствено на тези положения, които имат непосредствена връзка с предлагания тук текст, ще отбележа критиката на Михалчев срещу *индивидуалистичната* позиция на вярващия – в разрез с идеята на християнството за общочовечност. „Дори когато вярващите помагат и вършат добрини на тоя свят, те изпълняват това, за да може всеки от тях да обезпечи *лично за себе си* един по-добър живот след смъртта. Оказва се, че алтруизмът на тоя свят е подчинен на един задгробен *егоизъм*“ [Михалчев, 1981: 506]. По-нататък българският философ пояснява, съгласявайки се в същественото, етиката на Бердяев (от „Етическа проблема в свете философского идеализма“, 1903), но и без изрично посочване няма как да не бъде разпозната тая критика на Сребърния век срещу *светия егоизъм*.

Проследявайки схващанията на Бердяев, Михалчев отново стига до Кантовата етика на дълга, основана върху *човека като абсолютна ценност*. Кантовата грижа за вечното и абсолютното в морала намира решение у Бердяев по единствено възможния начин, нежелан обаче от Кант, убеден е Михалчев. Защото една религиозна етика може да убеди и задоволи само тоя, който *вярва* в съществуването на Бога. При това, напомня българският философ, Кант е неуморен в настояването си за *автономността* на нравственото съзнание: „И никакви фрази като тая на Бердяев – „нравственият закон е *непоследно откровение* на абсолютното“ – не могат да прикрият очевидната дисхармония на това, което Кант е

искал, и онова, що всяка религиозна етика предпоставя“ [Михалчев, 1981: 517]. Религиозната инстанция е само едната възможност, към която прибягва етиката на дълга като теоретичния регулатор на моралните отношения; другата е *човечеството* като също такава надчовешка (трансцендентална) инстанция.

И така, що се отнася до *вечното* и *абсолютното* в областта на морала, обобщава Михалчев, то това е безкористната воля, т.е. действоването без оглед на какъвто и да е интерес. Тъкмо тази безкористна любов е постулирал Христос в знаменитата си проповед на планината. Тази най-висша основа на нравствеността е все още твърде неясна, след като дори такъв голям и проникателен мислител като Ремке не е успял да разгадае напълно тайната на нравствената любов [вж. Михалчев, 1981: 522].

А религиозната етика се изправя тъкмо пред нерешения от нея проблем за безкористието на изпълняваните с любов божии заповеди, изтъква Михалчев и в статията си, писана по повод на „новата етика“ на Стефан Йовев, 1943. В заключението ѝ философът отново твърди, че „изпълнението на заповедта предполага винаги някаква корист, някаква сметка, докато нравствената любов стои навсякъде под знака на безкористието“ [Михалчев, 1981: 543].

Един от опонентите на Михалчев по тези принципни теоретични въпроси е Ганчо Пашев, основател на катедрата по нравствено богословие в създадения Богословски факултет и автор на множество трудове в областта на християнската етика [3]. Постулирайки нравствеността като заложена у човека от едно висше същество, във встъпителната си лекция в Университета през 1925 г. той казва: „Преди всяка наука за нравственото е съществувала самата

нравственост. (...) Преди още мисълта на човека да се спре върху философско-научното издирване на това, що е нравствено, що е добро и зло, кои са ръководните принципи на живота в нравствено отношение, в самия живот е дадено нравственото като факт от извънредна важност, като неоценим по благотворните си последствия импулс към творчество и като регулатор с несъмнен и висок авторитет, който се явява мощна задръжка в стихийната проява на зверското в човека“ [Пашев 1925, 94].

В началото на трийсетте години Ганчо Пашев публикува книга, която става повод за възникналата между философията и богословието у нас дискусия. Става дума за „Нравственото учение на Исуса Христа“, 1932, в която се твърди, че Христос е не само религиозен Учител, но и създател на възвишено нравствено учение, коренно различно от старозаветното, и че връзката между религиозната и нравствената страна в цялостното учение на Христос – единственото, което може да спаси човечеството от дълбока криза – е здрава и непреходна.

В дух на наложената от самия него добра практика за отразяване на всичко значимо в българската хуманитарна книжнина, Димитър Михалчев веднага публикува отзив за тази книга във „Философски преглед“. Там той отбелязва как авторът на обсъждания труд не се пита за адекватността на нравствените норми в тогавашния исторически момент. Освен това застъпваната от него религиозна етика „забравя“, че има множество невярващи хора, като така поставя тяхната нравственост под въпрос – с твърдението си, че нравствена воля имало само там, където волята на човешкото съзнание съответства на Божиите заповеди. Но по-същественото в критиката на

Михалчев е, че, така разбрана, християнската етика, основана на *чувството на зависимост* и на *страха от Бога*, е далеч от етиката на любовта и безкористието [вж. Михалчев, 1932: 478 – 479]. Следователно, „едностранното осветление на Христовото нравствено учение“ е това, което Михалчев намира за главния недостатък на книгата.

Ще фокусирам вниманието тук върху това твърдение на Михалчев – че обичайният християнски морал, доколкото все пак не е безкористен (бидейки основан на *страха* от възмездие отвъд), е в противоречие с етиката на Новия завет като етика на любовта, защото това е принципната му позиция в обсъждания дебат, която той не променя с хода на времето. Противопоставянето на *християнската етика* на *етиката на християните* [4] се превръща в емблема на неговите разбирания.

Богословът остава недоволен от реакцията на главния редактор на „Философски преглед“ и му изпраща писмо с възражения, които Михалчев публикува изцяло. Накратко, Ганчо Пашев не приема упрека за „страха от Бога“ като мотив за добродетелно поведение, извлечен от нравственото учение на Христос: „Исус Христос отрича зависимостта, робската принизеност, формалното изпълнение на закона или поглъщането на човека от външните форми на живота“ – цитира писмото му Михалчев [Михалчев, 1933: 36]. Любовта, синовността, свободата, идеята за служене на ближния – това са някои от посочените от богослова нравствени основи на Божието царство.

На свой ред Михалчев отбелязва причината за констатираното от богослова недоразумение – разликата между Христовото учение и душата на християнина. *Страхът от Бога* засяга именно последната.

Михалчев поставя въпроса открито: „истина ли е, че вярващият човек живее със страх и с чувство на зависимост от Бога? На това питане аз отговарям утвърдително, г. Пашев – отрицателно. Кой е прав? Първо, всеки религиозен човек схваща Бога като „Господ“, това значи: като „господар“. На всички езици самата етимология на думата „Господ“ свидетелства за *характера на отношението*, в което вярващата душа стои спроти своя Господ Бог“ [Михалчев, 1933: 38].

Най-важният извод, който следва от тезите на българския философ, сочи парадокса на ситуацията – учението на Христос – предназначено за *християните*, което поставя безкористната любов като основа на нравствеността, се оказва трудно защитимо, *доколкото* е поставено на религиозна почва. Защото, поставена на религиозна почва, „нравствеността предполага всякога едно *господско отношение*“ [Михалчев, 1933: 40], за което богословът не си давал сметка. (В своя обширен труд, публикуван следващата, 1934 г. – „Религия и нравственост“, Ганчо Пашев посочва предимствата на теонимната етика по следния начин: „религиозната нравственост проявява своята сила и поради това, че религиозният добродетелен човек е изправен пред вечността, пред мисълта и вярата за своето безсмъртие; пред мисълта и вярата, че след гроба той ще се изправи пред Бога“ [Пашев, 1934: 34, т. 2]. Етиката на любовта – етиката на Христос, се обезсилва, ако бъде сложена върху такава „*спорна и непризнавана от всички почва*“ [Михалчев, 1933: 40].

„Моралът на християните и етиката на Новия Завет“ е следващият – съвсем кратък, поместен в рубриката *Въпроси и отговори* – текст на Михалчев от 1939 г., бележещ следващото негово участие в дискусията. Отново върху критерия за безкористност е

направена констатацията за съществената разлика между двете – моралът на християните не е безкористен, за разлика от етиката на Новия завет като етика на любовта [вж. Михалчев, 1939: 109].

Друг богослов, за когото християнската етика също е приоритетна област, е Иван Панчовски, посвещава усилията си на решаването на въпроса за автономността/теономността на етическото. Тези негови занимания са вече в началото на коренно различен идейно-политически период, в края на 40-те и началото на 50-те. (На опровергаването на позицията на Николай Хартман по въпроса за автономността или теономността на етическото той посвещава студията си от 1949 г. [вж. Панчовски 1949]).

Нравствената автономия според богослова не може да бъде накърнена или унищожена от религията. В това свое начинание той се позовава както на руските философи Бердяев и Франк, така и на Димитър Михалчев (особено върху книгата му „Философията като наука“), върху неговото онтологизиране на ценността: „У нас проф. Димитър Михалчев изтъкна ясно, че да се счита ценността като противоположност на битието, значи да се говори безсмислица. (...) Щом ние говорим за ценности и имаме работа с оценки, ясно е, че те са ни дадени и не могат да бъдат противопоставени на даденото, респ. на действителното“ [Панчовски, 1951: 8].

Общият дух на изследванията на Панчовски показва желанието за „успокояване“ на антиномията между религия и философия, т.е. на дилемата автономна или теономна етика. Решението той намира в обособяването на етиката като специалнонаучна област, и като философска. Богословието, отстояващо принципа на теономност на етическото, нямало възражения срещу научната дисциплина. Но

занимаващата се с емпиричната нравствена феноменология научна етика неизбежно – както показва богословът, е изградена върху метафизични основи, тя намира своята валидност в Божията воля. Дилемата е именно между нея, „опираща се“ на Бога, и *самозаконната* етика. Замисленото обособяване между *естествената* и *метафизичната* етика като преодоляване на изначалната антиномия в крайна сметка се оказва някакъв второстепенен резултат от предизвестено неуспешния опит.

Този „спор на факултетите“, накратко представен тук, е воден със спокоен тон и далеч не е толкова шумен, каквито са у нас тогава големите дебати за расизма, за биологизма при обяснението на социологичната действителност, за приложимостта на евгениката, и др. Дори в собствената по-тясна област дискусиите за ницшеанския морал или за „рицарския“ морал на силните (Стефан Йовев) печелят повече обществено внимание. Но спорът ясно показва как нещата са различни за *„религиозното съзнание*, когато непосредствено е възприело Божествената действителност и се е убедило чрез собствен религиозен опит в съществуването на Бога и в истинността на откритите от Него – посредно или непосредно норми на живот...“ [Панчовски 1949: 19), и за *критическото философско съзнание*, оставащо при антиномиите и питащо *как е възможна религията*...

БЕЛЕЖКИ

[1] Обучението по етика у нас е на високо професионално ниво. Философско-етическото образование в българските средни и висши училища, както и оказваните върху българските учебници по етика европейски философски влияния, е специален предмет на изследване от Н. Видева [вж. Видева, 2009]. Обсъдени са лекционните курсове по етика на видните наши професионални философи, както и изобщо

текстовете, свързани непосредствено с някой от аспектите на образователния процес – учебници, учебни помагала, отпечатани лекционни курсове, а също и преводна литература по етика. Посочен е приносът на Иван Георгов, Кръстьо Кръстев, Димитър Михалчев, предложили специализирани курсове, а също и на други автори на учебници. (Вж. по въпроса и Пашкулова, 1993).

[2] Сред разработваните от българските автори категории са свободата на волята, егоизмът, съвестта [вж. Славов, 1994].

[3] Сред тях: „Цел и смисъл на живота“, 1922; „Кризис в моралното съзнание на човечеството. 1922; „Основите на нравствеността“, 1923; „Нравственост и нравствена оценка“. // *Духовна култура*, 1923, № 16 – 17; „Предстоящи задачи на българската наука за морала“, 1925; „Необходимост от научна обработка на православно-християнското учение за нравствеността във връзка с умствените и други движения у нас“. // *Годишник на богословския факултет на СУ*, т. 3, 1926; „Материалистическите основи на нравствеността и тяхната несъстоятелност“. // *Духовна култура*, 1926, № 28 – 29; „Идеята за спасението и нейната нравствена страна“. // *Годишник на богословския факултет на СУ*, т. 8, 1931; „Религия и нравственост“, част 1 – 2, 1934; „Православно-християнско учение за нравствеността“, 1939, и др.

[4] В случая етика и *морал* са използвани като синоними – според логиката в текстовете на Михалчев.

ЛИТЕРАТУРА:

Видева, Н. 2009. Поглед върху историята на етиката в България. // *Философският XX век в България: диалогични полета*. // *Критика и хуманизъм*, бр. 1, кн. 28 (151 – 170).

Георгов, И. 2012. *Етически съчинения*. Съст. Д. Тодоров. Институт за българска философска култура. София, ИК „Иван Рилски“.

Данкова, Р. 2005. Зоя Ставрева (1883 – 1962) – основоположник на метаetikата в историята на българската философия. // *Етиката в*

България – вчера, днес и утре. Съст. Е. Маринова. В. Търново, „Фабер“, 80 – 93.

Кръстев, К. 1902. Живот за нравствен идеал. // *Мисъл*, № 3, 181 – 189.

Латев, Л. 2005. Български дисертации в областта на етиката от края на XIX – началото на XX век (Няколко бегли щриха от европейското влияние върху етиката в България). // *Етиката в България – вчера, днес и утре*. Е. Маринова (Съст.) В.Търново, „Фабер“, 74 – 79.

Михалчев, Д. 1906 Психологическата и обществената страна на нравствената проблема. // *Мисъл*, № 4 – 8 (258 – 267; 332 – 340; 450 – 464; 509 – 526).

Михалчев, Д. 1932. Иван А. Георгов. По случай на неговата 70-годишнина. // *Философски преглед*, № 1, 3 – 8.

Михалчев, Д. 1933. Христос и душата на християнина. // *Философски преглед*, № 1, 35 – 40.

Михалчев, Д. 1939. Моралът на християните и етиката на Новия завет. // *Философски преглед*, № 1 (с. 109).

Михалчев, Д. 1981. Същината на морала в научна светлина. // Избрани съчинения. София, „Наука и изкуство“, 483 – 523.

Нушев, К. 2013. Научното дело на проф. д-р Ганчо Пашев и развитието на нравственото богословие в България. От: <https://draganbachev.wordpress.com/.../научното-дело-на-проф-д-р-ганчо-пашев-и/>

Панчовски, И. 1949. „Антиномичност“ между религия и етика. // *Годишник на богословския факултет на СУ*, т. 26, 1 – 34.

Панчовски, И. 1951. Етическа автономия и религиозна автономия. // *Годишник на Духовната академия*, т. 1, 1 – 46.

Пашев, Г. 1925. *Предстоящи задачи на българската наука за морала*.
София, Университетска печатница.

Пашев, Г. 1934. *Религия и нравственост*. Т. 1 и 2. С.,
книгоиздателство Факел.

Пашкулова, Е. 1993. Етиката в българската образователна традиция.
// *Философия*, № 3, 60 – 65.

Славов, С. 1994. *История на българската етика. Проблеми на морала в българската философска мисъл (1878 – 1944)*. София, М-8-М.

Стоянов, А. 1928. Земеръсът и проблемата за злото. // *Литературни новини*, 1928, бр. 38.

БЪЛГАРСКИТЕ ФИЛОСОФИ КАТО КРИТИЦИ НА ФАШИЗМА (НАЦИЗМА)

ДИМИТЪР ЦАЦОВ

ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“

dtsatsov@abv.bg

BULGARIAN PHILOSOPHERS AS CRITICS OF FASCISM (NAZISM)

DIMITAR TSATSOV

VTU „St. Cyril and St. Methodius“

Abstract

The article argues that in the current context of expansion of the ideology and practices of fascism (nazism) - which implies also of racism, xenophobia and violence - it is an imperative to draw the attention to the critique of several Bulgarian philosophers (A. Zlatarov, T. Pavlov, D. Michalchev and M. Dimitrov) of these phenomena during the first half of 20th century.

Keywords: racism, xenophobia, violence, fascism

Не е нужно да се изброяват редица събития, за да се констатира факта, че днес една от опасностите в международен план за обществата е разрастването на национализма, а с това и на расизма, ксенофобията, фашизма [нацизма] и др., т.е. на тоталното неприемане на Другия. Вероятно това е една от основните причини темата за Другия да бъде централна за постмодерната етика, както твърди З. Бауман. Не е нужно човек да наблюдава случващото се днес, за да констатира без особени усилия онези 14 характеристики, които посочи Умберто Еко като типични за фашизма или както той го нарече за Ур-

фашизъм, вечния фашизъм като традиционализъм, ирационализъм вместо критицизъм, индивидуална и социална фрустрация, липса на ясна социална идентичност, аристократичен и военен елитизъм като презрение към слабия, политически популизъм и др. [Еко, 2005]

Вестникарските статии от типа „Фашизмът се завърна и България е част от него. Предпоставките, известни от XX век за започването на световна война, са налице и в началото на XXI век” [<https://www.segabg.com/category-observer/fashizmut-se-zavurna-i-bulgariya-otnovo-e-chast-nego> - 1 ноември 2018] не са шокиращи, защото е нужна само една разходка по улиците на София, за да се констатира присъствието на пречупените кръстове, продажбата на книгите на Хитлер, Луков-марш, езика на омразата и т.н. Завръщането на фашизма е фактически онова, което казва Хана Аренд за злото, превръщането му в обикновено ежедневие, т.е. легитимация на насилието. Дори в посолствата вече се убиват критиците на дадена власт!!! Показателно е, че за Резолюция на Европейския парламент относно нарастването на неофашисткото насилие в Европа са гласували с „да” само 355 от общо 751 депутати. Зелените и крайнолевите напълно са подкрепили резолюцията, при социалистите и демократите няма нито един, който да е против, но има двама въздържали се.

Апелът на Умберто Еко е изключително актуален - фашизмът е около нас, понякога съвсем неприкрит; наше задължение е да го разкрием и да посочим с пръст всяко негово проявление — всеки ден, във всяка част на света.

х х х

В публикуваната преди няколко години монография “Философите на Хитлер” се отбелязват само двама философи като последователи на Хитлер – Мартин Хайдегер и Карл Шмит, а като опоненти – В. Бенямин, Т. Адорно, Х. Арент и др. [Sherratt 2013]. Според Фариас и други философи в Германия са подкрепяли националсоциализма [Farias 1987: 214 и.а.], но в случая това не е важно, а по-скоро вниманието е към българските философи, които също така трябва да бъдат причислени към критиците на фашизма (нацизма).

През първата половина на XX в. в България голяма част от интелигенцията е завършила своето образование в Германия. Над 70% от българските инженери са възпитаници на германски университети. Управляващият елит, наред с царската фамилия, са свързани тясно с Германия. Българското офицерство е подчертано германофилско. Икономиката като цяло също е тясно свързана с Германия. „Докато годишният английски и френски внос и износ с България е вариал около 1,2% до 3,6%, вносът и износът с Германия, особено след 1933 г., редовно надвишава 50-60%, с тенденция през последващите години за непрекъснато нарастване” [Константинов 2001] .

Почти всички от българските философи, които в една или друга степен определят философската ситуация в България по това време, са също възпитаници на германските университети. В тази ситуация идеологията на националсоциализма (фашизма) оказва влияние и върху редица български представители на хуманитарните и обществени науки. Постепенно расизмът, а с това и идеите на фашизма (нацизма), започва да прониква и в българската университетска наука — история,

социология, право, /биология [С. Консулов. Човешкото в човека. — Природа и наука, 1942—1943, кн. 3.; С. Консулов. Що е нация? — Просвета, 1938, кн 6.; Л. Владикин „Обща теория за държавата“, 1943; А. Сталийски. Фашизмът като социално-политическа проява. 1922, кн. 1; Фашисткото учение за държавата, С., 1929; Н. Илиев. Мусолини и неговото дело, С., 1926; П. Джидров. Демокрация и фашизъм. С., 1933; Д . Алексиев. Фашизмът като факт и система. — Демократически преглед, 1926, кн. 9— 10; И . Маджаров. Новият наказателен закон в Италия. — Юридически преглед, 1928, кн. 1; А. Недялков. Мусолинизмът и общественото мнение в Европа. — Обществено развитие, I, кн. 5; А. Цанков. Демократизъм и либерализъм, С., 1938; Я. Янев. Политически човек, С., 1936; Пътят на нацията. С ., 1939; Л. Владикин. За правото на нацията, С., 1943 и др.]. През този период са публикувани преводи на книги и статии от Хитлер, Мусолини, Розенберг и др. Например такава е тази на Б. Мусолини „Учението на фашизма“, допълнена с „История на фашисткото движение“ от Дж. Волпе [1934 г.] и др.

Издават се вестници и списания с фашистко (националсоциалистическо) съдържание: „Прелом“, „Български фашизъм“, „Възраждане“, „Фашистка трибуна“, „Фашистка борба“, „Родолю бец“, „Удар“, „Тревога“, „Атака“, библиотека „Нова Европа“ под ред. на Л . Владикин, сп. „Биология и социология“ под ред. на Л . Русев и др.

През този период се създават множеството фашистки и националсоциалистически партии и организации, които в различна степен възпроизвеждат идеологията на национализъм, расизъм и антисемитизъм, характерен за съответните партии в Италия и

Германия – Български народен съюз "Кубрат" [БНСК, 1922 – 1944]; Съюз на войниците [1923 – 1924]; Съюз на Българска народна защита [СБРЗ, 1923 – 1936]; Съюз на българите фашисти [СБФ, 1926 – 1932]; Политически кръг "Звено" [1927 – 1949]; Национална задруга – фашисти [1930 – 1934]; Съюз на българските национални легиони [СБНЛ, 1932 – 1944]; Националистическа българска работническа партия [НСБРП, 1932 – 1934]; Народно социално движение [НСД, 1932 – 1944]; Съюз на ратниците за напредъка на българщината [СРНБ, 1936-1944]. Проф. Ал. Цанков създава „Народно социално движение“, ориентирано по-късно симпатиите си към установилия се през 1933 г. националсоциализъм в Германия.” [Константинов 2001: 196; Димитров 1947; Кокс 1946; Колев 1976; Поппетров 2008; Поппетров 2009; Величкова 2002 и др.]. Н. Поппетров характеризира СБНЛ, оглавявана от ген. Луков, по следният начин: „Още при първите си стъпки легионерската организация изразява своя антикомунизъм, отричане на либерализма, масонството, интернационализма и пацифизма. Пак още при най-ранните си изяви показва симпатии към италианския фашизъм и към националсоциализма, от които заимства различни идейни постановки, символи, лозунги и терминология. На Третия си конгрес (1933 г.) организацията показва ориентация към еднопартийния политически модел. [...] Проявява изразени симпатии към новия ред (националсоциализма) и силен антисемитизъм, постепенно навлиза в целенасочена опозиция на режима, участва в различни комбинации за компрометиране на безпартийния режим. В нея влиза група висши запасни офицери, споделящи идеите на радикалната десница и на тоталитаризма...”. [Поппетров 2009, 381 – 2]. Във вестника на

легионерите “Народен водач” на 15 август 1941 г. е публикувана статията “Двата врага”, в която се казва: ”Два врага има човечеството, чието разгромяване провидението отреди за непобедимата армия на национал-социалистическа Германия: световната плутокрация и международното еврейство...Разгромяването на тези два врага ще гибелта и на всичките им роби – масонство, комунизъмът и т.н.”.

Българските философи не остават равнодушни към разширяването на фашиската (нацистка) идеология и активно се противопоставят. Най-активните в това отношение са: Асен Златаров, Тодор Павлов, Димитър Михалчев, Михаил Димитров.

В своите си статии Асен Златаров страстно критикува всякакви форми на омраза в това чисто и расизма. Расизмът на националсоциалистическото движение се основава на „пълната с предубеждения книга на френския реакционер граф Гобино „За неравенството на човешките раси” [1856]. Ас. Златаров изтъква, че честната нефалшифицирана наука и антропологическите данни показват, че расистките теории са несъстоятелна. В статията си „Човекът” той разобличава убийството на големия и пламенен поет Гео Милев, с което е нанесена отромна загуба на българската култура. А речта си от 1931 г. “Антон Страшимиров — общественик и гражданин” нарича времето от 1923 г.”зловещо и страшно време”, в което “тъмни и жестоки хора, без нищо човешко в сърцето и делата си, шестнуваха из градове, села и паланки и издевателствуваха срещу хора, чийто едничък грях бе това, че не мислят като тях и вярват в силите и дарбите на народа”. В книгата „Демокрация и диктатура” [1936] той защитава демокрацията и разкрива дефицитите на диктаторските режими и тяхната откъснатост от народа и

същевременно сочи преимуществото на демократичните режими, основани на волята на народа. Демокрацията също си има водачи, но те изразяват народните интереси и се контролират от народа. Диктаторските режими са според Златаров тези на Хитлер, Мусолин и на Сталин. Ас. Златаров проявява далновидност и макар че той умира преди Втората световна война, в статията си “Пред призрака на нова война” той описва трагизма на една нова световна война, която ще разруши културата на човечеството [Златаров 1959].

Още през 1930 г. Тодор Павлов започва критиката на фашизма (нацизма). Той последователно публикува няколко статии и студии, посветени на тази тема – “Фашиското учение за държавата”, “Фашистката идеология”, “Фашизмът на теория и практика” и др. [Павлов 1965: 8]. В тях критикува книгата на Александър Сталийски „Фашисткото учение за държавата”, коментира статията на Ив. Харизанов „Нацията и личността в социалната философия на фашизма” [Философски преглед, 1929, кн. 3] и анализира някои произведения на Орлин Василев, които, според някои критици, са „фашистки”. В книгата си „Социология и биология“ [1940] Т. Павлов се намесва в спора “Михалчев—Консулов” по проблемите на расизма и аргументирано защитава отрицателното си отношение към расистките концепции. В редица други свои трудове и особено във „Философията и частните науки“ [1940] той критикува биологизма и подчертава, че биологията и социологията изучават две качествено различни форми на движение. Расистите неправилно пренасят закономерности от една област на материалния свят в друга. Фашизмът превръща държавата в абсолют, изтъква Павлов, в божество, което е инструмент на управляващия елит за подчиняване

на трудещите се в йерархическата административна, стопанска и духовна машина. Като взема под внимание фашистката идеология и злоупотреба с националните чувства и с такива категории като общество, народ, нация, патриотизъм и пр., Т. Павлов написва цяла серия от брошури, посветени на тези категории.

През 1938 г. започват да излизат статиите на Д. Михалчев против расизма. Първата е “Расата като критерии на истината” [Философски преглед, 1938, кн. 3]. Следват голямата студия “Расизмът като философско-историческа теория” [Философски преглед, 1938, кн.4], две статии пряко насочени против расиските схващания на Ст. Консулов – “Расизмът под закрилата на биологията” (Из научните приключения на един български зоолог [Философски преглед, 1939, кн. 2] и “Едно ариергардно сражение на българския расизъм” [Философски преглед, 1939, кн.3]. В тази поредица трябва да се отбележат и критичните статии, свързани с идеите на Иван Кинкел, който е солидарен със Ст. Консулов: „Социология и биология или как проф. Иван Кинкел се бори за социологическата истина” [Философски преглед, 1940, кн.2], „Социологическа препирня” [Философски преглед, 1940, кн.4] и „Крайт на един социологически парад” [Философски преглед, 1940, кн. 5]. В тези статии и студии Д. Михалчев показва несъстоятелността на националсоциалистическите идеи за „расовата душа“, която определя „светогледа“ на хората и т.н. Михалчев цитира Хитлер, който пише, че всички човешки раси се делят на три: едни са творци на култура, други са нейни поддръжници, а трети са нейни разрушители. Математиката на северната раса почивала върху „расовата интуиция“ и „германското чувство за пространството“. А привържениците на расизма у нас, пише

Михалчев, които, навярно смутени от обстоятелството, че Хитлер в своя труд “Mein Kampf” се държи с едно пренебрежение към славяните, искат да изкарат, че ние не сме никакви славяни, а сме имали предимно монголско-турански расов облик [Михалчев 1938].

Д. Михалчев в статията си “Етиката на слабите и моралът на силните” [Философски преглед, 1942, кн.2] специално критикува Ст. Йовев, който в сп. “Философия и социология”, пропагандиращо националсоциалистически идеи, публикува статията Революция в етиката по повод уводната статия на “Революцията в етиката” на Стефан Йовев, публикувана във “Философия и социология” [1942, кн.1]. Основната постановка на Йовев е “Където има слабост, няма морал“, „морал има само там, гдето има сила“.

През 1947 г. Михаил Димитров публикува книжката „Поява, развитие и идеология на фашизма в България“. В нея той подлага на критичен анализ социалните основи на фашизма в Италия, Германия и в България (Организиране на фашистките сили у нас и превратът на 9 юни 1923 г., Народното въстание през 1923 г., Фашизмът след Ляпчения кабинет, Идеологията на българския фашизъм, Водаческият институт при фашистите, Фашисткото учение за държавата, Идеята за “народната общност” и др. Подчертава ролята на Ницше, който е един от “творците на фашистката идеология”) [Димитров 1947: 67].

През 1938 г. М. Димитров публикува “Ницше като идеолог”. В идеите на Ницше според М. Димитров живее духът на немския романтизъм като възкресение на средновековния мироглед, проповядва се идеята за свръхчовека, правото на робството, презрение към народните маси (демократията и социализма), възхвалява се субективизма (волунтаризма), презрение към слабите и низшите

слоеве на обществото. Социалният модел на Ницше е висш слой от силни личности, носители на културата, а всички други хора — посредствената маса — ще бъдат роби на тези избраници.

Активна дейност в борбата за разобличаване на фашистката идеология вземат още С. Гановски, А. Киселинчев, Т. Самодумов и много други, които използват за своя трибуна списанията „Наковалня“, „Научна мисъл“, „Мисъл“, „Народна просвета“ и други [С. Гановски. Природа и общество. — Научен преглед, 1941, кн. 4.; Е. Каменов. Природа и общество. — Популярна библиотека, 1939, кн. 1; А. Киселинчев. Наследственост и развитие, Произход на човешките раси. Несъстоятелност на расовата теория, Стерилизация и расизъм, Дарвинизъм и расизъм и др. — Научна мисъл и Мисъл, 1935, 1936 и др.].

х х х

Обобщено може да се каже, че българските философи, критици на фашизма (нацизма), отхвърлят света, в който доминира насилието, моралът на силния, расизма, ксенофобията, антисемитизма и се борят за утвърждаване на свят на безкористната воля, т.е. светът на солидарността. Те отхвърлят расово-културната йерархия и защитават равнопоставеността на всички раси и култури, на мястото на социалния дарвинизъм с неговата борба за ресурси и господство българските философи поставя сътрудничеството и взаимно обогатяване, на мястото на крайният индивидуализъм — реализацията на личността в колектива общността, на инструменталните пазарни ценности се противопоставят безусловия алтруизъм. Подобна алтернатива може да изглежда утопична, но именно днес се отбелязва, че като противодействие на големия регрес, характерен днес за

съвременната цивилизация, според З. Бауман, е необходимостта от „последен скок“ в човешката история с издигане на понятието „ние“, което да замести наследеното от векове разделение „ние – те“ [Бауман 2017].

Но днес в управлението на различни европейски държави навлизат крайно десни партии. За съжаление тази тенденция не е затихваща, а нарастваща. Именно и поради това ООН прие “Резолюция, приета от Генералната асамблея на 18 декември 2014 година по повод 75 годишнината от победата във Втората световна война, озаглавена “Борба с героизацията на нацизма, неонацизма и други видове практики, които спомагат за ескалацията на съвременни форми на расизъм, расова дискриминация, ксенофобия и свързаната с тях нетолерантност“.

Тази ситуация дава основание на ОЕБ „Шалом“ да заяви :”.. ние сме силно разтревожени от нарастващия брой на инциденти и реч на омразата с антисемитски характер в България и същевременно сме много обезпокоени от бездействието на определени институции, които би трябвало да излязат с официален отговор и от друга страна липсата на публично заклеяване на подобни инциденти и изказвания от повечето лидери на политически сили.” [www.shalom.bg/].

Тревожно е, че във водещите европейски държави антисемитизмът става ежедневие. Този факти болезнено се осъзнат особено след убийството на 85 годишната Мирей Кнол през м. март 2018 г.. Това разтърси Европа, пише М. Фридман, и продължава разсъжденията си: “но то обаче не изненада никого, защото антисемитизмът е станал вездесъщ; станал е ежедневие и привычка” [http://www.dw.com/bg/].

Именно тази ситуация ни задължава да се припомним и приносите на българските философи в утвърждаването на един свят на безкористната воля, на толерантността и солидарността.

ЛИТЕРАТУРА

- Бауман, З.** 2017. *Големият регрес. Международен дебат за духовната ситуация на времето.* С., КК.
- Волпе, Дж.** 1934. История на фашисткото движение. В: Мусолини, Б. 1934. *Учението на фашизма.* В. Търново.
- Величкова, Г.** 2002. *Пропагандата на фашизма в България.* С.
- Еко, У.** 2005. *Вечният фашизъм.* В: сп. „Обектив“, бр. 124, 2005 г. от: chitanka.info/text/13189
- Кокс, Е.** 1946. *Моралните доктрини на фашизма.* С.
- Колев, Ж.** 1976. *Съюз на българските национални легиони.* С.
- Мусолини, Б.** 1934. *Учението на фашизма.* В. Търново.
- Джидров, П.** 1933. *Демокрация и фашизъм.* С.
- Димитров, М.** 1947. *Поява, развитие и идеология на фашизма в България.* С.
- Златаров, А.** 1959. Литературно-обществени статии, С .
- Йовев, Ст.** 1942. Революцията в етиката // *Философия и социология*, кн.1
- Константинов, П.** 2001. *История на България с някои премълчавани досега факти 681-2001.* С.
- Михалчев, Д.** 1938. Расата като критерий на истината –*Философски преглед*, 279)
- Михалчев, Д.** 1938. Расизмът като философско-историческа теория // *Философски преглед*, кн.4.

Михалчев, Д. 1939. Расизмът под закрилата на биологията. Из научните приключения на един български зоолог // *Философски преглед*, кн. 2.

Михалчев, Д. 1939. Едно ариергардно сражение на българския расизъм – *Философски преглед*, кн.3.

Михалчев, Д. 1942. Етиката на слабите и моралът на силните – *Философски преглед*, кн.2.

Мусолини, Б. 1934. Учението на фашизма. В. Търново.

Павлов, Т. 1965. Избрани произведения, С., т. 8.

Поппетров, Н. 2008. Фашизмът в България. С.

Поппетров, Н. 2009. Социално наляво, национализъм напред. С.

Неофашизмът: същност и съвременни прояви. С. 2016.

Харизанов, Ив. 1929. Нацията и личността в социалната философия на фашизма – *Философски преглед*, кн. 3.

Farias, V. 1987. Heidegger und Nationalsozialismus. Frankfurt am Mein.

Sherratt, Yv. 2013. Hitlers Philosophers. Yale University Press. New Haven and London.

www.shalom.bg/

ЕТИЧНО ЗАВЕЩАНИЕ – НОВИ ИЗМЕРЕНИЯ НА ВОЛЯТА С ОГЛЕД НА СМЪРТ

СТОЯН СТАВРУ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

stoyan_stavru@gmail.com

ETHICAL WILL - NEW DIMENSIONS OF WILL IN CASE OF DEATH

STOYAN STAVRU

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The article examines a very unknown in Bulgaria statement in the case of death - the so called "ethical will". Bulgarian inheritance law defines the (legal) will as an act by which a person aged 18 years dispose of his property after his death. The ethical testament is a statement by which a person makes a message that is ethically significant to him to his relatives and descendants, and in some cases (it is not obligatory) he relates to this message with certain property disposals usually with belongings that have personal and emotional value for it. The various relations between the legal and ethical legacy, as well as the possible legal consequences of an ethical testament, are considered.

Keywords: will, ethics, law, statement in the case of death, will, directives

1. Има ли място за етика в наследственото право?

1.1. Българското законодателство е изключително предпазливо при признаването на правни последици на *едностранни волеизявления*, направени *с оглед на смърт*. Съгласно чл. 26, ал. 1, предл. 4 ЗЗД договорите върху неоткрити наследства са нищожни,

като това правило – по силата на чл. 44 ЗЗД, се прилага и по отношение на едностранните сделки. Българското законодателство познава два вида едностранни правни сделки, които произвеждат своите имуществени последици (property will) след настъпването на смъртта на техния извършител: *завещанието* по чл. 13 ЗН и *едностранния акт за учредяване на фондация* с оглед на смърт по чл. 33, ал. 1 ЗЮЛНЦ.

Други две позволени от българското законодателство волеизявления, които обаче нямат неимуществен характер, а представляват разпореждания, с които лицето забранява или допуска извършването на определени действия с неговото тяло, след като настъпи смъртта му (body will), са:

- изричното писмено *несъгласие за вземане* на органи, тъкани и клетки след смъртта (чл. 20 ЗТОТК),

- писменото *съгласие за използване* след смъртта на лицето на неговото тяло за целите на обучението и за научни изследвания във висшите медицински училища (чл. 2, т. 1 от Наредба № 2 от 18.05.2012 г. за реда, по който телата на починали лица могат да се използват за целите на обучението и научните изследвания във висшите медицински училища).

Българското законодателство не познава т.нар. „*медицинско завещание*“ – „завещание“, което имат действие приживе (living will), за случаите, когато направило го лице трайно изпадне в състояние на неспособност да формира и да изразява своята воля, включително във връзка с продължаването или за преустановяването на неговото лечение. Подобно „медицинско завещание“ обикновено

- даван конкретни указания (health care directives, advance care plans) за това какви медицински действия могат и какви не трябва да бъдат извършвани с лицето, и

- посочва здравен пълномощник (health care proxy, durable power of attorney for health care decisions), който да изразява воля от името и за сметка на лицето.

Българското законодателство не познава и т.нар. „етично завещание“ (ethical will), което имат за цел да предаде определено етично послание към потомците на завещателя, включително като създаде за тях нравствени задължения за воденето на определен начин на живот или за осъществяването на конкретни действия спрямо точно определени лица. Поради разнообразните функции, които могат да бъдат възложени на етичното завещание, то може да съдържа в себе си не само чисто етично, но и юридически релевантно съдържание.

1.2. Българското наследствено право дефинира завещанието като акт, с който едно навършило 18 години лице се разпорежда със своето имущество за след смъртта си (чл. 13 ЗН). *Етичното завещание* е изявление, с което едно лице отправя определено етически значимо за него послание към свои близки, роднини и потомци, като в някои случаи (без това да е задължително) свързва с това послание и с извършването на определени имуществени разпореждания, обикновено с вещи, които имат лична и емоционална стойност за него.[1] Като исторически корени на етическото завещание се посочва[2] юдео-християнската традиция и специално описаното в Генезис 49:1-33 послание на Якоб към неговите синове, от които той иска да бъде погребан не в Египет, а в Ханаан.

Етичното завещание може да е направено *в полза* на роднини (обикновено деца или други низходящи) на завещателя, но може да има за свой адресат и други негови близки, приятели или познати. В най-широката си форма етичното завещание би могло да съставлява текст, отворен към всеки възможен читател (всеки човек от бъдещето) и съдържащ универсално послание. В този случай обаче то загубва своето юридическо значение и се превръща в изцяло етично послание.

Следва да се отбележи, че *изразът* „етичното завещание“ не е юридически прецизен, тъй като българското законодателство познава единствено посоченото по-горе завещание като акт на имуществено разпореждане за действие за след смъртта на съответното лице (чл. 13 ЗН). Етичното завещание би могло да има и правни последици, които ще бъдат разгледани по-долу, но те са по-скоро допълнителна част от неговото съществуване. Във всички случаи обаче етичното завещание има определено морално значение. В настоящото изложение ще бъде използван изразът „етично завещание“, който се противопоставя на израза „имуществено завещание“ – завещание, направено по реда на чл. 13 ЗН. Навсякъде където по-долу думата „завещание“ е използвана самостоятелно, се има предвид именно завещание по чл. 13 ЗН, а винаги когато казаното се отнася до етичното завещание, последното е обозначено изрично с израза „етично завещание“.

Няма *изисквания* към **формата**, в която трябва да бъде направено етичното завещание. То може да бъде обективизирано като писмен документ (най-често писмо) [3], но може също така да бъде записано като аудио или видео съобщение или да бъде оформено като презентация. [4] Етичното завещание може да бъде направено и като художествен текст – например: специално създадена за целта поема

(песен), или пък като произведение на изобразителното изкуство – например картина, която отправя определено послание към конкретно лице. [5]

Няма изисквания и към **съдържанието** на етичното завещание. Обикновено, когато е направено във формата на писмо (legacy letter), в структурата на етичното завещание биха могли да се включат три сравнително обособени части:

- *конкретен разказ* (споделяне на опит, описание на ключово събитие) на преживяна от автора на завещанието лична или семейна история съдържаща определен наратив и смисъл (story telling);

- *пожелание за определено бъдеще* (даване на благословия, изразяване на надежда и благодарност) на адресата на етичното завещание, в което се разгръща желан от завещателя личен или семеен хоризонт (future wiling);

- *предаване на убеждения* чрез отправяне на ценностно послание и искане за придържане към определен ценностен ред (value passing). В тази заключителна част на етичното завещание може да бъде извършено и разпореждане с вещи с изключителна лична стойност, указания относно начина на погребение, както и уточняване на волята или мотивите на завещателя с оглед на друго, направено от него имуществено завещание.[6] Именно включването на подобни добавъчни волеизявления води до поставянето на въпроса за юридическите последици на етичното завещание.

2. Правни последици на етичното завещание

Съдържанието на етичното завещание определя характера на неговите последици. Тези последици биха могли да бъдат морални и

юридически. Нека първо се спрем върху правните последици на етичното завещание.

2.1. На първо място, етичното завещание може да доведе до *възникването на нравствен дълг* по смисъла на чл. 55, ал. 2 ЗЗД. Съществуването на нравственият дълг има важно юридическо значение, тъй като може да представлява *основание за настъпването на имуществено разместване*. Принципът на недопустимост на неоснователното обогатяване задължава всеки, който е получил нещо без основание или с оглед на неосъществено или отпаднало основание, да го върне (чл. 55, ал. 1 ЗЗД). Съзнателното изпълнението на нравствен дълг не води до възникването на неоснователно обогатяване. Съгласно чл. 55, ал. 2 ЗН не може да иска връщане онзи, който съзнателно е изпълнил един свой нравствен дълг. Нравствен дълг би могъл да възникне в резултат от послание, отправено от автора на едно етично завещание и прието от неговия адресат, когато това послание отговаря на утвърдените в обществото морални представи.

Така *например* баща може да поиска от своя син да се грижа за дете, което бащата искал, но не е успял да осинови докато е бил жив. Приемането в този случай на етичното завещание от страна на сина би довело до възникването в негова тежест на нравствен дълг, но за да се приложи разпоредбата на чл. 55, ал. 2 ЗЗД, освен наличието на обективно съществуващ нравствен дълг, ще е необходимо и съзнателно осъществяване на всяко отделно изпълнение по него.[7] Изпълнението е съзнателно, ако лицето осъзнава, че поведението му отговаря по съдържание на съществуващ в негова тежест морален дълг.[8]

Без значение за приложението на чл. 55, ал. 2 ЗЗД са *мотивите*, поради които лицето съзнателно съобразява поведението си със съдържанието на този нравствения дълг. Такъв мотив би могъл да представлява и наличието на етично завещание. Съзнателно изпълнилият волята на завещателя адресат на едно етично завещание не би могъл да твърди впоследствие, че направените от него плащания са без основание и да търси тяхното връщане на основание принципа за недопустимост на неоснователното обогатяване;

2.2. На второ място, етичното завещание може да има значение във връзка с *уговарянето на завещателна тежест* по друго имуществено завещание на същия завещател. Съгласно чл. 17, ал. 1 ЗН завещателните разпореждания могат да бъдат направени под условие или тежест. Всеки заинтересуван може да иска изпълнение на наложените със завещанието тежести, макар и неизпълнението на същите да не влече след себе си унищожаването на завещателното разпореждане (чл. 18 ЗН). Тежестта е специфичен *модалитет* на завещателната воля, който съставлява част от допълнителното съдържание на акта на имуществено разпореждане на едно лице с действие за след неговата смърт (чл. 13 ЗН).

Направено етично завещание би могло да води до възникването на тежест за своя адресат с правните последици по чл. 18 ЗН единствено ако този адресат е едновременно с това адресат и на завещание, направено по реда по чл. 13 ЗН, което е обективизирано в *един и същ документ* заедно с етичното завещание (и са спазени всички изисквания на закона относно формата на завещанието). Само тогава искането на завещателя за определено поведение от страна на конкретен наследник/заветник ще представлява тежест, явяваща се

част от направеното в полза на този наследник/заветник имуществено разпореждане с оглед на смърт. Приемане на имущественото завещание от неговия адресат ще води до възникване и на юридическо задължение за изпълнение на описаната в етичното завещание тежест. В този случай етичното завещание ще се явява част от завещание по чл. 13 ЗН, в която е описана подробно поставена от завещателя тежест и от юридическа гледна точка ще следва неговата съдба.

Проявяването на по-голяма чувствителност към ценностните послания на наследодателя би могло да обуслови *de lege ferenda* признаването на възможност в полза на завещателя да поставя тежест за наследника/заветника по едно вече направено от него завещание *с отделен документ*, какъвто би могъл да бъде и етичното завещание. В този случай обаче етичното завещание следва да е направено във формата по чл. 24 или 25 ЗН.

2.3. На трето място, етичното завещание може да има значение с оглед преценката за *нищожност на имуществено завещание* с оглед на *мотивите* за неговото извършване. Съгласно чл. 42, б. „в“ ЗН завещателното разпореждане е нищожно, когато изразеният в завещанието мотив, поради който единствено е направено разпореждането, *е противен* на закона, на обществения ред и на добрите нрави.

Етичното завещание е документ, от чието съдържание може *да се съди* за това: а) какъв е бил мотивът, поради който завещателят е извършил завещателно разпореждане по чл. 13 ЗН, и б) дали този мотив е бил единственият за извършването на това разпореждане. Разбира се, мотивът трябва да е бил налице към момента на извършване на завещателното разпореждане и не може да се „добавя“

след това. Тълкуването на волята, включително на мотивите на завещателя, може да бъде направено въз основа не само на текста на извършеното от него имуществено завещание, но и като се съобрази и останеното като отделен документ или изявление етично завещание.

Както вече бе посочено етичното завещание може да бъде оформено и като художествен текст или като произведение на изобразителното изкуство, но за да бъде използвано при тълкуването на волята на завещателя, изразена от последния в завещание по чл. 13 ЗН, е необходимо във всеки случай да бъде установено:

а) наличието на достатъчно конкретна връзка между двете изявления (етичното завещание и имущественото завещание), която позволява систематичното им тълкуване, и

б) наличието на достатъчно еднозначно формулирана воля (послание) в етичното завещание, която да посочва мотив за извършване на завещанието по чл. 13 ЗН[9] или да указва поставянето на тежест по чл. 17, ал. 1 ЗН[10].

В тези случаи етичното завещание ще бъде част от един по-широк кръг от доказателства, чрез които съдът може да реконструира действителната волята на завещателя при преценката на правните последици от извършените от него завещателни разпореджения с оглед разпоредбата на чл. 42, б. „в“ ЗН;

2.4. На четвърто място, с етичното завещание може да бъде извършено *опрощаване на недостойнство*. Съгласно чл. 3 ЗН не може да наследява като *недостоеен*: а) който умишлено е убил или се е опитал да убие наследодателя, неговия съпруг или негово дете; б) който е набедил наследодателя в престъпление, наказуемо с лишаване от свобода или с по-тежко наказание; и в) който е склонил или

възпрепятствал наследодателя чрез насилие или измама да направи, да измени или отмени завещание, или който е унищожил, скрил или поправил негово завещание или съзнателно си е служил с неистинско завещание.

Недостойният *може да наследява*, ако наследодателят го е признал изрично за достоен чрез акт с нотариално заверено съдържание или чрез завещание (чл. 4, ал. 1 ЗН). Недостойният, в полза на когото наследодателят е направил завещание, като е знаел причината за недостойнството, без изрично да го е признал за достоен, наследява само в границите на завещанието (чл. 4, ал. 2 ЗН).

При така представената законодателна уредба етичното завещание може да представлява акт на изрично опрощаване на недостойнството на определен наследник, като за целта следва да бъде направено в писмена форма с нотариална заверка на подписа (чл. 4, ал. 1, предл. 1 ЗН). Не виждам пречка в този акт наследодателят да предвиди конкретна *тежест* за наследника, чието недостойнство се опрощава – изпълнението на тази тежест ще може да се иска от всеки заинтересуван, но неизпълнението ѝ няма да е основание за унищожаване на акта на опрощаване и за възстановяване на недостойнството на наследника (чл. 18 ЗН).

3. Разлики между имущественото и етичното завещание

3.1. Най-важната и определяща разлика между етичните и имуществените завещания е свързана с *целта*, която се преследва при тяхното извършване. Ако имущественото завещание има за цел да се определи съдбата на имуществото на едно лице след неговата смърт, то етичното завещание има за цел да изрази определено ценностно

послание, което завещателят иска да остави след своята смърт. Първото се съсредоточава върху *собствеността* (и отговаря на въпроса „как“ ще се разпредели тя след смъртта), докато второто е свързано с *личността* на завещателя (и отговаря на въпроса „защо“ е живял той). Имущественото завещание има по-скоро инструментален характер, докато етичното е в много по-голяма степен свързано с живота на завещателя и смисълът, който той е виждал в него и иска да предаде към своите потомци. Въпреки, че българското наследствено право не разпознава израза „етично завещание“, то признава юридическа валидност не само на имущественото завещание, но и на включени в него уговорки (тежести и мотиви), които имат преимуществено неимуществен характер. Етичното завещание е концепция, която развива потенциала на неимуществените уговорки, разглеждани като допълнителни в рамките на едно завещателно разпореждане, като настоява за тяхното еманципиране в самостоятелен документ със собствено юридическо и етическо значение. По-горе бяха разгледани част от възможните юридически последици на такъв документ, както и ограниченията им в случаите, когато този документ не материализира едновременно и имуществено завещание. Тези юридически измерения на етичното завещание обаче не са определящи за стойността на последното, което се съсредоточава върху предаването на определени морални ценности. Така то поема функции, които са редуцирани сред целите на съвременното секуларно законодателство.

3.2. Именно поради различните цели, които преследват двата типа завещания, за разлика имущественото [11], *последващото* етично завещание *не отменя*, а обикновено *акмулира* своя смисъл и

ефект с тези на предходното. Етичното завещание, което един човек иска да остави на своите роднини и близки, може да включва и противоречиви послания, които обикновено в своята цялост оказват моралното си въздействие върху своите адресати. Дори и когато имат един и същ предмет и са изразени в различни моменти от живота на наследодателя, последващите морални послания не обезсмислят (обезсилват) предходните. [12] Една от основните характеристики на моралния субект е иманентното съществуване на противоречия в неговия субективен опит. Етичното завещание не може да се абстрахира от тази особеност на моралния живот и трябва да осигури своето действие при зачитането ѝ. Разбира се, включените в едно етично във връзка с друго имуществено завещание тежести и мотиви ще се подчиняват на съдържащите се в ЗН юридически правила, но произвеждането на правните последици на имущественото завещание няма да възпрепятства възникването на моралния ефект на етичното завещание. Една от най-важните морални последици на етичното завещание, която има и юридическо значение, е възникването на нравствен дълг по смисъла на чл. 55, ал. 1 ЗН. Разбира се, този резултат е обусловен не само от съществуването на акт на задължаване, извършен от страна на завещателя, но и от неговото морално интерпретиране от наследниците с оглед съществуващите в обществото представи за добро и зло, правилно и неправилно, справедливо и несправедливо. И тъй като тези представи са динамични, при преценката за наличието на валиден нравствен дълг следва бъде взето в предвид тяхното състояние към момента, в който се поставя въпросът за неговото изпълнение.

4. Етика след правото

4.1. В случаите, при което в едно завещание по чл. 13 ЗН се съдържа в себе си и етично завещание, последното може *да преживее* евентуалната недействителност на имущественото завещание. Такова завещание може да доведе до възникването на нравствен дълг за своя адресат в случаите на *нищожност* на завещанието по чл. 13 ЗН. Нека ги разгледаме последователно.

4.2. На първо място, едно завещание може да бъде *нищожно* поради *неспазване на изискуемата от закона форма* (чл. 42, б. „б“ ЗН). За разлика от етичното завещание, завещанието по чл. 13 ЗН е строго формален акт. То може да бъде направено като нотариално или като саморъчно завещание. Нотариалното завещание (чл. 24 ЗН) се извършва от нотариуса в присъствието на двама свидетели, като завещателят изявява устно своята воля на нотариуса, който я записва така, както е изявена, след което прочита завещанието на завещателя в присъствието на свидетелите. Нотариусът отбелязва изпълнението на тия формалности в завещанието, като означава и мястото, и датата на съставянето му. След това завещанието се подписва от завещателя, от свидетелите и от нотариуса. Саморъчното завещание (чл. 25 ЗН) трябва да бъде изцяло написано ръкописно от самия завещател, да съдържа означение на датата, когато е съставено, и да е подписано от него. Подписът трябва да бъде поставен след завещателните разпореждания. Неспазването на предвидената от закона форма на завещанието води до неговата нищожност като акт на имуществено разпореждане с оглед на смърт. Това юридическо обезсилване на завещателното разпореждане обаче не би следвало да отнема значението му на етично завещание. Тъй като това е последната воля

на починалото лице, тя би могла да бъде съобразена ако не като част от съдържание на възникващи правни отношения, то поне в рамките на възможни морални взаимодействия между наследниците и заветниците на наследодателя. Това „преживяване“ на етичното послание след юридическо разпореждане би имало и чисто практическо значение с оглед приложението на разпоредбата на чл. 55, ал. 2 ЗЗД.

На второ място, едно завещание е нищожно, когато е направено *в полза на лице, което няма право да получава по завещание* (чл. 42, б. „а“ ЗН). Съгласно чл. 2 ЗН не може да наследява нито по закон, нито по завещание: а) който не е заченат при откриване на наследството, и б) който е роден неспособен да живее, като до доказване на противното, този, който е роден жив, се смята за жизнеспособен. Макар и в тези случаи законът да отнема действието на завещанието като акт на имуществено разпореждане, те са особено подходящи за разкриването на потенциала на етични завещания. С етично завещание наследодателят може да отправи определено ценностно послание към останалите си роднини и близки по повод на свои незаченати към извършването на разпореждането потомци, включително като изисква от роднините и близките си извършването на определени действия в полза на такива бъдещи потомци. Именно в случаите, при които правосубектността на адресата на завещателното разпореждане е пречка за пораждаване на неговото действие, правото би могло да отстъпи като правен регулатор пред етиката. Протосубектността на незаченатия и хипосубектността на родения неспособен да живее могат да бъдат обект на интензивни морални задължения, независимо от юридическата невалидност на всички имуществено разпоредителни

актове в полза на посочения незаченат или роден неспособен да живее. Макар и последните да са невъзможен адресат на юридически разпоредителни актове, те биха могли да бъдат център на морални взаимодействия, при уреждането на които е възможно съобразяването на волята на завещателя. Разбира се, съобразяването на тази воля, само по себе си, не е определящо за моралния характер на отношенията между лицата, но приемането, съответно – отхвърлянето ѝ, ще бъде част от моралното обосноваване на различни форми на поведение от страна на роднините и близките на завещателя;

На трето място, едно завещание е нищожно, когато изразеният в завещанието *мотив*, поради който единствено е направено разпореждането, *е противен на закона, на обществения ред и на добрите нрави* (чл. 42, б. „в“, изр. 1 ЗН).[13] Противоречието на единственият мотив на завещателното разпореждане на императивни правила на закона, на обществения ред и на добрите нрави, обезсилва юридическо действие на това завещателно разпореждане, включително и с оглед на предвиденото в чл. 55, ал. 2 ЗЗД. Уговорената в подобно завещание тежест не може да преживее като нравствен дълг, съзнателното изпълнение на който да е основание за настъпването на имуществено разместване в полза на лицето, облагодетелствано от тежестта. Това юридическо обезсилване на прагматично етическото в завещателното разпореждане обаче не означава, че се обезсилва и етическата стойност на етичното завещание. Последното остава да съществува като етично послание, което подлежи на интерпретация и може да насочва към преосмислянето на определени ценности, включително и когато

изпълнението им влиза в противоречие с императивни правила на закона.

До нищожност на завещанието по чл. 13 ЗН води и уговарянето на *тежест, която е невъзможна* (чл. 42, б. „в“, изр. 2 ЗН). Причината за това законодателно разрешение е предположението, че след като завещателят е уговорил невъзможна тежест за лицето, в чиято полза се е разпоредил със свое имущество, то най-вероятно той не е искал това разпореждане да произведе своето правно действие. Въпреки че неизпълнението на една уговорена възможна тежест не е основание за унищожаване на завещанието (чл. 18, ал. 1 ЗН), уговарянето на невъзможната тежест води до една от най-тежките гражданскоправни санкционни последици – нищожност на завещанието (чл. 42, б. „в“, изр. 2 ЗН). Така, въпреки определянето ѝ като несъщинско задължение, тежестта се оказва уговорка, която е изключително важна за правните последици на завещанието. Съвсем отделен въпрос е какво е етическото значение на уговарянето на невъзможна тежест. Принципът, според който невъзможното не се дължи, е правен и не следва да се пренася в полето на моралните задължения. Напротив, голяма част от моралните задължения не се интересуват от възможността на тяхното изпълнение, което е и причината моралните конфликти да се преживяват значително по-тежко в субективния живот на личността в сравнение с правните. Именно тази радикална разлика между юридическите и моралните задължения ми дава основание да приема, че тежест, която е невъзможна, има морално значение, включително и при преценката за съществуването на нравствен дълг в хипотезата на чл. 55, ал. 2 ЗЗД. Моралът, за разлика

от правото, не е преимуществено прагматичен дискурс и поради това позволява съществуването на невъзможни морални задължения.

4.3. Преживяване на етичното завещание няма да настъпва, когато завещанието, в което то е било включено, *е отменено* изрично от завещателя. Съгласно чл. 38 ЗН завещанието може да бъде отменено изрично с ново завещание или с нотариален акт, в който завещателят изрично заявява, че отменя изцяло или отчасти предишните си разпореждания. В тези случаи, ако нищо друго не е казано, следва да се приеме, че завещателят обезсилва както правното действие на своите разпореждания, така и етическото значение на своите послания. Когато обаче имущественото завещание е отменено поради извършено от завещателя последващо отчуждаване, преработване или промяна на вещта, която е била обект на завещателното разпореждане (чл. 41, ал. 1 ЗН), съдържащото се в него етично послание ще запазва своята значимост, включително и с оглед преценката за съществуването на нравствен дълг по чл. 55, ал. 2 ЗЗД. Същият извод следва да се подкрепи и когато имуществено завещание не е произвело своето правно действие, тъй като при откриване на наследството завещаната с него конкретно определена вещ не е била собственост на завещателя (чл. 19, ал. 1 ЗН).

4.4. Въпросът за преживяването на етичното завещание се поставя и в случаите, когато завещателното разпореждане е *унищожено* (чл. 43 ЗН).

Първото основание за унищожаването на завещанието е то да е *направено от лице, което по време на съставянето му не е било способно да завещава* (чл. 43, ал. 1, б. „а“ ЗН). Съгласно чл. 13 ЗН способно да завещава е всяко лице, което е навършило 18 години и

което не е поставено под пълно запрещение поради слабоумие и е способно да действа разумно. Когато завещанието е унищожено поради това, че е направено от лице, което по време на съставянето му не е било способно да завещава, това ще води до отпадане на последното не само като основание за настъпване на посоченото в него имуществено размястване (между завещателя и посоченото от него лице – чл. 16 ЗН), но и до отпадането му като основание за запазване на имущественото размястване, извършено в изпълнение на уговорената в това завещание тежест (между адресата на завещанието и третото ползващо се от тежестта лице – чл. 55, ал. 2 ЗЗД). Ще останат, разбира се, чисто етическите изчисления на етичното завещание в отношенията между неговите роднини и близки.

Същите изводи следва да се приложат и в случаите на унищожаване на завещанието поради *грешка, насилие или измама завещава* (чл. 43, ал. 1, б. „б“ ЗН). Изрично е посочено, че грешката в мотива е причина за унищожение на завещателното разпореждане само когато мотивът е изразен в самото завещание и единствено поради него е направено разпореждането (чл. 43, ал. 2 ЗН). Българският законодател предвижда различни последици при грешка в мотива на завещанието (чл. 43, ал. 1, б. „б“, предл. 1 ЗН) и в случая, в който мотивът на завещанието е противен на закона, на общественения ред или на добрите нрави (чл. 42, б. „в“ ЗН), макар и в двата случая да изисква мотивът да бъде единственият, поради който е извършено завещанието. За разлика от мотива, който може да доведе до нищожност на завещанието, мотивът, грешката в който е основание за унищожаване на завещанието, трябва да се съдържа в същото завещание, чието унищожаване се иска. Това е и допълнителен

аргумент (аргумент от противното) в полза на възприетата по-горе теза, че мотивът на едно завещание, чиято противност на закона, на обществения ред или на добрите нрави води до неговата нищожност (чл. 42, б. „в“ ЗН), може да се съдържа и в друг акт, различен от самото имуществено завещание, включително и в акт, който има значението на етично завещание.

5. Инфраструктурен шанс за етичeskото

От направеното кратко представяне на етичното завещание и неговото възможно юридическо прагматизиране в българския наследственоправен контекст, най-вероятно е възможно да се направят различни изводи. Този, върху който бих акцентирал, е свързан с мястото на етичното в сферата на юридическото. Юридизирането на етичeskото води до заличаване на разликата между право и морал, от което губят както правото, така и етиката.[14] В този смисъл правото не трябва да се опитва да направи правно валидно етичeskото, а единствено да му предложи такава **инфраструктура** в съществуващата юридическа регулация, при която етичeskото да разполага с пространства, в които да произвежда своите специфични значения и ефекти. Струва ми се, че *една конкретна стъпка* в полза на подобна инфраструктура в съвременното българско наследствено право би могло да представлява изричното законодателно признаване на възможността за валидно посочване в отделен документ (документи) на мотиви и послания, които да поясняват вече извършени от лицето или негови бъдещи завещания.

БЕЛЕЖКИ

[1] Вж. също **Weill, A.** Healthy Aging: A Lifetime Guide to Your Physical and Spiritual Well-Being. NY, 2005, p. 288.

[2] Вж. **Baines, B.** Ethical Wills: Putting Your Values on Paper Cansas City, 2006, p. 11

[3] Съществуват множество съвсем практически насочени ръководства за създаване на етични завещания. Вж. например **Turnbull, S.** The Wealth of Your Life: A Step-by-Step Guide for Creating Your Ethical Will Spiral-bound. Wenham, 2012. Вж. също **Riemer, R., N. Stampfer** (eds) Ethical Wills & How to Prepare Them: A Guide to Sharing Your Values from Generation to Generation. Woodstock, 2015, където е подчертана връзката между етичните завещания и еврейските традиции, както и **Freed, R.** Your Legacy Matters: a Multi-generational Guide for Writing Your Ethical Will. Minneapolis, 2013, където (p. 1) изрично е посочено, че етичното завещание е „неюридически документ“.

[4] Вж. **Gustke, C.** The Ethical Will, an Ancient Concept, Is Revamped for the Tech Age. – The New York Times, Oct. 31, 2014.

[5] Съществуват множество он лайн инструменти, предназначени специално за създаване на етични завещания. Един от тях е например този, предложен от сайта Everplans (everplans.com) или от сайта Celebrations Of Life (celebrationsoflife.net/ethicalwills/), където се съдържат подробни инструкции относно това какво представлява етичното завещание и как да бъде направено от всеки, който желае това.

[6] Освен чисто психологическия ефект от изготвянето на етични завещания, включително като вид палиативна грижа, те биха могли да имат и юридическо значение.

[7] Вж. подробно **Ставру, Ст.** Изпълнение на нравствен дълг. - Сьдийски вестник, 2012, № 4, с. 125–136.

[8] Вж. **Митев, Кр.** Неоснователно обогатяване по чл. 55-58 ЗЗД. С., Сиби, 2014, с. 157.

[9] В този случай тълкувателната стойност на етичното завещание се запазва, независимо от това дали то е част от същия документ, в който е направено имущественото завещание, или е направено като отделен акт.

[10] В този случай етичното завещание трябва да бъде част от същия документ, в който е направено имущественото завещание. Причината за това е, че тежестта е допълнителна уговорка, която не може да извършвана самостоятелно (в отделен документ, различен от завещателното разпореждане, което допълва).

[11] Съгласно чл. 39 ЗН последващото завещание, което не отменя изрично по-раншното, отменя само онези разпоредби в него, които са несъвместими с новите.

[12] Нещо повече, дори и ако липсва документ, озаглавен като „Етично завещание“, такъв може да бъде реконструиран чрез обединяването на всички неимуществени изявления, направени от наследодателя в оставените от него завещания, независимо от това които от тях са произвели в крайна сметка своето правно действие. Така етичните измерения на завещателните разпореждания заживяват свой собствен живот, паралелен на юридическите.

[13] Вж. **Тасев, Хр.** Българско наследствено право. Нова редакция: Георги Петканов, Симеон Тасев. С., Сиела. 2000, с. 102.

[14] Друг подобен случай на оказване на сериозен натиск върху етичното да се държи като юридическо е практиката по „кодифициране“ на професионалната етика и оформянето ѝ като „етичен кодекс“ за всеки, упражняващ съответната професия. Вж.

Миков, И. Етическите кодекси между морала и правото. – *Философски алтернативи*, 2008, № 3, с. 83 – 96. Струва ми се, че всяко кодифициране води до обедняване на етиката, която надхвърля конкретните формулировки на юридическото именно благодарение на неопределеността и незавършеността на своите постулати, изискващи от всеки морален субект полагането на лично усилие, което е по-скоро непонятно за адресатите на правото.

ЕТИЧНОТО В БЪЛГАРСКАТА НАРОДОПСИХОЛОГИЯ

ТАНЯ НЕДЕЛЧЕВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

inadim@dir.bg

THE ETHICAL IN NATIONAL PSYCHOLOGY

TANYA NEDELICHEVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The general outline of the relationship "ethics - national psychology" directs to a vast underresearched field, which could be called historical operative ethics. It provides us with fixed images of the unified moral existence of Bulgarian people. Studying national psychology analyses from an ethical perspective is valuable not only as a knowledge of the past, but also as an attempt to delve deeper into the peculiarities of the present.

Keywords: national psychology, politics, moral norms, operative ethic

В случая няма да се обсъжда въпроса за научната стойност на народопсихологията, по-скоро ще се направи опит да се илюстрира, че в народопсихологическите трудове на редица български философи, социолози, писатели, политици и др. се съдържат много ценни анализи, свързани с моралните измерения на конкретни ситуации, конфликти или по-цялостни процеси в моралното пространство на българина. Отношението между етиката и народопсихологията е все още неизследвано поле. Тук има много слоеве и преплетености – от

нормативно-правното до фактически-вестникарското, като всички те са пронизани от векторите на моралното.

Както характерът и темпът на всяко явление в развитието на обществото, така и конкретната релефност на нравственото се детерминира не само от действащите в момента фактори, но и от формираните стереотипи, нагласи, традиционна политическа култура, конкретен социален опит на народа, навици и изобщо ценностна система, изградена в моралните отношения. Важни в това отношение са описанията, анализите, оценките на българските народопсихолози и на всички онези, които по един или друг повод са правили някакви народопсихологични обобщения и констатации. Чрез тях всъщност улавяме фактическото състояние на масови настроения на елити и активни обществени субекти, на доминиращите в момента социални настроения, обхващали различни слоеве от населението. Така се запълва пространството между чисто нормативно-юридическата конструкция на социалния ред и наличната жизнена ситуация. За разбирането на динамиката на даден момент от социалния живот е важно да се знае фактическото състояние, т.е. онова, което формира конкретна морална ситуация и дистанцията с институционализираните норми. Точно на това ниво най-силно влияе специфичната самобитна култура. Тук е онзи народопсихологичен извор, от който при определени обстоятелства едни черти доминират, а други се потискат. Това пулсиращо цяло разгръща във времето различни противоположни черти и качества, взаимоотричащи се, ако се разглеждат синхронно – уважение към държавата и силен държавно-правен нихилизъм, индивидуализъм и липса на чувство за месианско

значение на личността, акценти върху равенството и защитаване на абстрактна свобода и т.н.

Българските народопсихолози не само правят опит да очертаят фактическата социално-психологическа и морална реалност, но и утвърждават определени ценности и нравствени норми. И точно поради тази причина критериите за оценка на народопсихологичното познание като особен тип знание не се поддават на традиционните класически методи на верификация, проверка, аксиоматизиране. На по-конкретно ниво народопсихологичното познание е натрупан социален, нравствен и практичен опит, който се рационализира от народопсихолозите и по този начин се изгражда “снагата” на народопсихологията като наука за традициите, психичните особености, моралните и поведенски реакции, етнокултурните формирания [Семов, 1995: 1-37]. Този обобщен социален опит се превръща в средство за утвърждаването или елиминирането на една или друга желана или нежелана матрица и схема на поведение. Чудесен пример в това отношение е книгата на Ат. Илиев “Уроци от Америка по политическо възпитание” (1909), в която фактически се очертава моралната релефност на българина и американеца, сходствата, различията и нуждата от формиране на нова нравствено-политическа култура.

Една от глобалните характеристики на духовното ни развитие е неговото често прекъсване и то не само на духовното като литература, философия, наука, изкуство, но и като аксиологично. Това е феноменът “духът на отрицанието”, с който пряко е свързана темата за копирането. За българските народопсихолози това е темата за съотношението между цялостния народопсихологичен и аксиологико-

нравствен характер на българския народ и нормативно-законодателната рамка, чрез която се регламентира непосредствения живот. Много често се отчита, че след Освобождението на българския народ се налагат законодателни форми, които не са резултат от неговия естествен темп на растеж, на естественото усъвършенстване на тези законодателни форми. Недостатъците им са резултат на явното несъответствие между социалната среда, която не ги поражда и налагането им като готови продукти върху живота на самобитно формиралото се общество, което си е изградило свои, спонтанно възникнали и усъвършенствани в продължение на столетия норми за регулация. В “Жива старина” Димитър Маринов е събрал тези морално-правни регулатори на непосредствения живот. Атанас Илиев пише: “Нашият народ не може да се обвини в тесногърд патриотизъм и в омраза към всичко чуждо. Напротив, най-вече от Освобождението насам, ние заимстваме и закони, и наредби от другаде. Това бе оправдателно, защото трябваше всичко отново да създаваме. За зла чест, в своя ламтеж да присаждаме европейска култура у нас, заедно със зърното пренасяме и много излишна плява, заедно с добрите страни заемаме и злите. Ако някой благонамерен човек си повдигне гласа срещу някои неподходни или просто зли и развращаващи заимствания, веднага ще му се каже, че това го има в Европа, че без него не може. В много случаи излиза дори наяве, че ние сме наклони да заемаме не най-доброто, най-полезното, което имат другите народи, но повече скандалното, долното, престъпното” [Илиев, 1909: 262].

Тодор Панов е категоричен за това несъответствие по отношение на политическите организации. Според него партиите са наложени отгоре, а не се изграждат отдолу нагоре [Панов, 1992: 222].

Стоян Михайловски също се спира подробно на тези въпроси. Според него политическият режим трябва да хармонира с общата култура: “пълната еманципация при липсата на възпитание е научна ерест... свободните наредби биват трайни само когато се развиват успоредно с публичния дух” [Михайловски, 1940: 103].

Не случайно българските народопсихолози акцентират върху факта на привнасяне на неща, които не съответстват на нашите, изградени във времето, институции и политическа динамика. Или казано с други думи, важното днес, което витае в емоционалното и интелектуално пространство и което се просмуква от хората, възпроизвеждащи го на всекидневно ниво, е акцентирането върху уникалните свойства, върху неповторимостта, самодейността, върху отчитането, че всяко нещо има правила, които си създава самото то. И точно това се превръща в специфичен социалнопсихичен опит, който определя непосредствените преживявания, ежедневните оценки, идеали, търсения. Днес българският народ сякаш се движи по амплитудата от това всеки да търси спасение в себе си (Киркегор) до търсене на опора в държавността. И като че ли се реализира онова, което Шпенглер твърди в “Залезът на Европа” – има множество култури, всяка от които има собствена идея, собствени страсти, собствен живот, желания, усещания, собствена смърт.

Много са факторите, които определят традиционната морална динамика. В това отношение особено значение имат доминиращите класи, слоеве, групи, които задават насоката и динамиката на цялостния духовен и респективно политически живот. Немислимо би било да се допусне, че някаква аристократична прослойка чрез своите социални, управленски и финансови технологии може да определя

модела на политическия живот в България, просто защото такава няма. В годините след Освобождението основните черти на политическите отношения се задават от най-масовия, най-типичния за българското общество дребен собственик (селянин, занаятчия, търговец и т.н.) И точно поради тази причина политиката сякаш се превръща повече в лична, семейна работа, отколкото в обществена. Самите партийни образувания се основават на семейни или родови връзки. Петър Нейков подчертава, че родовите, семейните съображения имат в българския модел на политически живот особено значение и затова “почти не е имало случай върху семейството и рода на властващия да не се изсипе манната на държавните блага” [Нейков, 1939: 49].

Дребнособственическият морал на българския селянин извира от земята, която той наследява от бащи и деди и която е свещено притежание, защото не е източник на лукс и богатство, а най-съществено условие за продължаване на рода му. Без земята той не може да се мисли, да бъде на този свят. Друг фактор ограничава стремежите за повече имот, отколкото е нужно за изхранването на семейството му – всяко видимо разрастване на собствеността може да привлече погледа на разбойници, на турци. Така българският селянин укротява мечтите си за нещо по-голямо и в душата му се формира солидната дребнособственическа матрица: малко, но сам си е господар. С този дребнособственически архетип могат да се обяснят много от следващите модификации в поведението на българина. Тук някъде се крие и нихилизма към собствената държава (той разчита преди всичко на себе си), тук е и генераторът на дребното политиканство (беден човек – жив дявол), тук е и изворът на

елиминирането на политическа чест и достойнство (важен е келепирът, “хлябът”, интересът, другото е вятър). Уникалността при формирането на българина и по-специално на българския селянин достига до това, че се ражда идеята за създаването на Българския земеделски народен съюз, “който на своите знамена да постави като вечен и свещен идеал дребната собственост. Не е възможно в една класическа буржоазна страна да се роди толкова патриархална, толкова селска и в същото време толкова страдална политическа формация като нашия земеделски съюз” [Генчев 1987: 49].

Иван Хаджийски също описва модификациите на дребния собственик с неговите колебания между стихийна бунтовност и безропотен опортюнизм, отстъпление и нагаждане към по-силния.

В лоното на селячеството се формира и българският еснаф, който също демонстрира манталитет на подчинение на ограничено дребно съществуване, в което намира собственото си спокойствие и доволство. Именно поради тази причина българският еснаф е носител на консерватизма, на респект към статуквото. От еснафа произлиза голяма част от по-късния политически елит, интелигенцията, еснафът ражда основната чиновническа маса в освободена България.

Дребнособственическите инстинкти се модифицират по особен начин и при най-богатата част от разслояващото се българско общество – буржоазията, която със своите скромни капитали и селски манталитет не успява да мобилизира народа за решителни действия, а се разцепва на различни партии, крила, идейни групи, поставя се в услуга на чужди интереси, защото с тях е свързан икономическият ѝ просперитет.

В традиционното българско ценностно пространство има много вектори, които го структурират, но един от основните, който се формира още в средата на XIX в., е филството и фобството. Това деление фактически е модификация на търсенето на модела за копиране. Доколкото обаче взаимоотношенията с Русия винаги са били и много близки, и много чужди в редица исторически моменти, русофилството и русофобството е доминиращото отношение в тази мрежа. Задълбочаването на тази противопоставка се дължи не само на стремежа за копиране, а е израз на общата незрялост на самите политически виждания, на ниската политическа култура. Реалността се визира само в опозиция. Сложните взаимоотношения се разглеждат като сюжет на приказки, в който има само добри или само лоши. И ако функционирането на филството и фобството в политическата ни история е свързано с опошляване, с дребно партизанство, самото възникване на русофобството има съвсем сериозни основания и показва съществена народопсихологична специфика, която се изразява в острото усещане за народност, за съхраняване на българското, за недопускане на разпиляването на малкия български народ.

Най-големите русофоби произлизат от русофилите. Т. Жечев пише: “Лично аз съм убеден, че революционната партия – тази на Раковски, продължена след туй от Каравелов, Ботев, Левски, не заложи достатъчно на въпроса за етническата цялост на българския народ. Във всеки случай той заема по-малко място в нейните програми и действия, отколкото в тези на просветителското движение.” [Жечев, 1995].

При обобщенията си за политическата динамика народопсихолозите са улеснени и от едно друго обстоятелство –

поради робството българското общество не е особено силно диференцирано. Амплитудата в социалното разслоение не е толкова голяма както при общества, които са резултат на равномерен процес на социално стратифициране. Това също създава предпоставки за формиране на по-цялостна народопсихологична характеристика на българския народ и съответно по-ясно очертани особености в политическата сфера. Естествено това не означава еднаквост в оценките на народопсихолозите за политическия живот у нас. Напротив, за едни и същи “обекти” те представят различни схващания, което зависи от политическите, културните, изобщо от светогледните пристрастия на авторите. Зависи също и от доминиращите за даден период теми, особени по-цялостни духовни акценти, които структурират историческото и му придават специфичност. Такава е темата за вожд, за силната политическа личност през 20-те и 30-те години на XX в. Според оценката на Янко Янев на българския народ е чуждо чувството за месианското значение. Тази тема не е продукт само на предпочитанията на Я. Янев, а по-скоро на особен исторически цикъл.

В традиционното съзнание на българина особено място заема идеята за държавност. Чувството за държавност се засилва и от ролята на общината. В миналото тя е фокусирала българската грижа за обществените работи. Това първоначално училище по гражданственост е основната клетка на държавата. От нея трябва да изхожда, на нея трябва да се опира държавникът-възпитател [Нейков, 1939: 43]. Особеното разделение между общината и държавата се вижда в българското обичайно право, което е с подчертан демократизъм, който се изразява в социалната закрила “от държавата”.

То например допуска и оправдава данъчните нарушения срещу държавата, строго наказва издайниците. Това е разбираемо като се има предвид, че това е отношение на българина към държава, която не изразява неговата воля, религия, народност. Централната власт е турска, но на местно ниво общите проблеми се решават чрез собствени колективни органи. И колкото повече отслабва централната власт, толкова повече се разраства самоуправлението на българите на конкретно ниво. Така са се решавали въпроси, свързани с икономиката, просветата, образованието. Това поражда силния демократизъм в българското общество и засилва егалитарните установки. След Освобождението в Търновската конституция специално се отделя място за автономията на общините. К. Стоилов отбелязва: “Нашето отечество трябва да съставлява едно цяло, но същевременно да гледаме да съставим отделни центрове, които в миниатюрен вид да представляват цялото и на които Конституцията да гарантира самоуправление”.

Уважението на българина към държавността след Освобождението е на “инстинктивно” ниво, защото липсва собствения опит от граждански живот в собствена държава, със собствен репресивен апарат, собствени изпълнителни и законодателни власти и т.н. Това именно обуславя особен законов или правен нихилизъм. Известна е поговорката “Законът е врата в полето. Който е луд, да минава през нея!”, която показва определено отношение към законността.

Симеон Радев подчертава единодушието на двете партии [консервативна и либерална] относно забраната на титлите,

декорациите и съсловните различия при приемането на Конституцията от 1879 г.

Много често се приема, че вековното робство е формирало в българина нихилистично чувство към държавата (чуждата) и оттук и към самата държавност. Едва ли може да се приеме крайната теза за тотално нихилистичното отношение на българина към държавността без определено диференциране, защото една от главните идеи, които са в основата на българското Възраждане, на целия комплекс от стремежи, идеи и жертви, е формирането именно на чувството за собствената държава, за българската власт. Но в процеса на формиране на това съзнание върху него започват да влияят традиционните наслоения и механизми на отричане, на незачитане на вече реалната българска държава. Държавната идея “функционира” като сложен комплекс от чувства, настроения и нагласи и вътрешната противоречивост не бива да се тълкува като проява на нихилистично отношение изобщо към българската държавност в периода след Освобождението. Има един безспорен факт, който обезсмисля всяко подобно твърдение – войните от 1885, 1912, 1913 и 1915-1918 г. Нивото на самоотверженост и патриотизъм, които показват българските войници, са всъщност израз именно на разбитостта у българина на държавно чувство. А критиката, отричането са по-скоро стремеж за усъвършенстване на държавността. Войните са онзи фактор, който циментира окончателно държавното съзнание у българина. Т. Панов пише: “Що се касае до българина, той по своето отношение към политическия строй се приближава повече до англосаксонските народи. Той обича държавата си, обича я даже някакси срамежливо-целомъдрено и иска колкото си може по-малко да се

вмесва в неговата лична индивидуална дейност. Но тая основна черта на българина, благодарение на петвековното робство, се е усложнила със странични отрицателни недостатъци, като например недоверието към всяка официална власт” [Панов, 1913: 50]. И точно дребнособственическият архетип в душата на българина, особената роля на общината, отделянето на общината от държавата, по-късната поява на уважение към държавата, но съхранило на по-ниско ниво “либерални” реакции формират у българина уникалното толерантно отношение към чуждата култура. Защото на ниво община, махала Ахмед не се възприема като турчин, а като съседа, от който може да се търси помощ и упование в трудни моменти. Тази морална култура на българина има като доминантен център и антиасимилаторските настроения, което някои народопсихолози отчитат като вредно за “държавната стегнатост”.

За Костурков основната характеристика на българския национален характер е, че българинът трудно се поддава на асимилация и сам не асимилира. А и съвременните данни показват, че асимилацията на българите извън границите на днешната държава е труден процес – бесарабските българи, българите от западните покрайнини, българите в Турция, Румъния, Гърция. Израз на толерантното отношение на българите е и фактът, че само в България намира почва идеята за Балканска федерация, която да пресече всички домогвания за завладяване на чужди земи и асимилиране на чужди национални елементи.

Може да се каже, че традиционните установки в българската душевност предопределят бързото възприемане на либералните ценности, но променящата се ситуация принуди политиците да

въведат и силни социални корективи в процеса на либерализация. Консерватизмът на българите е отдавна позната черта: “Българите не обичат нищо ново, даже ако е проповядвано от самите ангели” пише Никифор-Григора още през XIV в. по повод на един църковен спор.

Ако се приеме, че най-сигурният параметър, по който можем да съдим за състоянието на една нация, за нейната политическа култура, за нейните нравствени традиции и възпитание, е гарантиране на свободата, собствеността, достойнството и равенството на гражданите в рамките на нейните държавни институции, може да се направи изводът, че описанията на българските народопсихолози показват определена картина на политическия живот у нас – партизанство вместо културен политически диалог, страсти вместо обсъждания, противопоставяне вместо политическо взаимодействие, полюси вместо консенсус. В тази ситуация качества като честност, нравственост, добродетелност се считат за анахронизъм и се разчита преди всичко на сопите.

Авторитарната тенденция в България се проявява в различни форми: монархическа, монархическа + лична власт, военноолигархична, патерналистична, тоталитарно-комунистическа. Днес също се говори за еднолично управление...

Поради моноцентризма на властта в масовото съзнание се вклиняват различни нагласи, свързани с чувството на безсилие, социална апатия, която се прикрива с имитирана активност от страна на различните обществени и сателитни организации.

Независимо от промяната в материалното състояние както на гражданите, така и на държавата, в моноцентричното общество се формира особено покорно-фаталистично отношение, доверие в

свръхестествените способности на управляващия връх на пирамидата. Така се създава авторитарната личност, авторитарният тип масово съзнание, чиито съществени признаци са страхът и наличието на чувство за ценност само ако личността е включена във вертикален тип система или е под “социален патронаж”. Авторитарното съзнание мистифицира властта като сила над обществото, която не може да се контролира.

Всяко общество си изгражда личност с определен социален характер – съвкупност от черти, които са специфични за по-голямата част от членовете на дадена социална група и са възникнали в резултат на общите им преживявания и общия начин на живот. Така българският преход роди особен сюрреалистичен човек, който синтетично, доколкото е един и наличен, съчетава индивидуалистичните черти с определени авторитарни специфики. Посттоталитарният човек е с особен либерално-авторитарен характер – сложен комплекс от различни, дори противоречиви на пръв поглед черти. Пазарната ориентация, колкото и несъвършено да се проявява у нас, формира определен стил на поведение. Най-важният лост е безработицата, която налага на хората да “бързат” да създадат свои пазарни личностни специфики, защото всеки излизащ на пазара се превръща в определена стока и ако няма качеството “продаваемост”, остава извън системата. И точно желанието да се продава, да не остане встрани от динамиката на налагащия се нов стил на социални отношения, изисква на всяка цена изграждането и запазването на онези качества, чрез които ще се осъществи и “пласирането”. При пазарните отношения човек разглежда своите сили и възможности

като стока, т.е. като отчуждени от него. И както гледа на себе си като на стока, така разглежда и другите.

Всички тези качества на характера се осъществяват в най-тясна връзка със закодираните дълбоко в подсъзнанието авторитарни реакции.

Българските народопсихолози разкриват неговата битово-кухненска страна, наличната технология на правенето на политика. Типично е описанието на К. Иречек за политическия живот в София: “Във вътрешната политика владеят най-ожесточени партизански злоби, всякакъв род интриги, които владеят на Изток. София е истински котел на вещици. Който е имал случай да проживее няколко години насам наред местното политическо общество, той през целия си живот ще чувства кошмар при наумяването на тая отровна готварница. При това там често, ден за ден се разпространяват най-невероятни политически клюки. Чужденецът чува хиляди най-лоши неща за отделни българи от самите българи и после бавно открива, че всъщност хората не са толкова лоши, както взаимно се представят, заслепени от завист. Непредубедена оценка на местните таланти, особено на политически противници, е изключение. Главатарите на партиите нерядко имат лична омраза един срещу друг.” [Иречек, 1888].

Описаната картина от Иречек звучи съвсем актуално. През последните години нашият опит показва именно такива измерения на свободната политическа дейност: конфронтация, вражди, неприкрита ненавист на политиците един към друг и т.н. Сякаш времето е спряло да тече. Тази особена свирепост и ожесточеност на политическия живот вероятно е израз и на някакви импулси от по-далечното минало.

В поменика на старите български царе, които са около 46 в двете български царства, само 21 са умрели от естествена смърт и са били наследени от законни престолонаследници. 11 са убити от противници, 10 са детронирани и изгонени от съперниците си. В това отношение българската история прилича на византийската, където от 107 императора само 34 са умрели от естествена смърт, 18 са ослепени или обезобразени, 20 са убити, 12 са затворени в тъмница или манастир, 12 са абдикирали и 11 са загинали по други причини. [Стайнов, 1914: 20]. Статистиката на Турлаков за периода 1911-1930 г. е: изредили са се 72 министри, през 1930 г. 9 са все още на власт, от останалите 63-ма 5 са умрели от естествена смърт, 6 са убити, 9 са в изгнание поради политически преследвания, 35 са били в затвор. Стоян Михайловски посочва, че сме наследили византийски низости, между които пълзенето е издигнато в ранг на изкуство и велика житейска мъдрост: “Само който пълзи не пада!” [Михайловски, 1940: 21]. В такава страна може да се каже, че няма неопетнени политикани, има политикани, които не са имали случай да се опетнят. [Михайловски, 1940: 22]

Като цяло стилът на градския живот се определя от чиновничеството, което задава основната ценностна координатна система. Това е средата, която е най-политизирана и податлива на партизанлък. В по-голямата си част народопсихолозите оценяват мястото на чиновничеството в политиката крайно отрицателно. За Т. Панов чиновничеството е язва за България, защото то създава условия за “законна кражба, законни злоупотреби, законни престъпления” [Панов, 1913: 220]. Образът на парвенюто и парвенюшкото в политическия живот, които описва Иван Хаджийски, също се отнасят

предимно за тази категория служачи. Аналогични са оценките и за политическия печат: “По-страшен враг за България отколкото нейната преса и политическите партии, ние не познаваме.” [Хаджийски, 1966].

След Освобождението започва роене на политическите партии. Ако консервативната и либералната партии са изградени на ясни политически и идейни принципи, възникващите след тях имат по-сложна конфигурация. Сложността се обуславя от факта, че в повечето случаи новообразуваните са т.нар. шефски. Това са партии, според М. Турлаков, които съществуват благодарение на отделна личност и нейното влияние. При тях липсва идейна мотивация, политическа чистота и честност. През 20-те години на XX в. ситуацията е аналогична. Т. Панов пише: “И днес болшинството от партийните шефове у нас и, ако можем така да се изразим, “главният щаб на партията” са хора, които мечтаят само за власт и постоянно за власт. Втората главна цел на българските политици е забогатяването, а не реалното изпълнение на дадена програма. Че нашите твърдения за разбойническите наклонности на всички партийни щабове в България са верни, това е ясно и от факта, че няма в страната ни беден министър”. [Панов, 1913:223].

Характеристиките на Д. Казасов за политическите партии у нас през 20-те и 30-те години на XX в., макар и да се отнасят до един ограничен времеви период, фиксират нещо по-типично. Става дума за това, че независимо от различните названия политическите партии от социалистическата до националнолибералната са организирани по образа на автократиите. Една малка група от политици фактически определя цялостната дейност на партията: “Групираните около шефа партийни династии бяха погълнати от грижата да обслужват не

обществения интерес, а своя, ту славолюбив, ту материален... При българската партийна олигархия шефовете, дори и развенчани, бранеха с разкървани нокти своите места, тъй както царете бранеха своите интереси.” [Казасов, 1949: 372].

Този тип партии създават предпоставката за междупартийни отношения, динамика на политическия живот и ценностно-нормативни измерения като дребни страсти и междуличностни вражди. Образът на политика е предимно отрицателен – безпринципен, интригант, партизанин. Ст. Михайловски отбелязва, че царят на публичните борби е елитният политик, който превръща политиканстването, партизанщината в поминък.

П. Нейков отбелязва: “Тесногърдото доктринерство, едностранчивата систематизация, дребното политиканство, семейното и родствено обвързване – всичко това пречи на правилното политическо възпитание, на нормалната политическа дейност.” [Нейков, 1939: 43].

Една от основните прояви на партийното функциониране е политическото партизанство – една не само значителна народопсихологична тема, но и проблем, който има ясните съвременни проекции. Ако трябва накратко да се определи основната специфика на политическия партизанлък, това е партийна затвореност, херметичност, крайна нетолерантност, а отгук и стремеж на всяка цена, без да се отчитат конкретните условия и обстоятелства, да се доказва “партийната правда”. В партизанлъка се крие възможността за засилване на корупцията, за формирането на вътрешни партийни кръгове и слоеве, които монополизират дейността на дадена партия, което пък от своя страна увеличава дистанцията между партийното

ръководство и партийната маса. Това съдейства за развихряне на корупция, спекулации, финансови и стопански престъпления.

Партизанлъкът засилва стремежа към власт до такива размери, че се забравят всякакви морални и етични норми. За спечелването на “държавната зестра” всякакви средства са позволени. Народът – това е моята партия, партията – това съм аз. В това отношение образът на бай Ганьо дава достатъчно типологични специфики, които могат да се открият и в съвременната политическа релефност.

Дискусията се превръща или в трибуна за изява на определен политически нарцисизъм, или във възможност за отправяне на лични нападки. П. Нейков пише: “Българинът не знае да изслушва и затова никога не оставя събеседника си доволен от беседата. Единият говори, другият го дебне: търси уязвимо място в речта. Лицето му е напрегнато, нападателно.” В такава комуникационна среда виреят най-добре клюката, съзаклятничеството, одумванията, т.е. все феномени, които по-скоро всяват вражда и недоверие, отколкото да имат конструктивно значение.

От аксиологична гледна точка подобна практика е типична и днес. Съвременните политически процеси и резултатите от политическата дейност са пронизани от народопсихологични особености, без които редица фрагменти от политическия живот остават на тъмно, не могат да бъдат рационализирани дотолкова, че да се превърнат в прозрачни и разбираеми и винаги съществува някакъв ирационален остатък, който придава излишна тайнственост на политическите взаимодействия.

Щрихирането на някои аспекти от отношението “етика – народопсихология” е само насочващо към едно огромно неизследвано

поле от проблеми, които могат да се нарекат историческа оперативна етика, защото ни дават картината на моментни срезове от единното морално битие на българина. Изучаването на народопсихологическите анализи от етическа гледна точка има не само стойност като познание за нещо минало, а е по-скоро опит за по-дълбокото навлизане в особеностите на настоящето.

ЛИТЕРАТУРА

Генчев, Н. 1987. *Социалнопсихологически типове в българската история*. София: изд. Септември

Жечев, Т. 1995. Недопонесеният кръст // *Литературен форум*, бр.9 от 1-7 март.

Илиев, Ат. 1909. *Уроци от Америка по политическо възпитание*. Ст. Загора.

Иречек К. 1888. *Пътувания по България*. София.

Казасов, Д. 1949. *Бурни години*. София.

Михайловски, Ст. 1940. *Неиздадени съчинения Т.І*. София.

Нейков, П. 1939. *Наблюдения и мисли върху българската общественост*. София.

Панов, Т. 1992. *Психология на българския народ*. София: УИ “Св. св. Кирил и Методий”.

Панов, Т. 1913. *Психология на масите*. София.

Семов, М. 1995. *Народопсихология*. Т. І. София: изд. Славена.

Стайнов, П. 1914. *Компетентство и народовластие*. София.

Хаджийски, Ив. 1966. *Оптимистична теория на българския народ*. София: Изд. “Наука и изкуство”.

ЕТИЧЕН ПОГЛЕД ВЪРХУ ДЕМОГРАФСКИТЕ ПРОБЛЕМИ

ПЕНКА НАЙДЕНОВА, ГЕНОВЕВА МИХОВА

Център за демографски изследвания и обучение

g.mihova@abv.bg; penka.naydenova@abv.bg

ETHICAL GLANCE ON DEMOGRAPHIC PROCESSES AND PROBLEMS

PENKA NAYDENOVA, GENOVEVA MIHOVA

Center for demographic studies and education

Abstract

Making mention about continual development of ethic science and paramount people satisfaction of the truth, the article is dedicated to objectivity and reliability in interpretations of the demographic processes and problems. This is of the first importance for studding and making policy regarding the global population growth, accelerated abnormally during the XX-th century and continuing its high rate up to day considering that its final step is to be towards the end of the XXI century like the time of demographic transition end. This in against the truth is related with a lack of reliable projections of future population evolution and a new transition and its socio-political use by the develop and the developing countries. Another example concerning our country is about a real estimation of the birth-death balance and to the place, and role of aging and its long-term perspective. Having in mind for numerous demographic erroneous indicators here is stress on the needs of adequate population and demographic policy.

Key words: ethic, objective truth, population policy, demographic perspectives

Встъпление

Етичният поглед върху множество явления и процеси на нашата планета, и не само демографските в исторически, ситуационен или перспективен план е колкото сложен, толкова и отговорен. Той може да е ограничен като личностно или обществено отношение, но винаги се свързва с възприемането, съобразяването и възползването от условията на демографското развитие, изразено в параметрите на естествения и механичния прираст на населението в определено място и време. Кой е най-важният акцент на това развитие и доколко истински се представя от науката и управленските позиции – това е предмет на настоящия доклад, ограничен само до няколко примера със съвременно значение.

Демографски проблеми в глобален мащаб

Един важен и всеобщ такъв въпрос е този за глобалния (световния) демографски растеж. За него също са свойствени статистическите оценки за естествения прираст на съвкупностите от население като разлика между броя на живородените и на умрелите или на раждаемостта и смъртността (т.е. броят им на 1 000 или на 100 души от определена съвкупност население, както е в международната статистика). Вторият компонент, който се отнася за движението и разместването на населението по териториални отграничения (райони, държави, селища, местности) т.е. за миграцията, броя на емигриралите и имигриралите или техният относителен дял и миграционен прираст все още е неизползваем на планетарно равнище, макар да запълва историята на човечеството през всички векове.

Установено е, дори при наличието на разлики в оценките на отделни организации и изследователи, че в началото на новата ера населението на планетата Земя е около 250-350 млн, пред прага на XX в. – не повече от 1.8 млрд, в 1950 г. – 2.5 млрд и понастоящем 7.4 млрд, при очакване да достигне 9-11 млрд към 2100 г. За скоростта на прираста, превърнал се в експоненциален, може да се съди по елементарните индекси и относителни числа. В глобален мащаб относително прирастът спада малко през XXI в. спрямо този през XX в., но повъзрастовите структурни промени съдействат поддържането на висок прираст, надрастващ 80-те млн годишно през XX в. Средата на този век е времето на т.н. демографска експлозия, когато двата основни типа страни – развити и развиващи се промениха местата си по темп на прираста в демографската карта на света.

Макар и условно първите, принадлежащи към района Север, по отбелязаната среда на миналия век реализираха средно 0.6% годишен прираст на населението, а районът Юг на развиващите се страни се отърсваше от нулевия прираст (колкото родени-толкова умрели) и към 60-те и 70-те години достигна прираст 2.2%. Населението растеше при запазена традиционна плодовитост (5-6 деца на жена във фертилна (плодовита) възраст и удивително бърз спад на смъртността. Младото поколение до 16-18 г. достига дори повече от 40% в броя на населението и увеличава естествения прираст дори при спад на фертилността (2-3 деца). Прояви се своеобразен демографски преход, който бавно се променя по посока на съотношението ниска раждаемост и ниска смъртност, достигано в Европа в различните държави през последните 2-3 века.

Истината за демографския преход и съдбата на планетата при перспективата населението да расте до 12 млрд е неясна, както и за човечеството, ако и навсякъде старее. Известна е позицията през 70-те години на Римския клуб (от 30 световни учени като Дж. Форестър, А., А. Печеи, Медоуз, Кинг), призоваващи към развитие с нулев икономически растеж и икономия на ресурси в полза на бъдещото поколение. Както и критиката на тази позиция на учени от университета в Съсекс като малтусианска. Превिшаващо броя на миналото младо поколение, това бъдещо поколение, вече съществуващо със свои поглед и действащо като възрастно (и неговите наследници) не проявяват тревожен интерес към икономията на ресурси. Стремелът на всички развити страни включително от Европа и от ЕС е към повишаване на икономическия растеж, раждаемостта и естествения прираст при нарастваща продължителност на живота. За растежа на БВП, характеризиращ просперитета (като доход) на икономиката, най-развитите страни откриха ново решение. То е в настаняване на собствени производства в развиващите се страни с евтини суровини и работна сила, а не извличане на ресурси от тях.

Остава и силата на преразпределителния процес, чрез който производствените придобивки и използването им остават под властта на главните развити страни. Почти всички, белязани от историята като колонизаторски страни, твърдо са подпомагани от създадената от тях и за тях световна финансова система.

Обективната истина се очерта като висок темп на демографски и икономически растеж – първият принадлежащ на района Юг (с известна промяна в държавната структура), а вторият – на всички

държави. Статистическият израз на това развитие прикрива факта за истинското съдържание и механизъм на притежанието на дохода (БВП вместо БНП) и на абсолютната величина на растежа. При ниска базова основа (стойност на БВП) прирастът (и малък) е изразен като висок темп, т.е. високо процентно нарастване за определено време, спрямо предходното – най-често година, даже при темп под 1% при висока основа обаче (примерно на САЩ, в млрд) все стига до нови милиарди. Преразпределителните данни изглеждат променени, но с еднакво направление. Населението на развитите страни числено спада, а БВП като стойност расте, докато за останалите страни населението по брой и дял в световното расте при нисък дял на БВП в световния. Икономическото им равнище (БВП на човек) остава все така ниско и още по-отдалечено от Севера (15 пъти по-ниско при по-висок темп на растежа от 1950 г. насам – 4.3% срещу 3.3% и дял в БВП, нараснал от 14% на 22% при участие в световното население от 33% на 78% или над 5 млрд от сегашните 7.4 млрд). Това явление беше прозряно и от изследователи, и от държавни дейци, и от международни организации. На първо място ООН се зае със задачата да уравни се процеса. На мнозина не е известно, че в обръщението си към гражданите на Третия свят преди петдесетина години се казва, че ако спестяват например, лишавайки се от вечеря, страните им ще натрупват висока стойност на БВП. Не се разкрива обаче съставът на показателя и отдалечаването му от националния доход. Вторият признак на загриженост за този свят е в парадигмата за подпомагане на развитието му чрез ежегодно отделяне на 0.5% от БВП, принадлежащ на развитите страни, за развиващите се.

Модификациите на помощта в проекти, консултации на западни експерти и играта на зависимост чрез краткосрочни кредити остават зад завесата за загриженост и реабилитация за причинените щети през вековете на разцвет на метрополиите и роботърговията. Истината за света на развиващите се страни, разделени на три категории според недоразвитието остава необсъждана. А Третият свят, с подбудите за независимост и тлеенето на междуетнически разпри под въздействието на силния свят, понася военно-политически и властово-икономически пожари на една или друга точка на земите на дедите, които по закон божи бяха общи и непродаваеми.

Силният свят въведе нова и решаваща идея за намаляване на раждаемостта чрез образованието и заетостта в платен труд. Две поколения от първите проекти в Третия свят имат нараснал дял млади хора с основно, средно и дори висше образование. Децата имат свои училища и множество университети. И тук идва сблъсъкът с незаетостта на дошлите и родените в града и останалите в примитивното земеделие – с липсата на паричен доход. Раждаемостта спадна с 1-3 пункта на хиляда души, но броят на раждащите и родените е по-голям. Поради младата структура и по-висока образованост на майките спадна знаменателно и детската смъртност. Знаещи повече, улеснени от съвременните комуникационни средства и способни за квалифициран труд, съветвани да имат по-малко деца, за да имат по-добър живот (парадигма на ООН и слоган (девиз) на проектите) оцениха и нещо друго. А именно, че по-добрият живот е по посока на страните, които забравиха за обещаните 0.5% от БВП. Така при съвременните обстоятелства (глобална финансово-икономическа криза, военни точки, безработица, глад и природни бедствия)

миграционните потоци нараснаха през последните години до степен на миграционен натиск от развиващите се народи. Спорещите в Европа държави как да се оградят и спасят от него ни веднъж не размениха мисли за отговорностите си при спомен за натиска върху народите от Третия свят. От предците им, потомците на развитите страни са забогатели, наследили богатството и добрия си живот сега дори се отказват от деца. Зад загрижеността от натиска истината се прикрива. Нашата страна споделя парадигмата за натиска – също. Той се изявява като проява на колебанията в растежа и то дори научно доказана, но без причинността и историческата отговорност на развития свят. Към страната ни емигриращите потоци се отнасят като към преходна по пътя им към богатите страни. С цялата си образованост, информираност и стремеж към по-добър живот, приемащата страна е третирана от тези емигранти като населена с бедни и недоразвити хора. Въпросът е каква е и как неволно или съзнателно истината се прикрива и пред заплахата от какво.

Един от проблемите на България

Нека накратко погледнем и към демографското остаряване на България и на истинската му характеристика, припокрита от тревогата ни за демографската криза.

Известно е, че България е една от десетте страни в Европа, които отбелязват най-висока степен на остаряване (близо 23% население на 65 и повече години през 2018 г.) при население възлизащо под 7 млн в сравнение с предходните годишни оценки. Остаряването у нас започва по-рано, отколкото се развива в другите европейски страни, достигащи вече нашето равнище. Не се изтъква

или не се знае, че еднаквостта стига до тук, а това означава, че се налагат специализирани политики за посрещането на този процес. Вярно е, че населението над 65 години вече заема почти $\frac{1}{4}$ от общия брой, но неговото доживяване е по-кратко спрямо средноевропейското. Средната продължителност на живота е по-кратка с 8-10 години, като е надвишаваща с повече от 7 години сред жените спрямо мъжете. Смъртността ни е далече по-висока, до 80% от участието на възрастните и съответно по-висока сред мъжете (включително и сред младите). Масово засилената смъртност сред жените е между 75-80 г. Възрастните на 80 и повече години са не повече от 350 хил., изравнени почти по пол и средна възраст на умирање 87 години. Контрастиращо с европейските данни в по-голяма степен е, че тези възрастни и по-кратко живеещи родители и прадеди доживяват не само бедни и морално ошетени. Те са тежко боледувачи и далече от парадигмата на ЕС за стареене в добро здраве и учене през целия живот.

В това отношение са ошетени повече жените, те са по-болни и бедстващи в края на живота си, натоварени с грижи за мъжете си, оставащи сами при по-ранната им смъртност. Те са с най-ниски пенсии от трудовия си живот с многото домашни и родителски задължения. Получи се така в последните месеци, че джендърният проблем не само остава неизвестен за хората в неговия социален смисъл и европейска реализация, но и че е съдържателно изопачен от медиите. Изопачения в проблемите за раждаемостта не са липсващи, оценките за емиграцията не подобряват политиките за задържане на младия контингент и спада на отрицателния прираст на населението.

Послания от етично естество към политиката за населението

Етичен поглед е необходим и към политиката за населението както от гледна точка на обществените реакции относно съвременните демографски тенденции, така и спрямо промените в нагласите и поведението на хората в репродуктивна възраст, непосредствени участници в демографските процеси.

Един от въпросите, подлежащ на разискване, е този за стимулите в демографската политика в подкрепа на младите семейства и децата и до кого те достигат. От позициите на ограничените средства за демографско възпроизводство и по силата на следвания неолиберален модел, по време на прехода окончателно се скъса с практиката всяко дете да получава семейни надбавки, диференцирани единствено в зависимост от поредността на децата. Възприетият праг за месечен доход на член на семейство (сега 350 лв.), лимитиращ правото да бъдеш подпомаган с детски надбавки, концентрира тези средства в семейства, живеещи около или на прага на бедността. Фактически държавната подкрепа отива само там, където има риск от маргинализация или където тя вече е реалност. От нея са лишени не само заможните семейства, но и тези които оцеляват с цената на големи затруднения. Защото споменатият праг е два пъти по-нисък от размера на дохода, необходим да покрие разходите за една нормална издръжка на член на семейството, изчислен по метода на потребителската кошница. Ако вземем за водещ образователния признак, излиза че колкото по-висок е образователният ценз, толкова по-малък е шанса да се докоснеш до държавна подкрепа. Известно е, че в семейства с образовани родители обикновено има малко на брой

деца, (да не кажем не повече от едно), поради което те не достигат критерия за получаване на детски надбавки. В същото време в стратегическите документи за насоките на демографското развитие на страната се залага на повишаване на качествените показатели на идващите поколения [Актуализирана стратегия..., 2012]. В случая принципът на разпределение на средствата влиза в пълно противоречие с визирания приоритет за постигане на по-добро качество на демографския растеж. На практика този принцип подпомага възпроизводството на поколения с незадоволителни качествени показатели и гарантира възпроизвеждането на бедността като начин и стил на живот. Той е уязвим и от гледна точка на равния достъп до държавна подкрепа на младите семейства, от чиято възпроизводствена функция зависи демографското бъдеще на България.

По понятни съображения по етнически признак подобни разчети не се правят, а водещ е признакът социално положение. Това позволява да се завоалира друг един факт, че основната народност в страната – българската, остава извън ползрението на демографската политика. Този парадокс – да бъде почти напълно изключен българският етнос като обект на подпомагане при отглеждането на потомците му, трудно може да бъде обяснен, а още повече – да бъде приет за нещо нормално като следствие от подобна политика. Това поне обяснява една от причините, поради които младото поколение българи така масово потърси липсващата у нас подкрепа в други страни. Ние сме неголяма по територия и население страна. Историческата ни съдба достатъчно ни е ошетила от тази гледна точка. Вече три десетилетия понасяме последствията от отрицателния

демографски прираст. Миграционните процеси допълват загубата на човешки ресурси от естествения прираст (разликата между живородените и умрелите). В сравнение с другите етнически общности, само фертилният контингент на българската народност (жените на възраст от 15 до 49 г.) намалява, и то драстично – с половин милион между предходните две преброявания на населението през 2001 и 2011 г. [Преброяване..., 2001, 2011 г.]. Не е морално да оставаме безразлични пред тези факти и да не търсим изход от тях.

Друг проблем се очертава във връзка с издръжката на лицата в неактивна възраст и особено в случаите, когато те са в зависимо състояние. Да вземем за пример децата, чиято възрастова група намалява и по относителен дял е около 14% от общия брой на населението на България. Става дума не само за промените в представите на традиционните и новите модели на семейство за идеалния и желания брой деца, които бележат чувствително намаление. Тези промени настъпват под влияние на съвременните ценностни ориентации и приоритети на младите хора, както и на преценките им относно други фактори. Към тези фактори се причисляват отражението на семейния статус и родителството върху заетостта, професионалното израстване, мобилността, личната свобода. От съществено значение са обективното състояние и индивидуалните преценки за материалните и финансови възможности, свързани с издръжката на децата. В този план един недостатъчно познат проблем е този за нарастването на относителният брой на хората, които се ориентират към съзнателно бездетство. Има страни, като например Австрия, където процентът им вече надвишава 15%. Една трета от младите австрийци мъже разглеждат бездетството като

репродуктивен идеал [Коцева и Димитров, 2008: 97]. При преброяването на населението през 1992 г. у нас те бяха 1.5%, през 2001 г. – 5%. Във връзка с тази нова тенденция възниква необходимост от разисквания относно мястото на тази категория и отношението ѝ към демографското възпроизводство като въпрос, от който зависи съхраняването на нацията ни. Въведения някога у нас ергенски данък за неомъжените/неженените лица до определена възраст и за бездетните брачни партньори беше опит да се привлече участието им в издъжката на децата в частта, предоставяна от държавата. Още тогава предприетите мерки предизвикваха силно неодобрение, особено в случаите, когато отсъствието на деца е породено от здравословни проблеми. С настъпването на прехода този подход бе отхвърлен, а прилаганите мерки – отменени като противоречащи на правата и свободата на отделната личност да решава подобен род въпроси. В съвременната ситуация присъствието и разширяването на съзнателното бездетство може да послужи като основание за преценка на този проблем – т.е. в обществената подкрепа за постигане на демографски растеж да се потърси отново участието и на тази категория лица.

Подобен проблем съществува и по отношение на издръжката и обгрижването на възрастното население. Жизненият стандарт на мнозинството от него незаслужено обрича на бедност и унижения хора с достойни професии, с нравствени добродетели и с принос в развитието. Обгрижването им във времето, когато те изпадат в зависимо състояние и не могат да водят независим живот поражда огромни проблеми, пред които се изправя обществото като цяло, семейството в частност и най-вече самите възрастни като най-

потърпевши. Семейството като традиционно място за доживяване на българина почти е изчерпало възможностите си. Системата за социални услуги от подобно естество силно изостава от съвременните потребности. Институциите със съответно предназначение не достигат. Те или предлагат примитивни и неподходящи условия, или при по-добра социално-битова среда са недостъпни по причини от финансово естество. За решаването на проблема за дългосрочните грижи и тези в последния стадий на живота не се изключва ангажирането и участието на цялото общество. В разработваните концепции настойчиво се поставя въпросът за формирането на фондове с усилията на всички членове в активна възраст, със средствата от които да се създава съответна инфраструктура и да се подпомагат семействата, които в домашна среда полагат грижи за възрастни членове на домакинствата или проявяват готовност да осъществяват приемна грижа за нуждаещи се възрастни хора. В този смисъл политиките за обгрижването на възрастните хора все повече се нуждаят от нов облик, в който те да се възприемат като израз на хуманност, поколенчески дълг и заслужено обществено признание на приноса им [Михова, 2017: 117]. Това се съдържа в посланието за изграждане на общество на всички възрасти като директива на Европейския съюз, отчитаща потребностите и интересите на всяка една генерация.

В демографската политика все още трудно се вметват подходи и мерки, които да формират обществена среда на солидарност и сплотеност като морални категории, придобиващи нови измерения. С основание изследователите на новите тенденции в демографското развитие обръщат внимание на формиращите се нов тип отношения и

нрави между поколенията, когато подрастващите и младите стават критично по-малко от възрастните, за които се налага да се осигуряват средства в непознати досега мащаби, а от възрастните се изисква да изместят нагласата за заслужен отдых с ориентация към продължаваща трудова дейност и социална активност в ролята им като обществен ресурс в развитието [Любомирова, 2017: 134].

Възрастните хора повече от другите поколения изпитват потребност да чувстват, че средата, в която протича животът им, е благоприятна и добронамерена, че тя им дава признание за досегашния принос, компенсира недостигащото им внимание и социални контакти, осигурява им сигурност и подкрепа в нарастващите житейски и здравословни проблеми. Без постигането на такъв ефект в политиките, без опазване достойнството на хората в напредваща възраст се обезсмислят самата идея и стремеж да живеем по-дълго.

Заклучение

От посочените и много други проблеми в осветляването на демографските проблеми – за демографската криза, за демографския преход, за възрастовата структура на умиранията и т.н. следват много въпроси през погледа на етичността и морала – на обществата с техните религии и поведение като водещи или на другите позиции на междудържавно и национално равнище спрямо координатите на времето и мястото в света и развитието. Важно е разкриването на истината за демографските процеси. Тяхното представяне, прикриване или изопачаване в полза на определени интереси пречи на

адекватността на политиките за населението и полезността от тях за демографската система, чието опознаване е проблем.

Развитието на тази система е неотменно, както и на другите системи, с които е свързана. Но точно тя е съществена за света, в който преобладава въздействието и благодетелстването на човечеството. Неразбирайки и изопачавайки съзнателно или не нейните прояви и тренд в еуфорията на постоянно неразбирателство, човечеството трябва да знае истината за това как и кога може да достигне собствения си край. Тук именно е важно какво трябва да се усвои и развие по-нататък от науката за етиката в помощ на познанието за демографските процеси и съобразяване със закономерностите им.

ЛИТЕРАТУРА

Актуализирана национална стратегия за демографско развитие на населението в Република България (2012-2030 г.). София, 2012.

Борисова-Маринова, Кр. 2011. Различия по пол в равнищата на икономическа активност в България. София, Акад. изд. Проф. М. Дринов, 211 с.

Коцева, Т., Е. Димитрова. Социално-демографски аспекти на безплодието и бездетството в България. Планов проект. София, ЦИН-БАН, 2008.

Любомирова, В. 2017. Политики за активна трета възраст и дефицитът им в България. // За достоен живот на хората от третата възраст. София, Фондация „Човещина“, с. 124-134.

Михова, Г. 2017. Политики за принос в развитието и за достоен живот на възрастните хора. // За достоен живот на хората в третата възраст. София, Фондация „Човещина“, с. 104-123.

НСИ. Преброяване на населението и жилищния фонд на населението на РБългария. Том I. София, НСИ, 2001, 2011 г.

Христосков, Й. 2017. Социално осигуряване – еволюция в принципите, емпиричен анализ, реформи и перспективи на Хоризонт 2020. // Пазарът на труда и социалната защита на Хоризонт 2020. София, Акад. изд. Проф. М. Дринов, с. 131-190.

UN. Population Bulletins, 1972-2017.

Why Population Aging Matters. A Global Perspective Demographic Transition. Population Prospects. UN Population Division, New York.

**ТРАДИЦИИ В БЪЛГАРСКАТА ЕТИКА. РЕЛИГИОЗНИ
ПОДХОДИ ПРИ РЕШАВАНЕ НА ЕКОЛОГИЧНИ
ПРОБЛЕМИ**

БОГДАНА ТОДОРОВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

bonytodorova@gmail.com

**TRADITIONS IN BULGARIAN ETHICS. RELIGIOUS
APPROACHES TO SOLVING ENVIRONMENTAL
PROBLEMS**

BOGDANA TODOROVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The report follows the tradition of Bulgarian ethical thought in the field of ecology. It analyzes the new trend of the world environmental movement which is expressed by the use of religion in order to protect nature, while also resorting to confessional dogmas and principles. Scientists and religious leaders jointly develop strategies to protect ecology based on religious traditions and beliefs. The ideas developed for Islamic eco-theology also serve as contributions to the environmental debate. The concept of the so-called. "Green theology" in Indonesia and the need to include Muslim experts, scientists and politicians in the debate on environmental ethics has recently captured broad attention.

Key words: ethics, traditions, religious trend, Islam, "green theology"

Екологични традиции в българската етика

Българската етическа мисъл има своята дълга традиция в научното изследователско поле на БАН – от идентифициране на собствените локални ценностно-нормативни проблеми на българското

общество до рецепция на философски проблеми, развивани в рамките на други страни и рефлексията им върху наличната философска парадигма. От 60-те години започват изследвания на традицията в българската философска мисъл. Дебатира се етиката като наука, съотношението ѝ с философията и нейните предметни граници. През годините тя се обособява като научно звено, в което етиката е в центъра на интердисциплинарни анализи. С книгата си „*Нравствената норма и нейната реализация*“ Васил Момов демонстрира пример на такъв междудисциплинарен подход в изследване на морала, което е радикално както за българската, така и за европейската етика.[Проданов, 2008:39]

От създаването си секция Етика (1968) е организатор и интегратор за етическите изследвания в страната, както и на националните конференции по етика, с основен организатор Е.Маринова. В широкото тематично поле на изследователски интереси – морал и ценности, конфликтология, девиантно поведение, морал и глобалистика, морал и култура, неизменно присъстват и теми като биоетика, бизнесетика и **екологична етика**. През 1998 г. с екологична етика се занимава И.Мирчева, която защитава дисертация на тема *Екологичната етика – проблеми и дилеми*. [Христова, 2008:224]

През 2015 г. секция „Етически изследвания“ организира поредната национална конференция на тема *Екологическа етика, природа и устойчиво развитие на България*, съвместно с Министерство на околната среда и водите, Фондация за устойчиво развитие за България и РКИЦ. Дискутират се моралните ценности в дейността на екологичните организации в България, мястото на етическите решения в съвременните екополитики, етическата

отговорност за управление на екологичния риск, културната рамка в която си взаимодействат етиката и екологията, правна и етическа регулация в сферата на екологията.

Малко известен факт е, че след 1988 г. е създадена обединена секция „Етика, аксиология и религиознание“ и макар етиката и религиознанието да работят научно и организационно самостоятелно, интерес представлява изследването на модернизационния потенциал на стопанския етос чрез анализ на основните религиозни деноминации на Ст.Христова. Последните са неспособни по доктринални причини да съдействат развитието на модернизацията, защото са създадени в рамките на едно традиционно общество и всичките им нравствени и религиозни императиви са насочени към възпроизводство на това общество.[Христова, 2008:225] През 2001 В.Колев в докторската си теза *„Етически проблеми на органната трансплантация и присаждаване на тъкани“* прави първото в България проучване (включително и емпирично) на теоритичните и практични измерения на трансплантацията. През 2005 г. традиционното ползотворно сътрудничество между етици и религиоведи получава международно признание с наградата на ЮНЕСКО за разработката *Transplantation Bases toward Christians and Muslims in Bulgaria* (Б.Тодорова, В.Колев).

Проблемът за екологичната етика е част от етическия проект *„Разширяване на етическия дебат в българското общество“*. Секцията винаги е очертавала „зоните на морална болезненост за българското общество и свързаните с тях социални практики“, анализира етичните рискове и привлича изследователи от различни научни области, държавни и обществени организации, медии,

съпоставя идеите на водещи експерти по проблемите и дава възможност за обогатяване на етическия дебат, акцентирайки върху силата на морала.

Религиозни подходи при решаване на екологични проблеми

Един от новите трендове в световното екологическо движение е обръщането към религията – защита на природата, чрез опиране на конфесионални догмати и принципи. Учени и религиозни лидери съвместно разработват стратегии за защита на екологията, на база религиозни традиции и вярвания. Религиозните лидери по-специално използват проповедта, за да пропагандират сред вярващите, как трябва да се отнасяме към околната среда от гледна точка на религиозните догмати, какво Бог позволява и какво забранява.

Религиозни подходи за решаване на екологични проблеми се появяват за първи път в декларацията от Асизи. През 1986 г. в Италия (Асизи), под патронажа на принц Филип президент на WWF International се провежда международна конференция с участие на религиозни лидери от петте световни религии (Християнство, Будизъм, Хиндуизъм, Ислям и Юдаизъм) по проблемите на природа. Мястото на конференцията не е случайно – това е родното място на Св.Франциск, католическият светец на екологията. Участниците в конференцията подчертават, че във всяка религия се съдържат положения, призоваващи за защита на природата и околната среда. Представяме една малко известна част от казаното от представителите на исляма:

“Централно понятие в исляма е Таухид (Единобожие) или Божието единство. Аллах е Един и Неговата единосъщност се

отразява върху единството на човечеството, на човека и природата. Вярващите са отговорни да поддържат единството на сътвореното от Него, целостта на Земята, нейната флора и фауна, нейната дива природа и природна среда. Единството не може да съществува в условията на несъгласие, като се противопоставя една необходимост на друга или една доминира над друга; то се поддържа от баланс и хармония. За мюсюлманите ислямът е среден път, а хората са отговорни за начина, по който вървят по този път, да запазят баланса и хармонията в цялото творение, в рамките на установените от Аллах етични граници, без да нарушаваме правата на другите му творения“. [1]

Ислямските религиозни лидери посочват един сериозен проблем – теоритическите разработки по проблемите на екологията, както и целите и подходите са разработени в рамките на европейската цивилизация и ценности, използвайки западната терминология, обосновка и понятиен апарат. А подобна аргументация не намира отзвук в страните с преобладаващо мюсюлманско население. По-скоро предизвиква обратен ефект и подозрение като пореден опит на глобалистите за нови форми на експлоатация на природните ресурси в страните от Азия и Африка.

Това поставя въпроса: трябва ли в екологичните движения да участват представители и на ислямския свят? На практика да, доколкото мюсюлманското население е $\frac{1}{4}$ от световното, а именно мюсюлмани са преобладаващото население в развиващите се и бедни страни. От друга страна този въпрос е предизвикателство, на което трябва да отговорят и самите ислямски богослови и политически лидери.

Това поражда необходимост от спешно разработване на *ислямска екологична теория*, както и на методи за защита на околната среда, ислямски религиозно обосновани решения на екологични проблеми. Необходимо е разработване на една нова **еко-теология**.

Подобна идея не е новост, от края на 1960 редица мюсюлмански интелектуалци и учени работят по въпросите на ислямска екологическа теология. Ислямското екологично движение включва ислямска екологична философия, основаваща се на шариатските правни норми и ислямската активност в сферата на екологията.

За основател на ислямската еко-теология се смята Сейд Хосейн Наср, който през 1967 г. в книгата *„Човек и природа: духовният кризис на съвременния човек“*, излага доста напредничави за неговото време идеи. Ислямската екологична етика се основава на Корана и хадисите. Следователно запазването на природата и живите същества е едно от основните задължения на мюсюлманина. Целта на всяко същество в този свят е прослава на Бога, и защита на природата заради Бог, който е всезнаещ. Природата се разглежда като система от взаимодопълващи се елементи, като всеки един от тях изпълнява определена роля и има определено предназначение за което е създаден, важно условие за съществуването на Земята. Например засаждането на дърво в исляма се смята за похвално дело. Има хадис, в който се казва, че всеки мюсюламанин, който посади дърво ще бъде възнаграден в отвъдния живот, както и всяко животно и човек вкусили от плодовете на това дърво. Човекът е в центъра на Божието творение и е надарен, както с права съответстващи на ислямската етика, така и със задължения.

Като мисия на живота си приема защитата на околната среда, роденият в Шри Ланка ислямски активист Фазлун Халид. През 1983 г. той разработва ислямски принципи за запазване на околната среда и създава неправителствена организация *„Ислямско научно общество по екология и защита на околната среда.“* За да се запази екологията, на хората е нужна силна мотивация – това е една от главните му идеи. Подобна мотивация може да се намери в религията. Ето защо на конференция през 1988 г. в Индонезия той развива концепцията за т.нар. *„зелена теология“*. Ислямът по своята същност е екологичен, но тази негова страна остава малко позната. Тя трябва да бъде извадена на „светло“ и направена достояние на хората, особено на вярващите. Той дори предлага и един нов вариант на шариата в екологичен аспект. Коранът провъзгласява, че всичко принадлежи на Аллах (Коран, 25:2). Хората са негови представители на земята, за да бъдат изпитани как изпълняват неговите повели- да съхранят всичко на земята, създадено от него (Кор.6:167) Това им налага морални задължения по отношение на другите творения. Улемите, религиозните лидери и ислямските наставници носят отговорността за изпълнение на предписанията на Аллах. По време на религиозните петъчни проповеди е препоръчително те да говорят и по екологични проблеми, показвайки на вярващите, че опазването на околната среда е част от религиозните задължения на вярващите. Те на свой ред могат да изразят благочестието и благодарността си към Аллах засаждайки дърво, цветя. Човекът, според Корана, е стопанин на природата. Според някои ислямски идеолози това налага преразглеждане на утвърдилата се концепция за връзката човек – околна среда. Те трябва да се разгледат като взаимозависими. Теолозите са длъжни да разяснят

на вярващите, че всички природни бедствия – наводнения, суша, урагани – са наказание от Аллах за нарушаване от тяхна страна на низпосланите им правила за отношението на човека към заобикалящата го околна среда, без разлика от род, националност, раса, религия, социално положение.

Оттук той извежда няколко положения: всички природни елементи са за общо ползване, право да получат природни блага имат всички, недопустимо е нанасянето на вреда на природата и трябва да се внимава да не се накърняват правата на бъдните поколения. Използването на природата изисква по-отговорно отношение от страна на ползвателите. Причинените вреди изискват съответни компенсации. Шариатът санкционира в разумни граници използването на природни ресурси с оглед опазване на околната среда и поддържане на нейното равновесие. Разпореждайки се с природните ресурси, държавата трябва да предоставя право на експлоатирането им на онези, които могат да компенсират причинените вреди от използването. Допустимо е създаване на резервни зони, както и на охраняеми зони, каквито днес са Мека и Медина, където е забранено сеченето на дървета или убиването на животни. Предлага възраждане на средновековната институция *хисба*, която да следи за правилно изпълнение от страна на вярващите на установените от исляма принципи по отношение на околната среда. Днес интернет е основно средство за разпространение на идеите и подходите на екотеологията. Многобройни информационни сайтове, групи във Фейсбук, блогове се използват за дебатиране по екологични проблеми, като темите варират от еко-джамии, еко-мода, халал продукти до обзор и анализ на книги и статии на екологична тематика. Налице е и терминът „*еко-джихад*“,

насочен към защита на околната среда, борба за чиста заобикаляща ни среда. Според някои автори дори може да се говори за „глобализация на зеления ислям“.

Опитът на Индонезия

Страната с най-голямо мюсюлманско население, с множество влиятелни в сферата на религията, политиката и идеологията, религиозно-просветителски организации и политически партии – ключови фактори които активизират ролята на исляма. Индонезия заема трето място по площ на влажни тропически гори и водещи позиции по изхвърляне в атмосферата на вредни газове, което пряко засяга въпросите на екологията. През 2002 г. Фазлун Халид запознава индонезийските ислямски богослови с принципите на ислямската екологична етика. Постепенно разработването на екологични теории и правни аспекти, основаващи се на базата на ислямската доктрина стават важно направление в съвременната обществена мисъл на Индонезия, както и на методи и подходи за решаване на екологични проблеми, на базата на исляма.

Индонезийските мюсюлмански дейци и улеми (богослови) се придържат към идеята на Халид, че в исляма се съдържат редица религиозни, културни ценности и традиции, които имат непосредствено отношение към съвременните проблеми свързани с опазване на околната среда. Един от най-активните защитници на екотеологията в Индонезия е Фахрудин Мангунджай. По негова инициатива в страната е създадено подразделение на базирания в САЩ Международен център за защита на околната среда –

Conservation International Indonesia, което пропагандира екологичните концепции на исляма. [Ефимова, 2014]

За Мангунджай ислямската доктрина включва набор от проблеми на екологията. Според него Пророкът Мохамед е въвел в действие система (хима), която предлага създаване на територии със защитен статут, за ареали сериозно застрашени или на прага на изчезване, така както е забранил замърсяването на три места – пътищата, местата около иглолистните гори, където хората обикновено си почиват и бреговете на реките.[2] Индонезийският богослов ал-Джави разработва специални принципи за управление на горите, изхождайки от определени постановки в исляма и хадисите. Съгласно шариата, гората е общо достояние, а не собственост на държавата или частни лица, защото засяга жизнените интереси и потребности на голяма част от населението. Но нейното стопанисване трябва да бъде дело на държавата, не на частни лица или чужденци, защото държавата представлява интересите на мюсюлманите. Политическите и търговски аспекти на използване на горския фонд трябва да се определят от централната власт, а конкретната им реализация да се отнася до компетенцията на местните органи на властта. Централната власт трябва да разпределя всички доходи от дърводобива в държавната хазна, за да бъдат разпределени в съответствие с обществените потребности и за благото на хората. Някои зони целево могат да бъдат обявени от правителството за хима и да бъдат използвани по конкретно предназначение. Правителството трябва да използва съвременни методи и технологии за опазване и експлоатиране на дървесните масиви.

Подобна забрана с цел съхранение на определени места, в исляма се обозначава с термина „харам“ (Кор. 14:7).[3] Индонезийският учен, доцент в университета в Джакарта, Мохамед Али не е съгласен, че само с технически средства могат да бъдат решени проблемите на екологията. Нужно е формиране на екологично съзнание. Ключова е ролята на теолозите, които до момента не са предложили подходи за решаване на проблема за взаимовръзката религия – природа. Ученият посочва и сериозни пропуски в международните документи, засягащи въпросите на екологията, а именно отсъствие на теологически и духовни подходи. Той определя екологичната криза като духовна. Тя е следствие от човешкия стремеж за прекомерна експлоатация на природните ресурси и материално благополучие. Това изсушава душата, поражда егоизъм и води до краен индивидуализъм. Човек престава да мисли за душата си и за природата. Ето защо екологичните катастрофи са наказанието на Аллах без значение от етническа принадлежност или вероизповедание. Бог е предупредил, че ако на земята се случи катастрофа, виновни за нея ще бъдат хората и те ще бъдат наказани за това. (Кор.30:41) Съвременните екологични проблеми се дължат до голяма степен на религиозното невежество на хората и пренебрегване на установеното от религиите. Призивът за запазване на природата се съдържа във всички религии. При исляма акцентът е върху водата, земята и растенията. Използването им за благото на общността е съставна част от вярата. Ислямската доктрина подчертава, че човек не трябва да доминира над природата и подчертава постулата: „Не вредете!“

Индонезийската научна общност привлича представители на различните конфесии за пропагандиране на екологични теми. През 2002 г. съвместно с Академията на науките и Световната банка е организирана конференция на тема: *Религия и запазване на околната среда*. Конференцията приема декларация, призоваваща религиозните лидери активно да се включат в опазването на околната среда. През 2007 г. на о.Бали се взима решение Партията за национално възраждане, която е втората най-влиятелна ислямско-просветителска организация, да се провъзгласи за „Зелена партия“ в защита на околната среда. Тя взима под свое ръководство ислямските религиозни школи-интернати, в които се обучават около 3 мил. души. 80% от тези интернати се намират в селски райони, което ги прави стратегически компоненти за защита на околната среда и възстановяване на нарушеното екологическо равновесие. Идеята е те да се превърнат в център за разпространение на екологични знания и възпитаване на екологично съзнание сред младите и сред селското население. Младите са длъжни да прилагат знанията си за Корана и Суната при разясняване необходимостта от защита на природата.

Започва тясно сътрудничество с Министерство на екологията и е създаден Институт по екология за разработване на програми имащи за цел насочване вниманието към проблемите на екологията и потребителското отношение към нея и опазване на околната среда. Учени-богослови разработват теоретически и идеологически основи на екологичното движение, базирани на ценностите на мюсюлманската религия, философия и право. Създадено е Национално движение за защита на горите и околната среда, което обвързва изпълнението на своите задачи с религиозните задължения

на мюсюлманите. Замърсяването на атмосферата, водата, изсичането на горите, нанасяне на вреди на природата са обявени за углавно престъпление от религиозна гледна точка. Подобни действия се смятат за заплаха за исляма, нацията и държавата. През 2007 г. Съветът на улемите в Индонезия издава фетва [4] за рационално използване или възстановяване на природните ресурси. Фетвата се опира на сури от Корана (Кор. 31:20, 22:65, 20:6).

Ислямските висши учебни заведения (Държавен ислямски университет в Джакарта, Държавен ислямски институт в Семаранг) включват в своите учебни програми и научно-изследователски планове теми, свързани с изработване на концепция за новата роля на исляма по отношение на световните и национални екологични движения. Разработен е проект *“Зелена Индонезия”*, за събиране на фонд за рекултивация на горите.

От изброените примери виждаме изострено внимание от страна на ислямската обществена мисъл по важни проблеми на съвременността, като тези на екологията. Ето защо е необходимо включване на мюсюлманските гласове в етичния дебат по опазване на околната среда, защото природните катастрофи, на които сме свидетели през последните години засягат всички страни и континенти.

БЕЛЕЖКИ

[1] Dr. Abdullah Omar Naseef, <https://parliamentofreligions.org/content/muslim-declaration-nature-assisi-1986>; бивш президент на Университета крал Абдул Азиз и член на борда на East-West University в Чикаго.

[2] Защитена е територията по двата бряга, зоната около горите е в радиус 2-3 м около тях, защитени са местата около източниците за вода в радиус от 20 м. Подобни идеи са развити още от средновековните ислямски богослови (ибн Таймия). По време на ежегодния хадж в Мека на поклонниците е забранено убиването на животни, в това число и на комари, чупенето на клони или рязането на дървета. Подобни мерки са и с цел превенция екологичния климат на Саудитска Арабия тъй като светите места там ежегодно са обект на посещение от милиони поклонници от цял свят в продължение на десетилетия.

[3] Аятът акцентира върху човешката алчност. Ето защо за отказ от алчността си човек трябва да бъде поощряван. Хората трябва да осъзнаят, че опазването на околната среда е неразривно свързано с техния духовен живот и религиозни задължения. Опазването на околната среда е религиозен дълг, наред със защита на религията, съхранение чистота на душата, мислите и честта.

[4] Религиозно постановление, задължително за всички правоверни

ЛИТЕРАТУРА

Ibrahim Abu Dakar 2012. Islamic Theological Teachings on Ecology// *International Journal of Business and Social Science*, Vol.3, N13, July

Екологические проблемы стран Азии и Африки. 2012. М., Аспект Пресс.

Ефимова, Л.М. 2014. Ислам в Юго-Восточной Азии, М. МГИМО.

Проданов, В. 2008. Как да мислим историята на ИФИ, В: *Шест десетилетия академична философия*, С. ИФИ-БАН, 39.

Христова, Ст. 2008. Етиката в ИФИ В: *Шест десетилетия академична философия*, С. ИФИ-БАН, 224, 225.

МОРАЛНИ ТАБУТА И ЕЗИКОВИ ОТКЛОНЕНИЯ

ВАЛЕРИ ЛИЧЕВ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

lichev61@yahoo.com

MORAL TABOOS AND LANGUAGE DEVIATIONS

VALERY LICHEV

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

This paper examines the problem of the immanent connection between power, knowledge and language from a peculiar point of view – the imposition of moral prohibition in the field of every day communication and in linguistic science. The author gives some examples from Bulgarian history – especially from the years of socialism. In the beginning the young people are persecuted because of the slang, used by them. During the 60^s the leader of communist party realized the impossibility of uprooting of this peculiar form of speech. Despite of that the linguistic research got free from ideological norms up to beginning of the 80^s.

Key words: power, language, moral norms and prohibitions.

Според Ж. Батай имената на сексуалните органи и актове са неизменна част от света на падението. Мръснишките имена на любовта са свързани с потайния живот на влюбените, който трудно може да бъде възприет от почтеното общество. Поради това диалогът между тези два свята е немислим [Батай 1999: 12].

От думите на френския философ става ясно, не само че е трудно прокарването на мост между публичното и интимното съществуване на човека, но и защо изследването на последното се натъква на сериозни затруднения и възражения от страна на

пазителите на чистотата на обществения морал. Ако обаче всяко изследване трябва да бъде ограничено до онова, което културните норми постулират като допустимо от морална гледна точка, то тогава бихме си съставили твърде изопачена представа за човека.

Реалната личност не е нито трансценденталният субект на класическата метафизика, нито греховното същество на теолозите. Едно от затрудненията пред философските анализи произтича от унаследените предразсъдъци и закостенели възгледи относно достойните обекти за научни изследвания, за които е прието да се говори на един пречистен и специализиран език.

Същевременно онова, което се отнася до мрачните и интимни потайности на човешкото съществуване, може да бъде поднесено на широката публика само по един дестилиран начин. Още Монтен си е задавал въпроса какво толкова ни е сторила сексуалността, че за нея да не можем да говорим без срам. Според философа ние смело можем да кажем „убивам” и „крада”, но само през зъби си позволяваме да изругаем.

Ако в наши дни ограниченията пред човешката сексуалност в значителна степен са изчезнали, то същото не може да се каже за произнасяните през зъби думи. Както отбелязва В. Проданов, неприличното, вулгарното или непристойното са твърде „несериозни” за мнозинството от философи, социолози, етици и психолози [Проданов 1981, 2: 65].

По подобен начин до 60-те години на XX в. обаче са били дисквалифицирани или пренебрегвани и проблемите на лудостта, психиатрията или сексуалността. Те са били изтласкани в периферията на научните изследвания в резултат от действието на определени

властови стратегии и техники. Едва М. Фуко показва, че те могат да бъдат превърнати в обект на сериозни занимания. „Предпочетох да се интересувам от много по-ограничени, много по-скромни игри на власт, които нямат признатия благороден статут на големите философски проблеми: игри на власт около лудостта, около медицината, болестта, болното тяло, игри на власт около наказателната система и затвора... Всичко това е нашето всекидневие и точно то се оказва съществено за нас [Фуко 1997: 81].

Както отбелязва Ж. Делюз, науките за човека са неотделими от властовите отношения, тъй като познанието никога не се отнася до субект, независим от каквато и да било властова диаграма, а, от друга страна, последната никога не е свободна от знанията, които я актуализират [Делюз 1997: 128]. След събитията през 60-те години на XX в. става ясно, че властта не е концентрирана единствено в големите правителствени институции, а действа на множество места в обществото: в семейството, в отношението между мъжа и жената, в сексуалния живот, в изключването на хомосексуалистите, в отношението към лудите и т.н. Всички тези отношения са политически.

Ако става дума за циничната или непристойна реч, може да се каже, че тя също спада към привидно маловажните социални феномени, които изпълват всекидневие ни по незабележим, но съществен начин. Изследването ѝ може да проясни както пътищата, чрез които субектът търси удовлетворение на желанията си, така и механизмите на принуда и контрол, чрез които той ги овладява и същевременно бива дисциплиниран.

Превръщането на човека в социално същество става чрез усвояването на езиковите норми. Това обаче не се случва без съпротива. Например, децата обичат да експериментират със словесния материал, тъй като по този начин те извличат удоволствие от ритъма и римата. С напредването на възрастта тази свобода им бива отнета и за тях остават само смисловите словосъчетания. У тях обаче се запазва убеждението, че всичко, забранено от разума, е очарователно. Затова по-късно някои от тях запазват склонността си да вършат глупави и нецелесъобразни неща.

Непристойната или циничната реч е форма на емоционално разтоварване или на извличане на специфично удоволствие, която има своите корени в ранните детски преживявания. Точно поради тази причина тя среща упорит отпор от институциите, отговорни за социализацията на подрастващите: семейство, училище, обществени организации и т.н.

Същевременно трябва да се отбележи, че представите за непристойно говорене значително се различават в различните исторически епохи и култури. Според М. Фуко до XVII в. в западноевропейската култура думите са били използвани без особени задръжки, а нещата правени без много прикриване. Съществувала е една толерантна фамилиарност с непозволеното, при която разбиранията за просташко, непристойно и неблагоприлично не са били толкова строги, а дистанцията между възрастни и деца не толкова ясно откrojена [Фуко 1993, 1: 7].

Характерно за последните три века е, че през тях настъпва истинска експлозия на дискурси по повод на секса, съпроводена от обстойно пречистване на позволения речник и от кодифициране на

цялата реторика на намека и метафората. Създават се нови правила на благоприличие, пресяващи думите, а също така и контролиращи изказванията: къде, кога и пред какви хора не е позволено да се говори за секс.

Прекомерното затягане на правилата за благопристойност обаче има противоположен ефект, тъй като довежда на принципа на бумеранга до оценностяване и интензифициране на непристойната реч. В България този прелом се наблюдава при прехода от патриархално към буржоазно общество, който обаче не е опосредстван от формирането на галантна аристократична култура.

Изследването на генезиса на нормите за благопристойна реч изисква отчитане на структурната диференциация на обществото, която започва с навлизането в модерността. Всяка социална общност изработва свой символен свят, който поддържа чрез специфични механизми и процедури на контрол. Смисълът на последните е да попречат на „обитателите” на създадения универсум, да се превърнат в „емигранти”, т.е. да престанат да зачитат институционалните ограничения, на които са длъжни да се подчиняват.

Един от тези механизми е негативната легитимация. Тя се изразява в приписването на по-нисш онтологичен статус на индивидите и групите, които се намират извън рамките на дадено общество, но може да бъде упражнена и спрямо девиантите в последното [Бергер, Лукман, 1995: 188]. В настоящата статия ще бъдат приведени някои специфични примери за негативната легитимация от времето изграждане на социалистическия строй у нас.

От своя страна, неофициалната култура трудно се поддава на опитомяване от господстващите елити. Темата за непристойната или

циничната реч позволява да бъде проследено по какъв начин определен тип изрази, присъщи на всекидневната реч в българското патриархално общество, постепенно започват да бъдат изтласквани от официалната култура – първоначално по време на изграждането на буржоазно общество, по-късно на социалистическото, а в наши дни и на демократичното пазарно общество.

От гледна точка на социологията на знанието ограниченията върху вулгарното или непристойно говорене възникват след появата на експерти в резултат на структурната диференциация на обществото. След като придобиват статута на специалисти, те се включват в поддържането на символния универсум чрез издигането на претенции за спазване на чистотата на езика [Бергер, Лукман, 1995: 190-191]. Така възниква демаркационна линия между ниската, вулгарна и цинична реч, от една страна, и високата, публична или книжовна, от друга. Твърде показателна в това отношение е реакцията на българските езиковеди спрямо ученическия жаргон, наречен „тарикатски език”.

След налагането на социалистическата власт последният привлича изследователското внимание основно по идеологически съображения. Приема се, че какъвто е езикът, такова е и мисленето на човека. Борбата срещу вулгарните и пошли думи е борба е наложителна, тъй те водят до хулиганско отношение към живота.

През 60-те години обаче става ясно, че език и поведение не бива да бъдат отъждествявани, дори понякога да вървят ръка за ръка. Поради това Т. Бояджиев разграничава в жаргонната лексика два плана. Единият е идеологически и срещу него трябва да бъде водена упорита борба, тъй като е чужд на социалистическия морал. Вторият е

съставен от думи, присъщи на ниския фамилиарно-разговорен стил, който няма да изчезне, докато на света има млади хора [Бояджиев, 1966: 32].

Така през в годините на развиващия се социализъм нарушителите на езиковата чистота вече не се подлагат на стигматизиращите и унижителни мерки, характерни предходния етап, когато използваните тарикатски език са били подлагани на най-остри критики, с цел да осъзнаят дълбините на провиненията си и нуждата от радикални корекции на поведението им. Всъщност идеолозите на утвърждаващата се нова власт са ги превръщали в „езикови жертвени козли“ за назидание на останалите членове на обществото.

Около десет години по-късно става ясно, че подобни репресивни мерки не водят до успех. По-добре е речта на младите хора да бъде канализирана от обществените организации и от Отечествения фронт, вместо да се води неуспешна борба с непристойните думи в нея. „Ако младите бъдат възпитани в дух на патриотична гордост, обич към труда, преданост към комунистическия идеал, правна и морална чистота, те не биха използвали пошли думи, свързани с порнографски понятия и паразитни наклонности“ [Бояджиев 1966: 32].

Ограниченията, които идеолозите на социалистическата власт налагат върху речевото общуване, усилват конфликта между поколенията в езиковата плоскост. Проявите на вербална свобода не биват посрещнати с одобрение от страна на някои по-възрастни граждани с будна морална съвест. В тази връзка може да бъде посочена една от основните максими на психоанализата: „Аз не харесвам у другите онова, което съм изтласкал у себе си“.

По отношение на речевото общуване на подрастващото поколение добросъвестните граждани се опитват да му наложат онези норми, които самите те са интериоризирали в ранните години на социализма. След като несъзнателно идентифицират морал и власт, тези стожери на нравствеността се нахвърлят върху различните от тях, заклеявайки ги като обществени врагове, т.е. възползвайки се от механизмите на негативната легитимация. Всъщност идеологическите клишета им помагат да освободят натрупаните агресивни енергии без чувство на вина.

Подобни, привидно морални прояви, дават повод на И. Стоянович да отбележи: „В нашия бит има такава черта – попаднеш ли на някоя язва, по която можеш да биеш, без да те е страх от последствия, можеш да биеш, докато имаш дъх” [Стоянович 1965: 4]. Затова младежите, смятащи се за „изключителни”, биват дамгосвани от гражданите с будна съвест и от отговорните обществени организации с прозвища като: „тунеядци”, „кърлежи на народната власт”, „народни врагове” и т.н.

За И. Стоянович проблемът за чистотата на езика не може да бъде решен по пътя на етикетирането, тъй като на всяка обидна дума младежите ще отвърнат: „Пука ми от този простак!.. При което простак може да се окаже добросъвестен гражданин, който си мисли, че може да ги вкара в пътя, да ги върне към пълноценен, съдържателен живот” [Стоянович, 1965: 4].

Така се оказва, първо, че борбата за чистота на езика не е идеологически неутрална; второ, че ценностите, върху които е базирана тя, не са абсолютни, а са до голяма степен относителни. В крайна сметка идеолозите на развиващия се социализъм разбират, че

налагането на табути върху всекидневната, неформална реч само усилва притегателната му сила под формата на забранен плод [Бояджиев, 1966: 4].

Провалът на идеолозите на социалистическата власт в езиковата плоскост е един от множеството примери за невъзможността за установяване на тотален контрол върху мисленето на бъдещите строители на новото общество. Партийните елити са принудени да разберат, че не е по силите им да накарат сексуалното да замлъкне, тъй като то се промъква по множества пътища и канали в речта.

През 80-те години вече става ясно, че в младежкия сленг няма нищо криминално или престъпно, тъй като той непрекъснато се обновява чрез навлизането в него на термини не от областта на сексуалното, но и от различни сфери на обществения живот като: спорт, кино, театър, литература и т.н. [Карастойчева, 1986: 24-25]. Така в годините на развития социализъм езикознанието се освобождава от неспецифичните функции, които по-рано са му биват възлагани от „незрялата” власт.

Утвърждава се възгледът, че приравняването на циничната или вулгарна лексика до жаргонната е неоснователно, тъй като първата не е ограничена до рамките на една езикова система, а се използва във всички системи и подсистеми на националния език [Армянов, 1995: 30]. Според Г. Армянов непристойните думи и изрази не присъстват единствено в книжовния език, но годините на прехода към демокрация като че ли опровергаха и тази теза.

Частичното деидеологизиране на обществените науки по времето на развития социализъм позволява изследването на темите и

механизмите на неформалното общуване. Според данните на едно социологическо изследване около една четвърт от разговорите на българите се въртят около теми, засягащи сексуалните отношения и преживявания, както и от оценката на физическите и сексуални качества на мъжете и жените. Същевременно тези теми отсъстват напълно от формалните разговори. Така според В. Проданов се стига до напрежение, отделяне и разминаване между формалните и неформални отношения [Проданов, 1981, 2: 42]. Този извод всъщност възпроизвежда идеята на Ж. Батай за невъзможния диалог между почтения свят и този на влюбените.

Отпадането на идеологическите норми обаче не влече автоматично до отпадане на всички ограничения пред изследователите на езика. Моралните табути, които са значително по-строги по времето на социализма, запазват своята сила и в годините на демократизация на страната. Както отбелязва М. Виденов, проблемът за изследването на циничната или вулгарната реч все още стои открит пред българските езиковеди. „В една книга, посветена на езиковата култура на българина, темата за псувните и изобщо за вулгаризмите би следвало да заеме централно място. На практика обаче темата за българския вулгаризъм обикновено се заобикаля, тъй като се навлизало в област, смятана от естети и възпитатели за неприлична и затова – неподходяща за научно изследване” [Виденов, 1995: 100].

Самият автор признава, че в едно свое изследване, посветено на невербалната комуникация в гр. Перник е бил принуден да изпусне нецензурните думи, които са изобилни не само за перничанина, но и за българина изобщо. За да стане спонтанната реч достоен обект на научно изследване, се налага нейното „фризиране” чрез изваждането

на вулгаризмите от нея. От тези позиции езиковедът пита: „Можем ли да си представим лекаря като свенлив здравен деятел, който не се интересува от определени части на човешката анатомия поради това, че човечеството е приело да ги смята за неприлични?“ [Виденов, 1982: 9].

Очевидно темата за непристойната реч остава отворена не само от научноизследователска гледна точка. Годишите на демократизация на страната ни показаха едно отклонение на махалото в противоположната посока. На мястото на прекалената свенливост застана прекомерната откровеност, която повдигна редица въпроси, свързани с допустимостта на нецензурна реч и на теми от сексуално естество в масмедиите. По думите на Иван Андонов измежду родните ни журналисти се намират и такива, които непременно държат да погледнат какво има в тоалетната чиния. От тази гледна точка може да се каже, че борбата за чистота на езика все още не може да бъде смятана за приключена. Въпросът е до генерирането на какъв тип знания ще доведе тя.

ЛИТЕРАТУРА

- Армянов, Г. 1995. *Българският жаргон*. София: Ун. Изд. „Св. Климент Охридски“.
- Батай, Ж. 1998. *Еротизмът*. София: Критика и хуманизъм.
- Бергер, П., Т. Лукман. 1995. *Социално конструиране на реалности*. Москва: Медиум.
- Бояджиев, Т. 1966. *Езикът на младите. [Тарикатският жаргон]*. София: НС ОФ 1966.
- Виденов, М. 1995. *Езиковата култура на българина*. София: Анубис.

Виденов, М. 1982. *Към българската паралингвистика*. ГСУ, ФСФ, т. 72, № 1, София: Изд. на БАН, 65 – 80.

Дельоз, Ж. 1997. Стратегии на нестратифицираното: мисленето на външното [власт].// М. Фуко. *Власт*. София: Критика и хуманизъм.

Карастойчева, Ц. 1986. Интелектуализация в съвременния младежки сленг. В: сп. *Родна реч*, кн. 6.

Проданов, В. 1981. Сексуално поведение и социални норми. // *Философска мисъл*, кн. 2, 3.

Стоянович, И. 1965. *Изключителните*. София: Изд. ОФ.

Фуко, М. 1997. *Власт*. София: Критика и хуманизъм.

Фуко, М. 1993. *История на сексуалността*, т. 1. София: ЕА.

ГРАНИЦИ НА СВОБОДАТА В БЪЛГАРСКИЯ БИОЕТИЧЕН ДИСКУРС

ЛЮБОСЛАВА КОСТОВА

Институт за изследване на обществата и знанието-БАН

luboslava.kostova@gmail.com

BOUNDARIES OF FREEDOM IN BULGARIAN BIOETHICS DISCOURSE

LYUBOSLAVA KOSTOVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract: This paper represents the specific construction of freedom in the existing work and research in Bulgarian bioethics discourse. Its aim is to investigate the specific boundaries of the field of bioethics as a special part of applied ethics. And it is devoted to the main characteristics of this field here, so as to the work of Bulgarian bioethics community.

Keywords: freedom, applied ethics, power, bioethics, reproductive ethics, Bulgarian bioethics discourse.

Биоетиката е сравнително нова научна дисциплина, развиваща се в полето на приложната етика от средата на 60-те години на миналия век. Тя възниква в отговор на бързото развитие на медицинските технологии и изследвания и конкретните морални ситуации и проблеми, които това развитие носи за отделния индивид. Приложната етика, според проф. Н. Видева се опитва да регламентира онези области от човешката дейност, резултатът от които би имал фатални последици за съществуването на отделния човек, човешкия род или живота изобщо [Видева, 2005]. По този начин полето на

приложната етика очертава специфично асиметрично отношение между знание и власт. То предполага високо ниво на експертност и компетенции, засягащи интересите на широк кръг от хора. От друга страна основният въпрос, който подобна асиметрия очертава е този дали непременно притежаването на специализирано знание върви ръка за ръка и с по-високо равнище на морална компетентност. Дали и как многото знания могат и да не носят много печал. Конституирането на нов клон от приложната етика обикновено е свързано с провокирането на широк, обществен дебат от засегнатите страни, което в крайна сметка довежда до конструиране на нов клон в полето на приложната етика [пак там].

В този смисъл приложната етика изгражда връзки между абстрактните, морални принципи и реалната морална ситуация на човека, изправен пред своя избор. Според Флийвбърг основните методологически положения са следните: насоченост към **ценности** (накъде отиваме, желателно ли е това, какво трябва да се направи), **власт** (кой печели и кой губи, по силата на какво властово отношение, какви са възможностите за промяна), **близост** (изследователят трябва да е тясно свързан с това, което изследва и да е потопен в контекста), **практики, конкретни случаи и контекст**. Приложната етика е ситуативна етика, ориентирана към **разбиране**, а не обяснение, към **наратива и** взаимоотношението между **индивид и структура**. Не на последно място, приложната етика създава **диалог** с обектите на изследване, с останалите изследователи, с правещите политиката и с обществото като цяло. Тези методологически положения ръководят една приложна етика, която иманентно включва и понятието **власт**[пак там].

Именно с оглед на последното е конструирано и съдържанието на настоящата статия. Тя се опитва да очертае границите на свободата, изследвани и разработени в рамките на българския биоетичен дискурс. В книгата си „Етика в света на биотехнологиите“ доц. Христова разкрива, че от 60-те години на XX-ти век до днес приложната етика е най-бързо развиващия се дял от етическото познание [Христова, 2009]. Този бум се дължи на няколко фактора:

- откъсване на теоретичната етика от проблемите на моралната практика т.е. от контекста и реалния живот на хората (за някои автори приложната етика е своеобразно завръщане към моралната философия),

- развитие на нормативната етика,
- развитие на технологиите и риска,
- развитие на гражданските движения и общество.

Така за относително кратък период от време се създава бързо развиващ се масив от информация (статии, списания, книги, центрове и комитети) който се характеризира с активна публикационна и изследователска дейност в рамките на отделните приложни етики, а не като анализ и общосподелено схващане за приложната етика като отделна дисциплина [пак там].

Това е и основната слабост на последната. Поради силната си зависимост от контекста, ние говорим много повече за бизнес етика, биоетика, професионална етика и т.н. Това е и един от основните проблеми в съществуващата експертиза. Поради своята изключителна контекстуалност, тя изпитва затруднения да свърже предметите на изследване в една по-обща наднационална рамка. Сравнително малко са изследванията, обхващащи проблеми на регионално или дори

международно ниво. А подобни крос-културни перспективи са ценни и обогатяващи моралната практика.

Това с особена сила важи и за биоетичния дискурс- един от най-бързо развиващите се в рамките на приложната етика. Биоетиката е приложно-нормативно етика, използваща инструментариума на нормативната етика при решаването на специфични морални проблеми, които винаги са ситуационни и контекстуални. Същевременно биоетичният дебат се характеризира с бързо угасване на етичната инвенция: поява на казус или проблем, дискусия, резултати, но не и значими етически анализи, като все пак възникналият дебат би могъл да провокира определени законодателни и политически промени.

Важно да се отбележи е, че чрез тенденциите за институционализация (преподаване и обучение) и мрежовизация (създаване на комитети и комисии на национално, регионално и международно ниво, биоетиката произвежда нормативност [пак там].

И все пак нейно основно поле остава сблъсъкът между технологичното развитие и конкретната ситуация на индивида, потопен в своя контекст. Затова и настоящата статия има за цел да проследи границите на неговата свобода, така както е развита и изследвана в някои от най-авторитетните проучватели на българския биоетичен дискурс.

Като пионер в тази област можем да открием името на чл. кор. проф. Васил Проданов и неговата книга „Биоетика“ издадена за първи път през 1988 г.

Книгата удивително добре показва една отчетлива тенденция в развитието на българския етически дискурс въобще: той не се развива

в празно изследователско поле спрямо световните тенденции, а развива и преработва по свой оригинален начин и със своя чувствителност тези тенденции. Къде са границите на свободата тук? Проф. Проданов интерпретира връзката социално-биологично през призмата на един марксистки прочит на въпроса що е биоетика? Границите на свободата тук гравитират в посока влияние на морала върху биологията и обратно, отчитане на възможността за интердисциплинарен анализ само при категориален синтез, отчитане на най-интензивните взаимодействия в сблъсъка социално-биологично, на детерминираност и социално конструиране [Проданов, 1988]. Голяма част от идеите, заложи в книгата са в основата на това, което можем да проследим и в съвременния биоетичен дискурс днес, което доказва тяхната навременност, острота и актуалност.

С проблемното поле на биоетиката са свързани и голяма част от книгите на доц. Станка Христова: „От Франкенщайн до Доли“, „Етика в света на биотехнологиите“, „Биоетичните решения“. Основният акцент авторката търси не просто в представяне на основните тенденции, проблеми и състояние на биоетиката като дисциплина, но и в способността ѝ да осигурява етическа експертиза и решения на морални дилеми или казуси т.е. да бъде една истинска практическа етика. Границите на свободата оперират в рамките на понятието за риск, но и във възможността рискът да бъде минимизиран или овладян посредством предпазливост и отговорност. Доц. Христова изтъква потребността от едно реалистично отношение към биотехнологиите, защото „нищо не е нито толкова добро, нито толкова зло, колкото си го представяме или очакваме“. [Христова, 2009] Биоетичните

регулатори имат точно тази роля – да инкорпорират технологиите в установения морален порядък.

В книгата си „Биоетичните решения“ доц. Христова обръща внимание на съществения преход от теорията на моралния избор към етиката на взимане на решения, несъответствието в динамиката на нововъзникващите биоетични казуси и дилеми и установените или създаващи се за тяхното регулиране норми и правила. В този смисъл тя счита, че прехода от избор към решение се осъществява поне в няколко направления: моралният избор е автономен акт на индивидуалния морален субект, отговорността е лична, а основанията могат да останат неизвестни за другите, докато етичното решение е акт, насочен преди всичко към другите, отговорността – споделена, а основанията-публични, което налага и необходимостта от добра аргументация едновременно етическа, така и в политиката на конкретното му прилагане [Христова, 2014]. За тази цел доц. Христова структурира различните типове аргументи и модели при взимането на решение, като сравнителният ѝ анализ показва, че те са в голяма степен взаимосвързани, следвайки определени процедурни стъпки и последователност от правило към ситуация (контекст) към казус. След внимателното представяне на теоретичното състояние на проблематиката, авторката насочва вниманието ни към съвременното състояние и проблеми на практиката с главата „Етични решения в медицинската практика“. Именно в нея ясно се очертават основните граници на понятието свобода в биоетиката, а изборът на правилно решение едновременно го подкрепя и доказва силната си амбивалентност. Какво имам в предвид? Дилемите в биомедицинските изследвания върху пациенти, случаите на ограничена автономия,

ролята на биомедицинската информация, лечението на деца са конкретни казуси, чрез които свободата на биоетическата експертиза и свободата на субекта би следвало да бъдат синхронизирани, с оглед благополучието на последните. Често пъти от практическа гледна точка това е невъзможно. Затова и доц. Христова отчита и настоява за едно по-еластично разбиране на понятието автономия, което да отчита и неговата комплексност в хода на практическото му прилагане.

В този смисъл едно от най-важните предизвикателства в изследователското поле на биоетиката е **интердисциплинарността** като нейна най-важна особеност. Обществените дебати, които отделните биоетични казуси пораждаат, включват различни области на социалното знание и практика. Според доц. Валентина Кънева това е и бъдеща възможност за нейното развитие и обогатяване, тъй като конкретните биомедицински казуси се анализират в конкретен контекст през призмата на културни, социални, исторически, икономически и правни фактори, което от своя страна води до създаване на конкретни политики [Кънева, 2013]. Освен интердисциплинарен, биоетичният анализ отчита ролята на общосподелени вярвания за ценността на живота и връзката между всички живи същества. В този смисъл доц. Кънева сполучливо цитира Ханс Йонас, според когото границите на свободата в биоетичния дискурс се реализират в действието, подчинено на отговорността и общото благо. И тя, (биоетиката) подобно на много други социални науки няма как да бъде ценностно неутрална.

Един от отчетливите проблеми в развитието ѝ тук е процесът на сравнително бавна институционализация, както и липсата на независими, професионални етици в етическите комисии, които да

могат да генерират реални решения за реални казуси, а не последните да бъдат формирани под външен натиск и следвани наготово. Тези дефицити до голяма степен се дължат и на по-слабо изразения биоетичен дебат, както и на относително по-слабо изразената активистка култура на обществото. Дори и когато такава е налична, тя не винаги успява да осъществи поставените цели (пример са и настоящите протести на майки на деца с увреждания), а от друга страна активизмът и пораждащите го проблеми имат нужда и от критично осмисляне и рефлексия.

Един от най-добрите примери в това отношение е книгата на доц. Димитрова „Пренатална диагностика и биополитика в България“. Книгата започва с амбициозната задача да бъде предизвикващо изследване относно нормализиращата практика на пренаталната диагностика разгледана като вид социотехничес мрежа в български контекст [Димитрова, 2012]. Както и самата авторка признава в хода на самото изследване единственият предизвикан се оказва самата тя, тъй като изследователят е натоварен с отговорността относно собствения живот на изследването си след неговото издаване за всички участващи лица, въввлечени в него.

Полето на репродуктивните технологии и практики е особено благодатно изследване, което винаги предполага детайлното и добро познаване на особеностите на конкретния културен контекст, в които тези практики се разгръщат. Това е и основното постижение на книгата, а именно тя засяга, проблематизира и дискутира спецификата на българския контекст, като прави видимо функционирането и динамиката на онези „животи, които не си струва да бъдат живени“ в България.

Именно моралният натиск да бъдат приети и прилагани нормализиращи практики като тази на пренатална диагностика и обвързаният, макар и неявно с нея селективен аборт на деца с увреждания, очертава специфичните граници на свободата в разглеждания биоетичен дискурс. Свободата, изразяваща се най-вече в правото на бъдещите родители да откажат да бъдат информирани относно актуалното генетично състояние или бъдеще на децата си, както и да откажат извършването на селективен аборт, ако такъв им бъде препоръчан от съответните специалисти. Особено ценно за самото провеждане на изследването е събирането и обработката на емпиричен материал, без които заложените цели и хипотези биха били на практика непроверими. Той обхваща най-общо двата вида основни дейци: майки на деца с увреждания и специалисти по медицинска генетика. Детайлно и критично са представени позициите и аргументите на двете страни, като всеки един от двата дискурса очертава реалното състояние на нещата от своя гледна точка, но би могъл да бъде ценен и обогатяваш другия. По този начин доц. Димитрова сблъсква позиции, но и реализира възможност за диалог, преоценка и промяна на съществуващите политики. Последната глава, озаглавена „Отговорност и репродуктивна свобода“ прави интересна и добра аналогия относно управлението на репродуктивните рискове, съпоставяйки две репродуктивни практики, тези на асистираната репродукция (особено желани деца) и пренаталното диагностициране (особено нежелани в случай на установено увреждане). Тук книгата влиза в диалог със съществуващи емпирични изследвания по темата у нас и потвърждава извода, че дори от страна на самите въвлечени дейци, в частност жени липсва морална чувствителност относно

биоетичните практики и дилеми, засягащи техните собствени тела и психика.

Особено ценно в полето на репродуктивната етика е и изследването на гл. ас. Ася Асенова „Морални проблеми при оплождане ин-витро“. То проследява историята на безплодието в България като вид микро-история или устна история, развиваща се в самия момент на проговарянето на засегнатите жени. Изследваният материал обхваща периода 2000-2007 като основната цел е да отчете нивото на морална сензитивност както от страна на засегнатите, така и от тази на странични наблюдатели. Основни категории на анализ са понятията за пол и морал в контекста на медикализация на репродукцията и осмислянето им от страна на жените с репродуктивни проблеми [Асенова, 2007].

Според Асенова самото неговорене за невъзможността да имаш дете е съществен морален проблем. От тази перспектива тя използва устната история като основен методологически похват и лингвистичен анализ на събраните материали. Основният извод от изследването е, че липсва чувствителност към етическия и gender аспект на проблема, а новите репродуктивни технологии парадоксално затвърждават полово-ролевите стереотипи и идеята за биологично свързано родителство, именно чрез неистовия стремеж на самите засегнати да го постигнат на всяка цена. По този начин границите на свободата се очертават от възможността, невъзможността на индивида да очертае собственото си, автентично чувство на съществуване.

В този ред на мисли, един добър биоетичен анализ би направил възможна и видима здравата връзка между етика, тяло и психология, тъй като развитието на биотехнологиите и медицината поражда не

просто политически импликации за засегнатите, но и рефлектира по нови начини върху тяхното себевъзприемане и разбиране за мястото им в света.

Дотук опитите за биоетичен анализ в конкретен контекст, какъвто е българския се обединяват от извода, че като цяло особена чувствителност или интензивен дебат отсъстват, дори и като осъзнаване от страна на самите засегнати, особено в сферата на репродуктивните технологии. Този извод разбира се подлежи на развитие, тъй като цитираните произведения са издадени преди няколко години.

Говорейки за биоетичен дебат и ролята му в това да провокира и създава нови регламенти, политики и най-вече чувствителност няма как да не спомена името на доц. Стоян Ставру и неговия професионален правен сайт [challengingthelaw](http://challengingthelaw.com). Именно това е едно от най-разпознаваемите имена в България, говорейки за способността да провокираш биоетичен дебат, да събудиш интереса на широката публика, включително на млади хора и студенти към този вид проблеми, използвайки най-удачната форма, да изградиш общност преподавайки биоправо и организирайки изключително интересните, ежегодни конференции по биоетика и биоправо.. Именно той успя да намери най-подходящите комуникационни канали, които да свържат отделни подходи в разглеждането на различни казуси, така че цялата натрупана експертиза в крайна сметка да имплицира и възможности за практиката именно чрез осъществяване на широк обществен дебат.

Завършвам настоящата статия с уговорката, че тя няма претенции за изчерпателност и е свързана преди всичко с работата на хора, с които и аз съм имала удоволствието и честта да работя пряко.

В този ред на мисли няма как да не спомена имената на проф. Христо Тодоров, проф. Силиян Йотов имащи също пряк поглед и биоетичен фокус във своята работа като изследователи и преподаватели, възбуждащи интереса на студентите и докторантите си, част от които вече утвърдени имена. Сред младите ми колеги мога да открия имената на Гургана Мирчева, Александра Трайкова, Атанас Анов, Аглия Денкова, Маргарита Габровска, Мария Мартинова и др. Всички те спомагат за изграждането на определена чувствителност и култура спрямо биоетическите дилеми и хоризонти на развитие, които са не просто съставна част от нашия живот, но и от този на децата ни. Основният патос и на моят скромнен принос в тази проблематика е, че границите на свободата в биоетичния дискурс се реализират едновременно чрез влиянието на средата /структурата/ и отговора на индивида, който независимо от културния и социален контекст винаги е специфичен. Българският биоетичен дискурс продължава да търси своите теми, лица и специфики като конструира границите на възможната свобода и представите ни за това какво желаем и какво можем да очакваме.

ЛИТЕРАТУРА:

Асенова, А. 2007. *Морални проблеми при оплождане ин витро*. Непубликуван дисертационен труд, С.

Видева, Н. 2005. *Девет лекции по история на етиката*. София, изд. Кота.

Димитрова, И. 2012. *Пренатална диагностика и биополитика в България*. С., Изток–Запад,

Кънева, В. 2013. *Граници на биоетиката*. С., изд. на СУ.

Проданов, В. 1988. *Биоетика*. С., „Наука и изкуство“

Христова, С. 1999. От Франкенщайн до Доли. Морал и изкуствена прокреация, С., изд. къща „Христо Ботев“.

Христова, С. 2009. *Етиката в света на биотехнологиите*. В. Търново.

Христова, С. 2014. *Биоетичните решения*. С., Авангард Прима.

ПАЛИАТИВНИТЕ ГРИЖИ В БЪЛГАРИЯ В КОНТЕКСТА НА ПРОБЛЕМА ЗА СОЦИАЛНОТО ИЗКЛЮЧВАНЕ

МАРГАРИТА ГАБРОВСКА

Фондация „Ида“

gabrovska.m@gmail.com

PALLIATIVE CARE IN BULGARIA IN THE CONTEXT OF SOCIAL EXCLUSION

MARGARITA GABROVSKA

Ida Foundation

Abstract

The aim of the paper is to present the implications of the substantial lack of care in the society by focusing on ethically problematic, socially significant and long-term consequences of neglecting the needs of people requiring palliative care in Bulgaria. The focal point of the argument is the need of introducing the palliative care on political level and recognizing it as a state commitment instead of solely a family responsibility and burden.

Keywords

Palliative care, social exclusion, national policies, ethics of care

Актуалност на проблема

Към 2018 г. картата на Европа, представяща съществуващите стандарти и практики на предоставяне на палиативни грижи, е съставена от контрасти. В свой доклад върху състоянието на палиативните грижи Европейският парламент изказва опасенията си относно недостатъчно уреденото или липсващо национално законодателство в страни от Южна и Източна Европа (с изкл. на Италия и Полша) [Woitha; Gerralda, 2016]. Анализът на Парламента

посочва тревожния факт, че България и Кипър са единствените две европейски страни без съществуващо законодателство по отношение на предоставянето на палиативни грижи както за деца, така и за възрастни [Woitha; Gerralda, 2016].

У нас съществува само една клинична пътека за предоставяне на палиативни грижи [1], която включва единствено пациентите с онкологични заболявания, като липсва разграничение между деца и възрастни. В допълнение, тази клинична пътека се изпълнява само с 20 лечебни заведения за активно лечение в страната [2]. Тук е моментът да се подчертае, че в България не съществува педиатричен хоспис, както и специални регламенти за грижа в случаите на деца, страдащи от животоограничаващи и терминални заболявания. Важно е да бъде уточнено, че съществуващата форма на грижа не представя очаквания комплексен подход, който по дефиниция притежават палиативните грижи, а именно облекчаване на физическото, психично, социално и духовно страдание на хора от всички възрасти в следствие на болест, които (грижи) започват от момента на диагностициране на заболяването и продължаващи независимо от очакваната прогноза. Към настоящото си ниво на развитие в страната палиативните грижи се свеждат, в най-добрия случай, до фармакологичните си функции, свързани с облекчаване на болката и други физически симптоми на болестта. В този смисъл, социално значимите и психоемоционални последиствия върху живота на болния и неговите близки остават неразпознати и неадресирани, а самите болни често са лишени от правото да продължат живота си достойно.

Проблемът, изследван в настоящия текст, е положен в контекста на концепцията за социално изключване, тъй като

последната притежава семантичната гъвкавост, която я прави приложима в широк кръг политически обсъждания. Концепцията носи потенциала да осигури нови перспективи към мисленето за природата, причините и последиците от бедността, неравенствата, дискриминацията, както и благодарение на обема си, да предложи насоки за политическото им преодоляване. Важно е да се отбележи, че понятието носи и някои рискове, които следва да се вземат предвид при използването му за изследване на определени обществени процеси и явления. Като най-съществена може да бъде посочена опасността *изключването* да бъде използвано като параван за прикриване на крайната бедност и като обвинение, вменяващо на живеещите в бедност еднолична отговорност за състоянието им. Внушаването на идеята, че хората, намиращи се в уязвима ситуация, сами носят отговорност за положението си и са избрали да бъдат в тази ситуация, е твърдение, което не произвежда друго освен засилваща се социална апатия и обществена ерозия по пътя на пропагандирането на неолиберални идеологии.

Изключване от...

Настоящият текст е изграден около тезата, че липсата на политики и национални стандарти, обезпечавачи предоставянето на палиативни грижи в страната, води до постепенното социално изключване на деца и възрастни, живеещи с прогресивни или скъсяващи продължителността на живота заболявания, което влошава цялостно качеството на живота им.

Доколкото палиативните грижи предполагат прилагане на комплексен подход на грижа, който адресира както физическите, така

и психологическите, социални и духовни аспекти на страданието от болестта, то лишаването на болните от тях води до дълбоки смущения във всички сфери на живота им и се явява причина за устойчивото им изтласкване в „сляпото петно“ на обществения поглед. Драматизмът на пренебрегването на потребността от палиативни грижи се намира в това, че липсата им поражда страдание във всички области на съществуване и възможности за себerealизация на болния.

В случаите на преход от здраве към болест, възрастният преживява процес на отпадане и отчуждаване от живота на обществото, тъй като е лишен от достъп до базови условия за запазване на обществените си позиции. В случаите на деца, при които тепърва предстои преход от семейната общност към по-широки социални и образователни такива, липсата на палиативни грижи всъщност напълно обрича този преход, лишавайки ги от право на образование, игра, социален живот, зачитане на мнението им и други основни права, заложиени в Конвенцията за правата на детето на ООН. В този смисъл, социалното изключване се намира в пряка връзка с (не)възможността за запазване, упражняване и развитие на *централните способности* на всеки човек, понятие, използвано в конструирането на подхода на способностите от Марта Нусбаум. Тези способности нямат задължителен характер и всеки следва да бъде свободен да ги избере или да се откаже от някои, но акцентът е в обезпеченото право и възможност от държавата за достъп до тях, така че личният избор да не бъде резултат от прикритата принуда и на практик – следствие от липса на възможности.

Функционалните възможности (начините човек да бъде и да действа), за които говори Амартия Сен и способностите са най-

подходящите критерии за осъществяване на голяма част от междуличностните оценки. С други думи, междуличностната оценка следва да се концептуализира на база функционалните възможности и способностите, които всеки притежава. Именно наличието на функционални възможности определя ценността на живота. Докато възможностите човек да бъде и да действа дават основа за концептуализиране на сравнението на постигнатото благополучие, то чрез способностите се концептуализира междуличностното сравнение на свободата за достигане и възползване от възможностите за благополучие, което Сен нарича „well-being freedom“ [Sen, 1992: 40].

Изключването може да се разглежда както като *процес*, така и като крайно *състояние* - на изключеност. Процесът е свързан с тази част от обществото, която преминава от състояние на здраве към прогресивно заболяване и постепенно губи възможност за упражняване на досегашните си способности заради неадаптивността и липсата на чувствителност на средата към променящите се *основни човешки способности* [3]. Това често се случва в общества, в които липсва чувствителност към индивидуалните потребности, в следствие на което подкрепата е равна за всички вместо да е разпределена според нуждите на един от повече и на един – от по-малко.

Не по-малко затруднения създава питането *как* се достига до необходимите блага, тъй като фактът на съществуване на дадено благо не го прави непременно достъпно за всички, които искат да се възползват от него. С други думи, нужна е чувствителност към контекста, в който следва да се реализират съответните блага. Нека вземем за пример правото на равен достъп до здравни грижи. Според дефиницията на СЗО, това е възможността човек „да се възползва от

най-високия достижим стандарт на здраве“ [WHO, 2017]. Съществуването на тази възможност в реалността обаче, например чрез изграждането на модерно болнично заведение в един от големите градове на дадена държава, не означава, че избирането ѝ е равно на реализирането ѝ. Това разминаване се случва в следствие именно на индивидуалните различия между индивидите – възможност за достигане до съответната грижа, наличие на необходимите специалисти, достъп до информация, не на последно място – необходимите финансови и човешки ресурси, обезпечавачи възползването от избраното благо. Една възможност трудно би могла да бъде „равна“ за всички, тъй като индивидите са естествено разположени по различен начин спрямо нея, в това число както пространствено, така и с оглед на индивидуалния си темп на развитие и реализация.

Липсата на институционална чувствителност към гореизложеното често води до ситуации, в които могат да бъдат чути изказвания като „Ние им осигурихме възможност, но те не се възползват от нея.“, което е илюстрация именно на липсата на разбиране на разликата между „какво е гарантирано“ и „как се ползва“

Като следствие се наблюдава движение, което носи знака на регрес, характеризиращ се с поэтапно отпадане от възможности за включване в различни аспекти на социалния живот и намира крайно проявление в състоянието на *изключеност*, при което индивидът е загубил комплекс от толкова базови социални възможности за упражняване на централни свои способности (и права), че в голяма степен бива отчужден от социалния свят. Достигането до *състоянието на изключеност* може да бъде проследено в рамките на

няколко поколения в едно семейство. С други думи, когато един или повече от членовете му се намират в устойчива ситуация на лишения от възможности за реализиране на централните си способности за достатъчно дълго време, то всяко следващо поколение се намира във все по-неравностойно положение спрямо останалата част от обществото, получавайки статут на трайна изключеност от споделените възможности, до които има достъп то.

Политическата ситуация по отношение на грижата за хора, живеещи с тежки заболявания в България, дава подходяща основа за илюстриране на казаното по-горе. Появата в семейството на дете с множествени увреждания, които намаляват очакваната продължителност на живота, на фона на абсолютна липса на национални политики и стандарти за палиативни грижи, както и подходящи услуги за подкрепа на семейството и детето в общността, означава трайно оттегляне от работна заетост на единия родител (най-често майката) и пълното му посвещаване в грижата за детето, докато другият родител е активно ангажиран с финансовото обезпечаване на семейството. Последствията от подобна, принудителна, семейна реорганизация могат да бъдат проследени на няколко нива. От една страна, в дългосрочен план един от родителите не би могъл да придобие необходимия пенсионен трудов стаж, тъй като е бил принуден да се откаже от трудовата си заетост поради необходимост от поемане на цялостни обгрижващи функции. Това е предпоставка не само за изпадането в бедност на семейството в актуалния момент, но и за изпадане в бедност в един по-късен етап на поелия обгрижваща роля. Независимо, че това обгрижване по същността си води до тежка физическа, психическа и емоционална преумора, то не е

регламентирано като дейност, която следва да бъде заплатена от държавата. Не по-маловажен е фактът, че грижешите се за тежко болни или умиращи близки, не получават никаква форма на институционално гарантирана психологическа или социална подкрепа, което води до постепенна физическа и психическа преумора, а оттам и до влошаване на грижата за болните близки. Картината се допълва от факта, че поради липса на клинични пътеки и държавни политики в областта на палиативните грижи, с някои малки изключения, семействата заплащат пълната стойност на всичко необходимо за грижата за болното дете или възрастен в семейството – болничен престой, медикаменти, рехабилитация и друг вид специализирана подкрепа. Тези комплексни последствия от липсата на държавна ангажираност по проблема водят до постепенно социално изключване и изпадане в бедност не само на болните, но и на семействата, които полагат грижи за тях.

Социалното изключване се свързва с разрушаването на взаимоотношенията между отделния човек и обществото, в което той живее. В тази връзка Руум отбелязва, че понятието се отнася до „хора, които понасят вреда в толкова много аспекти от живота си и то с такава продължителност и наличие на материален и културен разпад на общностите, в които живеят, че техните връзки с обществото са необратимо разрушени“ [Room, 1995: 1-9]. Тук Руум визира непълноценното социално участие, липсата на социална закрила, липсата на социална интеграция на засегнатите, а в случаите на деца можем да добавим – често и на техните семейства.

В своите изследвания по темата Амартия Сен споделя сходна перспектива към проблема, подчертавайки, че социалното изключване

насочва общественото внимание към вредите, които човек претърпява, когато бива изключен от споделените възможности, до които останалите имат достъп. В подобен смисъл той припомня казаното от Адам Смит относно важността на „(не)способността човек да се появи на публично място без срам“, което е съществено лишаване само по себе си [Haakonnsesn, 2006: 360].

За цената на грижата

В свое изследване от средата на 90-те години Уилкинсън прави два ценни извода по отношение на социалната йерархия и достъпа до здравеопазване, които биха могли да бъдат съотнесени и към българската действителност. Първият извод, до който достига след изследвания в страни с висок доход, гласи, че не богатите, а страните с най-егалитарна структура имат най-високи стандарти по отношение на здравеопазването на населението и най-слабо изразена неравнопоставеност между членовете на обществото независимо от здравните им нужди. Вторият извод е, че най-важните предпоставки за произвеждане на неравнопоставеност по отношение на здравеопазване и доходи, имат психосоциална основа [Wilkinson, 1996: 53-72].

Един от значимите проблеми при планирането на грижата за хора, живеещи с прогресивно или животозастрашаващо заболяване, е свързан с допускането на пазарно мислене и идеи за икономическа възвръщаемост на грижата. В България наблюдаваме тревожна тенденция на оттегляне на държавата от сфери на грижи в здравеопазването, които засягат живота на деца и възрастни, страдащи от хронични, прогресиращи или терминални заболявания. Това институционално оттегляне може да се разглежда като симптом на

капиталистическия превес над ценността, която притежава човешкия живот и важността на съхранението на достойнството на всеки член на обществото. С други думи, грижата бива капитализирана, което е особено проблематично с оглед на факта, че пазарната логика и предпоставката за социално коопериране чрез равно привнасяне на блага за обществото не би могло да се приложи по отношение на грижата, особено за групи като посочените. Мисленето за човешките същества в икономически термини, вълнуващи се преди всичко от тяхната „продуктивност“, притежава потенциала да бъде особено опасно за тези, които никога няма да бъдат „продуктивни“ по смисъла на пазарните отношения, тъй като води до извода, че тяхното съществуване не е ценност само по себе си, защото ценността се определя от икономическата им продуктивност. Подобно схващане се конфронтира с моралното задължение, изискващо всяко човешко същество да бъде разглеждано и като цел само по себе си и изисква оказване на осъзната съпротива.

Заклучение

Постигането на качествена промяна по посока на регламентирането и практическото прилагане на палиативните грижи като метод за запазване на физическото, социално и психично благополучие на болните и техните семейства в България изисква възприемането на напълно различен подход по отношение на мисленето за отношенията между членовете на едно общество. Подход, основан на зачитането на човешкото достойнство и на грижата за другия заради самия него, а не заради потенциалните ползи, които това би донесло за обществото. „Калкулирането“ на

„печалби“ и „загуби“ в подобен контекст крие риск от особен цинизъм, тъй като на практика о-ценява човешкото достойнство, определяйки колко е допустимо да „струва“ даден човек чрез приравняването му до стойността на грижата за него.

Необходимо е недвусмислено заявяване от страна на държавните институции, че съхраняването на достойнството на индивида не е нещо, което би могло да се предоговаря спрямо случая. За тази цел е от изключителна важност създаването на политики, които да гарантират минималния праг на грижа, обезпечаващ задържането на индивида в обществото, който (праг) следва да бъде съблюдаван и попадането на границата му или отвъд него да се тълкува като накърняване на достойнството на индивида и да изисква мигновени мерки по възстановяване на благополучието му.

БЕЛЕЖКИ

[1] КП № 253 За болни с онкологични заболявания.

[2] Национална стратегия за дългосрочна грижа. Извлечено на 01.10.2018 г. от: <http://www.strategy.bg/StrategicDocuments/View.aspx?lang=bg-BG&Id=882>, с. 15.

[3] Понятието е взето от концепцията за подхода на способностите, разработен от Марта Нусбаум. *Основните способности* (от англ. *basic capabilities*) са вродени дадености у всеки човек, обезпечаващи последващото развитие и обучение.

ЛИТЕРАТУРА

Haakonnsen, K. 2006. *The Cambridge Companion to Adam Smith.*

Sen, A., Rothschild, E., Adam Smith's Economics Cambridge University Press, p. 360.

Nussbaum, M. 2011. *Creating Capabilities: The Human Development Approach.* The Belknap Press of Harvard University Press.

Room, G. 1995. *Beyond the threshold. The measurement and analysis of social exclusion.* Poverty and social exclusion: the new European agenda for policy and research. Bristol: Policy Press., p. 1-9.

Sen, A. 1992. *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, p. 40.

Wilkinson, R. 1996. *Unhealthy Societies: the Afflictions of Inequality*, London: Routledge, p. 53-72.

Woitha, K., Garralda, E. 2016. *Ranking of Palliative Care Development in the Countries of the European Union.* Library of the European Parliament, p. 370-377.

World Health Organization. (12.2017). *Human Rights and Health.*

Посетено на 12.10.2018 г. в:

<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs323/en/>

НАГЛАСИ КЪМ ИМИГРАНТИТЕ В БЪЛГАРИЯ В СОЦИО-КУЛТУРЕН КОНТЕКСТ

АННА МАНТАРОВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

mantarova.a.i@abv.bg

ATTITUDES TOWARDS IMMIGRANTS IN BULGARIA IN SOCIO-CULTURAL CONTEXT

ANNA MANTAROVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The text is based on the results of an empirical sociological survey. Some key aspects of the attitudes of local population towards the Middle East and Africa immigrants entering Bulgaria in the last five-six years have been presented. The dependences between attitudes and perceptions of the main threats associated with the presence of the immigrants in the country, such as security, financial condition of Bulgarian society, ethnic balance, etc. have been discussed. The impact of several values such as tolerance, solidarity, equality of different cultures have been also examined.

Keywords: immigrants, attitudes, threats, values, inter-cultural contacts.

Въведение

Нашето съвремие се характеризира с висока мобилност на населението. Не прави изключение и България. От три десетилетия насам страната е източник на мащабни емиграционните потоци, докато имиграцията е незначителна, не оказва въздействие върху

обществото и не се проблематизира. Ситуацията обаче драстично се променя от 2013г. насам, когато от Близкия и Среден Изток и Африка към Европа се отправя огромно количество хора. През южните граници на страната, на път към Западна и Северна Европа, навлизат десетки хиляди имигранти без документи, претендиращи, че търсят убежище. Както в Европа, така и тук в публичното пространство за назоваването им се налага терминът „бежанци“, който макар и в неточна употреба, се възприема повсеместно. Именно тези имигранти се възприемат като проблем за обществото и представата за тях е определяща при формиране на нагласите на местното население. Те са и във фокуса на настоящата работа, като освен придобилия масова употреба термин „бежанци“, се използва и адекватният в случая термин „имигранти“.

Теоретична рамка

Тук няма да се спирам на теоретични въпроси за същността и елементите на нагласите – теми, които са широко дискутирани в литературата. Ще шрихирам само виждания за детерминационните им зависимости, на които се опирам при анализ на някои аспекти на нагласите спрямо дошлите в последните 5-6 години в България имигранти от Близкия и Среден Изток и Африка.

В специализираната литература като *влияещи върху нагласите към имигрантите* се сочат: *перцепцията на заплахите от идването/присъствието им в страната; опитът на местното население с междугрупови (междукултурни) контакти; социалнодемографските характеристики на населението на приемащата страна.*

Обзор на литературата показва, че най-общо *заплахите*, схващани като очакване за негативни последици, свързани с пристигането и присъствието на имигранти, се разделят на *реални (икономически)* и *символни (ценностни)* (Riek et al., 2006; Scheepers et al., 2002; Sniderman et al., 2004; Stephan & Renfro, 2002). Конкуренцията за ресурсите между националното мнозинство и малцинствените групи и перцепцията на тази конкуренция са материалните заплахи (Esses et al., 2001; Quillian, 1995; Sidanius, & Pratto, 1999). Символните заплахи включват перцепцията, че имигрантите имат различни системи вярвания, светоглед и морални ценности, които поставят под заплаха ценностите и символите на мнозинството (Stephan & Renfro, 2002; Sears & Henry, 2003).

Що се отнася до опита в *междукulturните контакти*, в последните години т. нар. контактни теории стават все по-влиятелни особено за разбиране на предразсъдъците и перцепцията на символните заплахи и нагласите срещу имигрантите (Petigrew & Tropp, 2011; McLaren, 2003). В България няма значимо количество имигранти, поради което използваните в други държави въпроси за наличие на контакти с имигранти тук не може да се очаква, че ще дадат необходимата (от статистическа гледна точка) информация за установяване на връзки. Все пак ние поставихме въпроси за наличие на лични/служебни контакти с имигранти, но обективно обусловената количествена ограниченост на получените положителни отговори не дава възможност за обосноваване на изводи. Предвид националния контекст и фактът, че интересът ни е насочен към нагласите към идващите сега имигранти от Близкия и Среден Изток и Африка (които в огромната си част са мюсюлмани), в изследването се насочихме към

търсене на малко по-различна, но релевантна информация – наличие и респ. отражение на контакти с местни, изповядващи ислям - контакти, които са обективно възможни, а и неизбежни в селища с осезаемо присъствие на мюсюлманско население. По тази причина събрахме информация за разпространените в селището на респондентите религии и хомогенността/хетерогенността в това отношение.

В литературата като друга група фактори, влияещи върху нагласите към имигрантите се сочат и *социално-демографските характеристики*. Естествено, интерес представлява какво е въздействието на пол, възраст, образование, социално-группова принадлежност, етническа група, вероизповедание, местоживееене, материално положение. Но в изследването ние заложихме хипотезата, че ще има влияние на по-широк кръг личностни характеристики и включихме и въпроси, носещи информация за удовлетвореността от собственото материално положение и от живота като цяло, а също и блок въпроси, които да ни дадат представа за жизнените цели и стратегии и за ценностните системи на анкетираните. Поставихме специален акцент на важността, която се придава на фундаментални за ЕС ценности, които са релевантни към темата за имигрантите и бежанците и именно получената по тази линия информация ще бъде фокус на предлаганият анализ.

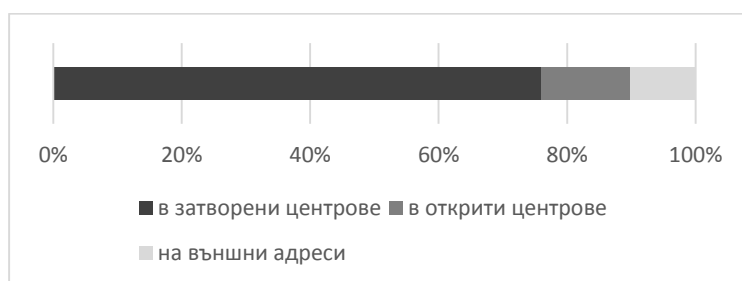
В настоящият текст ще бъдат представени част от резултатите от емпирично социологическо изследване „Социални аспекти на съвременните миграционни процеси“ от декември 2017г. То е представително е за населението над 18 годишна възраст на страната. С оглед на сравнения са проведени и две допълнителни изследвания в райони, с центрове за настаняване на търсещи убежище – гр.

Харманли и квартал Враждебна в София. Изследването е в рамките на работата по проект „Социална среда и девиации: устойчиви зависимости и ситуативни влияния. Девиации в контекста на съвременните миграционни процеси“, финансиран от ФНИ.

Резултати

Голямото количество информация, която бе събрана при изследването не може да бъде представено и анализирано в този текст и затова ще се спра само на няколко аспекта на нагласите към бежанците и на вариациите им в зависимост от различни техни детерминанти. Изследването установява ясно изразено желание за изолация на имигрантите. По въпроса къде трябва да живеят, доминира мнението те да са в затворени центрове. Сравнението между резултатите от националната анкета и от местата с центрове за бежанци показва липса на статистически значими различия.

Фигура 1



Съществени разлики в позициите обаче се наблюдават в зависимост от важността, която се придава на определени ценности и на първо място на етническата и религиозна толерантност.

Фигура 2



Нежелание за пространствена близост се вижда и от отговорите на въпросите за съгласие в селището (квартала) да се заселят имигранти/бежанци и в близост до местоживеенето да има център за настаняване. В националната извадка положителен отговор са дали съответно 20,7% и 16,3%. Като най-силен детерминиращ фактор се откроява толерантността (0,386).

Фигура 3



Близи по сила връзки се установяват с перцепциите на заплахите и по-специално, заплахите за сигурността. Най-силно влияе страхът, че имигрантите извършват престъпления спрямо местните жители и че носят болести. Значителна е връзката и с опасението, че заселването им ще наруши етническия баланс в бъдеще.

Таблица 1

Нагласи за пространствена близост с имигрантите

	Трябва да живеят в затворени центрове	Съгласие да се заселят в селището/квартала	Съгласие в близост да има център за имигранти
Нац. извадка	75,9%	20,7%	16,3%
Носят заплаха от тероризъм	V=0,241	V=0,256	V=0,103
Напълно съгласен	87,4%	11,2%	12,2%
По-скоро несъгласен	65,7%	36,1%	18,7%
Извършват престъпления спрямо местните	V=0,272	V=0,363	V=0,261
Напълно съгласен	92,7%	6,4%	5,9%
По-скоро несъгласен	54,1%	39,1%	29,9%
Носят болести	V=0,246	V=0,329	V=0,132
Напълно съгласен	87,6%	10,3%	12,9%
По-скоро несъгласен	63,7%	32,7%	22,5%
Ще нарушат етн. баланс	V=0,206	V=0,267	V=0,262
Напълно съгласен	90,0%	9,1%	7,8%
По-скоро несъгласен	63,5%	30,7%	29,0%

Що се отнася до равнопоставеността на имигрантите от трети страни, по въпроси като за правата за работа и за получаване на социални помощи, изследването показва наличие на дискриминационни нагласи. На въпроса дали граждани на страни извън ЕС, които пребивават на законно основание в България да имат същите права за работа като българските граждани, отрицателен отговор са дали 48,1% от респондентите от националната извадка и 61,7% от районите с центрове за бежанци. Интересно е, че най-силно влияние върху позицията оказват перцепции на заплахата за сигурността – „носят заплахата от тероризъм“ ($V = 0,344$).

Фигура 4



Макар и по-слаби, но значителни са връзките с някои ценности. Интересно е, че възприемането на имигрантите като конкуренти и заплахата за работните места, което има най-пряко отношение към формиране на позиция за трудовите им права, е значително по-слабо ($V = 0,168$).

В подкрепа на установеното и от други изследователи (Brown & Hewstone 2005; Petigrew & Tropp 2006), хората с опит в межкултурните контакти, са по-толерантни. В селищата с па равно разпространени християнство и ислям положителните отговори са 68,3% ($V=0,275$). По-високи от средните са и стойностите в другите типове селища със смесено население, докато там, където жителите са почти изцяло християни за равенство в трудовите права са само 35,8%. Установеното прави впечатление на фона на факта, че в районите със смесено население икономическата ситуация и състоянието на пазара на труда са доста по-неблагоприятни отколкото в страната като цяло и би следвало там хората да са по-обезпокоени от конкуренцията на новодошлите. Очевидно позициите в конкретния случай се определят от по-обща нагласа, до известна степен независими от актуалните и непосредствени собствени икономически интереси.

Поляризирани са и мненията относно правата за получаване на социални помощи от пребиваващите на законно основание в страната граждани на трети страни. Само половината (50,3%) от респондентите са за това, те да са идентични с тези на българските граждани. В районите с центрове за бежанци дискриминационните нагласи отново са по-ясно изразени – за равни права са само 37,6% от анкетираните. Открояват се доста силни връзки с ценности (равнопоставеност между различните култури - $V=0,396$) и с перцепция на заплахи (опасение за внос на тероризъм - $V=0,335$).

Фигура 5



Логично оценката за финансовата тежест за страната корелира значително с позицията по въпроса ($V = 0,273$), но тя е доста по-назад и от други връзки – с толерантността ($V = 0,299$), със страха от пренос на болести ($V = 0,291$). Установените различия и връзки потвърждават изложеното по отношение на пазара на труда. И в този случай населението от селища със смесено население, които са и с по-лош жизнен стандарт са по-толерантни, особено където има паритет между религиозните общности - за равнопоставеност са 71,4%.

*

Дори и кратък преглед на установените детерминационни зависимости насочва към необходимостта от анализ на социалната ситуация, която влияе върху формирането им. Като цяло те насочват към проблемни за българското общество области.

Въобще не е изненадващо приоритетното място, което се

отрежда на финансовата тежест, произтичаща от бежанската вълна. При изследването именно бедността най-често се определя като много тежък проблем в обществото ни (81,7%), а за повече от една трета (37,1%) niskият доход е най-голям личен проблем.

Съзнанието за величината на ресурса, използван за охрана на границата и подслоняване и текуща издръжка на имигрантите, които в последно време са изключително млади работоспособни мъже, бързащи да заминат за държави, където има щедри системи за социално подпомагане, не предизвиква съчувствие, а подсилва отрицателните нагласи. Подаваната в публичното пространство информация, че за имигрантите страната е получила средства от ЕС, поражда по-скоро опасения за поети от правителството дългосрочни ангажименти, отколкото внася коректив в критичността и недоволството, породено от сравненията. Част от причината за това е в niskото доверие към институциите, което за пореден път се регистрира в настоящото изследване. Прозира и в оценката на хората за информацията, която официално се дава по проблема с бежанците. Само малко повече от една трета я определят като вярна, достатъчна и навременна.

Сигурността и защитеността от престъпления също е твърде болезнена тема. Масовите опасения, че имигрантите ще предизвикат ръст на престъпността се формират на фона на значителна виктимизация на населението. При изследването ни се установи, че в дванадесетте месеца предшестващи изследването, не малка част от хората са били жертва на някакво престъпление.

Таблица 2

През последните 12 месеца, Вие лично пострадали ли сте от:

	Да и съобщих в полицията	Да, но не съоб- щих в полицията
Кражба от дома (вкл. мазе, вила, пристройка в двор)	5,7	6,5
Кражба на вещи или части от автомобил	4,7	3,6
Кражба на селскостопанска продукция, животни или инвентар	3,2	4,0
Грабеж	0,8	3,5
Джебчийска кражба	3,7	7,6
Физическо насилие извън дома	1,3	1,5

Наред със значителната виктимизация има и неудовлетвореност от работата на полицията и съдебната система и ниско доверие в тях. Косвено доказателство е и фактът, че половината от пострадалите не са се обърнали към полицията. Въпрос от проучването установява, че имат доверие в полицията напълно 9,5%, до известна степен 46,9%, малко 26,7%, никак 16,9%. Очевидно е, че хората не разчитат на държавните институции, че ще гарантират сигурността им и са много чувствителни към всеки риск да се увеличи заплахата за тях и имуществото им. Аналогично стои и въпросът за заплахата от внос на тероризъм и организирана престъпност. Общовалиден е рискът заедно с бежанците в приемащите страни, вкл. и в България да навлязат и

радикализирани мюсюлмани, бойци на ИД и други подобни групировки, както и хора, занимаващи се с престъпен бизнес. Това безпокои населението навсякъде (Zorba 2016: 25; Бериша Х., Р. Славкович, И. Баришич, 2017: 74). С оглед на обезпечаването на сигурността на обществото от ключово значение е бързото и адекватно идентифициране на влезлите - кои и какви са, участвали ли са в бойни действия и на коя страна, имат ли криминално досие, за което от значение на първо място е капацитетът на съответните служби за сигурност. Ниското доверие на българските граждани в държавните институции и в способността им ефективно да изпълняват функциите си подсилва безпокойството и влияе негативно върху нагласите към всички имигранти.

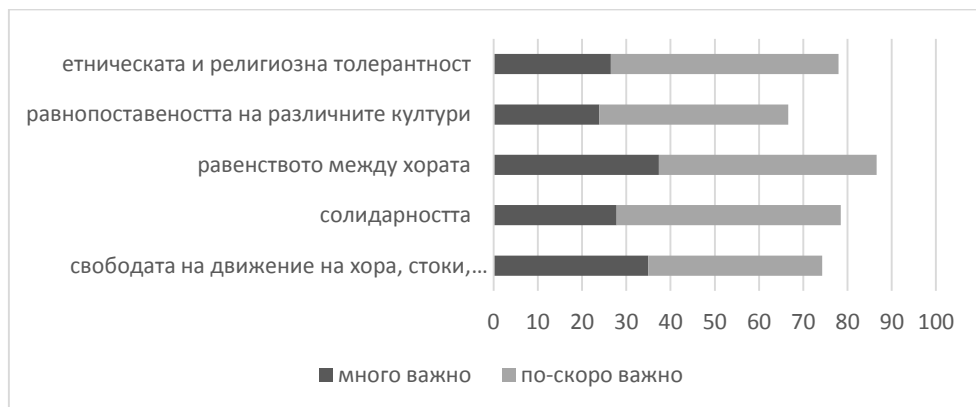
Високата значимост, която хората придават на възможността имигрантите да донесат в страната болести също има своите основания в обективните реалности в обществото ни. Половината от населението (48,9%) в по-малка или по-голяма степен е недоволен от медицинското обслужване. Същевременно една четвърт от хората определят здравословното си състояние като най-голям личен проблем. Контактите със здравната система формират недобър опит, несигурност и неверие във възможността да се получи навременна и ефикасна помощ. Ето защо и съвсем хипотетични рискове се възприемат хиперболизирано.

Що се отнася до символните заплахи, касаещи етническия баланс и националната идентичност, не бива да се игнорира значението на собствения исторически опит на българския народ.

Събраната в хода на изследването информация за разпространението на определени ценности очертава картина,

показваща приоритетно място на националния суверенитет (много важен за 58,9%) и българската култура и традиции (много важни за 43,8%). Солидарността, етническата и религиозна толерантност, равнопоставеността на различните култури са значително по-слабо популярни, особено в качеството си на много важни.

Фигура 6



Заклучение

Независимо от срещите на високо равнище в ЕС и оптимистичните изказвания на лидерите, въпросът за релокация на пристигналите в Европа имигранти си остава открит. Не е реалистично да се мисли, че в България, поне за известно време, няма да се установят имигранти. Не бива да се допусне поради съществуващите дистанцираност и дискриминационни нагласи да се стигне до изолация, капсулиране и маргинализация на установили се тук имигрантите с всички произтичащи от това рискове, вкл. радикализация и екстремистки действия. Ценностните системи са по-инертни и е нужно повече време, за да се интернализират в по-голям мащаб ключови в това отношение ценности. Но на перцепцията на заплахите може да бъде повлияно в по-кратък времеви период ако се

предприемат своевременни и ефективни мерки от страна на специализираните държавни органи за идентифициране на рисковите лица, за гарантиране на сигурността и реда, за санкциониране на каквито и да било нарушения на обществения ред, за реализиране на програми и дейности, които да стимулират доверие, спокойствие и добронамереност към „другите“ и зачитане на законните им права.

ЛИТЕРАТУРА

Бериша Х., Р. Славкович, И. Баришич 2016. Мигрантска криза и последице по безбедност републике Србије. В: Л. Митрович (ред.) *Становништво југоисточне Србје; глобални регионални аспекти мигрантске кризе и друштвене последице одлива мозгова по развој Србије и Балкана*. Српск академија наука и уметности, Универзитет у Нишу, 69-80.

Esses, V., Dovidio, J., Jackson, L. & Armstrong, T. 2001. The immigration dilemma: The role of perceived group competition, ethnic prejudice and national identity. In: *Journal of Social Issues* 57 (3), 389-412.

Quillian, L. 1995. Prejudice as a response to perceived group threat: Population composition and anti-immigrant and racial prejudice in Europe. In: *American Sociological Review* (60), 586-611.

Riek et al, B. M; E. W. Mania, and S. L. Gaertner 2006. Intergroup threat and outgroup attitudes: A meta-analytic review. In: *Personality and Social Psychology review*, 10 (4), 336-353.

Scheepers, P., Gijssberts, M; & Coenders, M. 2002. Ethnic exclusion in European countries. Public opposition to civil rights for legal migrants as a

response to perceived ethnic threat. In: *European Sociological Review*, 17-34.

Sidanius, J. & Pratto, F. 1999. *Social Dominance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sniderman, P. M., L. Hagendoorn, and M. Prior .2004. Predisposing factors and situational triggers: exclusionary reaction to immigrant minorities. In: *American Political Science Review* 98 (1), 35-49.

Stephan, W.& Renfro, C. 2002. The role of threat in intergroup relations. In: D. M. Mackie and E. R. Smith (Eds.), *From prejudice to intergroup emotions: Differentiated reactions to social groups*. New York: Psychology Press, 191 – 207.

Zorba H. 2016. *Turkish and European Perspectives on Syrian Migration Since 2011*. Yildirim Beyazit University.

ДИНАМИКА НА ЕТНИЧЕСКИТЕ ЦЕННОСТИ

АЛБЕНА НАКОВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

albena_nakova.manolova@abv.bg

DYNAMICS OF ETHNIC VALUES

ALBENA NAKOVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The article analyzes the value systems and the basic principles of behavior that follow in their everyday life four ethnic communities - Bulgarians, Turks, Roma and Tatars - living together in a small town in Bulgaria with an ethnically mixed population - Vetovo, Rousse district. Based on the results of two consecutive empirical sociological surveys conducted over a period of eight years, the dynamics of community values is being explored, which aims at strengthening tolerance and interaction among ethnicities and creates the value basis of the generally tolerant pattern of inter-ethnic communication, which is characteristic of this small town with an ethnically mixed population.

Keywords: ethnic communities, value systems, principles of behavior, dynamics of values, interethnic tolerance.

Етическите изследвания през последните 70 години имат ясно изразен интердисциплинарен характер и социологията играе важна роля в реализирането на тази интердисциплинарност. Разгръщането на емпиричната социология у нас стимулира развитието на българската етика като предоставя важна емпирична информация за моралните измерения на формирането и функционирането на националната идентичност, динамиката на ценностните приоритети на основните етнически общности в българското общество, моралните правила и норми на междуетническо съжителство, служещи като ориентири за

поведението на етносите в различните ситуации на междуетническо общуване и основа за преодоляване на етническата изолация, формиране на социална кохезия и отношения на толерантност между етносите.

Настоящата статия разглежда ценностите и основните принципи на поведение, от които се ръководят във всекидневния си живот, няколко съжителстващи от векове етнически общности в един малък град с етнически смесено население в България – гр. Ветово, Русенска област. При изследването на ценностите лонгитудиналните емпирични изследвания са особено важен тип социални изследвания, доколкото те способстват за изясняване на динамиката и тенденциите в развитието на ценностната система на отделните етноси, дават възможност да се проследят както устойчивите характеристики, така и променящите се елементи в ценностните системи, загатват и за скоростта на промяна на динамичните елементи. В тази връзка емпиричните данни, които са представени в статията, са от две, проведени през период от осем години, изследвания в гр. Ветово – през 2008 г. и 2016 г. И двете изследвания са осъществени с представителни за града извадки, структурирани при спазване на процентното съотношение между съжителстващите етнически общности. През 2008 г. са изследвани общо 1258 лица, от които 576 от български етнически произход, 298 от турски етнически произход и 384 от ромски етнически произход при общо население на града от 5885 човека (съгласно преброяването на населението от 2001 г.). През 2016 г. са изследвани общо 857 човека, от които 276 от български етнически произход, 257 от турски етнически произход, 256 от ромски етнически произход и 68 с татарски етнически произход при общо

население на града от 4417 човека (съгласно преброяването на населението от 2011 г.). И при двете изследвания е приложена стандартна статистическа грешка от $\pm 2,5\%$.

1. Ценностната система на българския етнос

Съгласно резултатите от проведеното през 2016 г. проучване, основните ценности, от които се ръководят в живота си изследваните представители на българския етнос, са: *уважение към другите* (49,7%), *доброта* (39,8%), *отговорност* (32,6%), *честност* (24,3%), *почтеност* (18,1%), *дисциплинираност* (9,8%) [1].

Когато става дума да посочат ценностите, от които се ръководи в живота си българската етническа общност като общност, изследваните лица се обединяват около: *уважение към другите* (52,9%), *родолюбие* (48,2%), *доброта* (40,2%), *толерантност* (38,8%), *отговорност* (30,4%).

Както се вижда, има висока степен на съвпадение в структурата на индивидуалните ценностни системи на изследваните представители на българския етнос и структурата на ценностната система, която те приписват като типична на българския етнос. Това показва, че изследваните лица гледат на себе си като на типични представители на българския етнос, споделящи общите за етноса ценности. Същевременно в ценностната система, която изследваните лица извеждат като типична за българския етнос присъстват две характеристики – *родолюбие* и *толерантност*, които липсват в индивидуалните ценностни системи на изследваните лица и които акцентират върху специфичните ценности на българския етнос именно като етнос – *любов към родината и толерантност в отношението към другите*.

Ако съпоставим основните, споделяни от изследваните лица ценности, с принципите на поведение, от които те твърдят, че се ръководят в ежедневието си, се вижда, че отново има висока степен на съвпадение. Като основни принципи на поведение, от които се ръководят в ежедневието си, изследваните лица посочват: *уважение към другите* (51,5%), *доброта* (44,9%), *отговорност* (34,1%), *толерантност* (32,9%), *честност* (29,4%), *безпристрастност* (11,6%), *упоритост* (8,3%).

Съвпадението на житейските ценности с поведението в ежедневието говори за хармоничност и интегритет на ценностната система на изследваните лица и ги описва като хора, които са наясно със своите ценности, с това кое е добро или лошо, желателно или нежелателно, правилно или неправилно и които постъпват в ежедневието си с увереността на хора, които са убедени в правилността на взетите решения.

Висока степен на съвпадение е налице и между изведените като типични за българския етнос ценности и основните принципи на поведение, които следва в ежедневието си живот българската етническа общност и които се свеждат според изследваните лица до: *уважение към другите* (50,4%), *родолюбие* (44,9%), *толерантност* (37,3%), *честност* (22,9%), *упоритост* (20,3%).

Съвпадението между ценности и поведение очертава българския етнос като общност, която подчинява своето поведение на основните ценности, към които се придържа, която действа и постъпва в хармония със своите ценности. Подобно съответствие позволява да изведем практическата ползност на знанието за ценностите – когато знаем йерархията на ценностите на една етническа общност лесно

можем да предскажем поведението ѝ спрямо останалите етнически общности. Именно това дава основания на Аристотел да говори за практическата полезност на етиката като наука, която той свързва с търсенето на начини за реализиране на добродетелите в реалния живот [Аристотел, 1992].

Може би есенцията на ценностната система на всеки етнос е разбирането му за *етническа чест* и *достойнство*, като изразяващи ценността на всеки етнос, социалното значение на етноса за другите хора и мястото му в обществото. Етническата чест и достойнство представителите на българския етнос свързват с двете основни ценности в ценностната система на българския етнос и двата основни принципа, които следват в ежедневноето си поведение представителите на българската етническа общност, посочени от изследваните лица с най-висока степен на единодушие – *уважение към другите* (60,5%) и *родолюбие* (57,2%). Това още веднъж потвърждава хармоничността и интегративността на ценностната система на българския етнос.

По принцип човешките ценности са стабилни и трайни във времето и се променят бавно, но те все пак подлежат на промяна. Във връзка с това, съпоставката на резултатите от изследването през 2016 г. с тези от 2008 г. показва както съвпадения, така и различия в ценностната система на българския етнос. Като основни ценности, от които се ръководят в живота си, представителите на българския етнос през 2008 г. посочват: *работа/трудолюбие* (44,4%), *доброта* (31,6%), *толерантност* (30,8%), *родолюбие* (25%), *честност* (22,2%), *образование* (16,9%), *семејство* (12,8%).

Ако съпоставим ценностите, от които се ръководи българския етнос през 2016 г., с тези от 2008 г., можем да представим ценностната

система на българския етнос като съставена от ядро от постоянни ценности и периферия от променящи се ценности (отпадащи от ценностната система или включващи се в нея). Ядрото от постоянни ценности, което остава неизменно през годините и определя ценностната идентификация на българския етнос, включва ценностите: *доброта, толерантност, родолюбие, честност*. Периферията от променящи се ценности, включва, от една страна, ценности като: *работа/трудолюбие, образование, семейство*, които през годините постепенно са престанали да бъдат водещите ценности за представителите на българския етнос и от друга страна, ценности като: *уважение към другите, отговорност, почтеност, дисциплинираност*, които са придобили все по-нарастващо във времето значение като ценност за българския етнос. Присъствието в ядрото от постоянни ценности в ценностната система на българския етнос на ценност като *толерантността* и появата в периферията от променящи се ценности на нова ценност като *уважение към другите* и липсата на ценности, утвърждаващи отхвърлянето на другите етноси, говори, че поне що се отнася до представителите на мнозинствената етническа общност, междуетническото съжителство в малкия български град Ветово не е заплашено от прояви на нетолерантност във взаимоотношенията между етносите.

2. Ценностите на турския етнос

Ето как представителите на турския етнос описват основните ценности, от които се ръководят в живота си, съгласно данните от изследването от 2016 г.: *уважение към другите* (46,9%), *толерантност* (44,7%), *справедливост* (33,8%), *честност* (25,3%). Почти идентична е ценностната система, която те извеждат като

типична за турската етническа общност като цяло: *уважение към другите* (45,3%), *разбиране на различните* (41,6%), *толерантност* (36,3%), *честност* (30,7%). И тук както и при представителите на българския етнос има висока степен на съвпадение между индивидуални и групови ценностни системи, което говори за силна групов етническа принадлежност и идентификация. Освен това акцентът, както при индивидуалните, така и при груповата ценностна система, е върху ценности, свързани с отношението към другите като: *уважение към другите, разбиране на различните, толерантност*, което утвърждава и турския етнос, подобно на българския във Ветово, като споделящ ценностите на междуетническото разбирателство и сътрудничество.

Съпоставката на основните, споделяни от представителите на турския етнос ценности, с принципите на поведение, от които те твърдят, че се ръководят в ежедневиия си живот, показва също висока степен на съвпадение. Като основни принципи на поведение, от които се ръководят в ежедневиия си живот, изследваните лица посочват: *уважение към другите* (53,3%), *справедливост* (35,5%), *толерантност* (30,7%), *честност* (28,8%). Що се отнася до принципите на поведение, от които се ръководи в ежедневиия си живот турският етнос като етническа общност, то те според изследваните лица се свеждат до: *уважение към другите* (56,4%), *равнопоставеност на хората* (42,8%), *справедливост* (38,9%), *лоялност* (26,1%), *точност* (23,3%). Високата степен на съвпадение между споделяните ценности и основните принципи на поведение в ежедневиия живот, която се наблюдава и при турския етнос, подобно на българския, говори за хармония между ценностна система и реално

поведение, т.е. за поведение, което е в съответствие с разбиранията и споделените ценности. А доминирането сред принципите на поведение, от които се ръководят както отделните представители на турския етнос, така и етносът като цяло, на принципите, свързани с междуетническата толерантност (*уважение към другите, равнопоставеност на хората, толерантност*) още веднъж подчертава толерантния модел на междуетническо общуване и взаимоотношения, който споделяната от представителите на турския етнос ценностна система задава.

Специфично и различно от разбирането на представителите на българския етнос е разбирането на представителите на турския етнос за *етническа чест* и *достойнство*. Тях 58,7% от изследваните лица свързват с *културно-историческото минало на етническата общност*. Но макар и по различен начин, представителите и на двете етнически общности изразяват с представата си за етническа чест и достойнство едно и също нещо – разбирането си за ценността и значението на своя етнос и мястото му в обществото. И ако за българския етнос, като мнозинствената етническа общност в страната, с чието наименование се свързва и името на държавата, ценността на етноса се доказва и утвърждава чрез любовта към родината (*родолюбие*), то при турския етнос, който е малцинствена етническа общност, ценността на етноса се доказва и утвърждава чрез съхраняването и утвърждаването на неговата култура и историческо минало (*културно-историческото минало на етническата общност*).

Специфично е и отражението на времето върху ценностната система на турския етнос. За разлика от ценностната система на

българската етническа общност, ценностната система на турската етническа общност е подложена на по-големи промени през годините.

Ето как представителите на турския етнос описват основните ценности, от които се ръководят в живота си през 2008 г.: *доброта* (46,1%), *работа/трудолюбие* (30,8%), *уважение към другите* (19,2%), *уважение към традициите* (15,3%), *семейство* (11,5%). При турския етнос ядрото от постоянни ценности в ценностната система на етноса, изразяващо спецификата на неговата ценностна идентификация, е много свито, реално се свежда само до една ценност – *уважение към другите* – докато периферията от променящи се характеристики е много широка и включва както отпадащи от ценностната система ценности, така и включващи се в нея нови ценности. Всъщност ценностната система на турския етнос през 2008 г. показва по-голяма близост с ценностната система на българския етнос през 2008 г. (общии ценности – *доброта, работа/трудолюбие, семейство*), отколкото с ценностната система на турския етнос през 2016 г. Това, от една страна, позволява да бъдат изведени общи ценности на времето, т.е. ценности, които са доминиращи през различни времеви периоди от развитието на съвременното ни общество и които са общи за различните етнически общности, населяващи страната ни, а от друга страна, показва общата ценностна основа на междуетническата кохезия в българското общество.

3. Ценностите на ромския етнос

Резултатите от проведеното през 2016 г. проучване очертават като основни ценности, към които се придържат в живота изследваните представители на ромския етнос: *семейство* (60,2%), *образование* (50,8%), *приятелство* (45,7%), *работа/трудолюбие*

(39,8%), честност (34,4%), справедливост (31,3%), разбирателство с другите (26,2%), култура на поведение/културно поведение (18,8%), спазване на българските ценности/водене на български начин на живот (14,1%).

Така изведената ценностна система, която споделят представителите на ромския етнос, почти се покрива с ценностната система, която според изследваните лица е присъща на ромския етнос като цяло: семейство (55,1%), образование (49,6%), работа/трудолюбие (43,7%), честност (38,3%), търпимост към различните (35,2%), разбирателство с другите (30,5%), доброта (27,3%), спазване на етническите традиции и обичаи (25%), спазване на българските ценности/водене на български начин на живот (20,7%).

Това, което най-напред прави впечатление, е много по-широката като обхват ценностна система на ромския етнос, в сравнение с тази на българския и турския, която включва много по-голям набор от ценности. Това говори за много по-детайлизирано ценностно-нормативно регламентиране на общностния живот, което на свой ред означава, че той е в много по-ниска степен уреден в сравнение с този при другите две етнически общности и много по-често са налице отклонения от нормите и правилата, което налага ценностното им регламентиране и регулиране. От друга страна, високата степен на съвпадение, която се наблюдава, в структурата на индивидуалните ценностни системи на изследваните представители на ромския етнос и структурата на ценностната система, която те приписват като типична за ромския етнос, показва, че изследваните лица идентифицират себе си като на типични представители на

ромския етнос, споделящи общите за етноса ценности. Прави впечатление освен това присъствието в ценностната система, както на изследваните представители на ромския етнос, така и на етноса като цяло, на ценности като *разбирателство с другите, търпимост към различните*, което очертава ценностите на толерантността в отношението към другите като важен елемент и в ценностната система и на ромския етнос във Ветово и е основата на наблюдаващото се толерантно междуетническо съжителство в града. Особено интересна е една от ценностите в ценностната система на ромския етнос: *спазване на българските ценности/водене на български начин на живот*, което освен че е израз на типичния за ромския етнос феномен на преферираната идентичност, същевременно е показател и за нагласи за сближаване, разбирателство и толерантност в междуетническите отношения.

Ромският етнос е единственият от четирите изследвани етнически общности във Ветово, при който има разминаване между декларирана ценностна система и житейски принципи на поведение, от които се ръководят представителите на етноса в ежедневието си живот, което потвърждава казаното по-горе, че при тази етническа общност е налице по-често отклонение от приетите норми и правила за това кое е правилно и неправилно, добро и лошо, социално желателно и нежелателно. Това обаче се отнася единствено до житейските принципи, ръководещи практическото поведение на етноса като цяло. Когато става дума за основните принципи на поведение, от които се ръководят в ежедневието си живот изследваните представители на ромския етнос, и в този случай, както и в предходните два - при представителите на българския и турския етнос

– налице е висока степен на съответствие между заявената ценностна система и водещите принципи на поведение. Така, когато извеждат основните принципи на поведение, от които се ръководят във всекидневния си живот, изследваните представители на ромския етнос посочват: *създаване на дом и добро семейство* (55,8%), *стремеж към образование* (48%), *работа/трудолюбие* (42,9%), *честност* (33,2%), *справедливост* (30,9%), *разбирателство с другите* (28,5%), *търпимост към различните* (24,2%), *доброта* (21,8%), *равенство на всички хора* (21,1%), *уважение към възрастните хора* (19,9%), *култура на поведение/културно поведение* (17,9%), *любов към България и българското* (16%), които в преобладаващата си част съвпадат с основните ценности в ценностната система на изследваните лица. Когато обаче става дума за основните житейски принципи, които ръководят практическото поведение на етноса като цяло, прави впечатление, че наред с принципите *уважение към другите* (34%), *разбирателство с другите* (31,6%), *честност* (30,9%), *културно поведение/култура на поведение* (23%), които съответстват на основни ценности в ценностната система на ромския етнос, фигурират и такива, които са с негативна определеност: *нечестност* (35,5%), *наглост* (30,5%), *надменност* (26,9%), *пренебрежение към другите* (24,2%), *етническа затвореност/изолираност* (23,4%). Разминаването между споделяни ценности и основни принципи на поведение в ежедневието, която се наблюдава при ромския етнос, говори за липса на консистентност между ценностна система и реално поведение. Но това също така показва, че представителите на ромския етнос осъзнават недостатъците на своята етническа общност и проявяват критично отношение към своя етнос. Критичното

отношение обаче не е докрай критично, защото макар да отбелязват недостатъците на етноса като цяло, в същото време те виждат себе си изцяло в позитивна светлина - като постъпващи в ежедневиия живот винаги в съответствие с доминиращите ценности на етноса. Това може да бъде определено като израз на субективна пристрастност, когато негативни постъпки се приписват единствено на другите, докато собственото поведение се оценява изцяло позитивно. Към това трябва да добавим и че признанието, че в ежедневието поведение на етноса присъстват и принципи, които не съответстват на основните ценности на етническата общност и изобщо на ценностите и принципите на толерантното междуетническо съжителство (*пренебрежение към другите, етническа затвореност/изолираност*), е обстоятелството, което задава насоки на възможни проблеми в очертаващото се до момента като толерантно съжителство и общуване между етносите във Ветово, с източник поведението на ромския етнос.

И все пак, въпреки набелязаните проблеми, фактът, че етническата чест и достойнство представителите на ромския етнос свързват с: *доброто семейство* (46,1%), *истинското приятелство* (42,6%), *честността* (39,4%), *трудолюбието* (38,7%), *толерантността* (36,3%) и *разбирателството с другите етноси* (30,1%) показва, че толерантното съжителство с останалите етноси е напълно възможно и реално осъществимо. Към това трябва да добавим и че, ако при българския и турския етнос разбирането за етническа чест и достойнство е ориентирано повече „навън“, към другите, към разбирането за мястото на етноса в обществото (*родолюбие и уважение към другите* при българския етнос и *културно-историческото минало на етническата общност* при

турския етнос), то при ромите разбирането за етническа чест и достойнство е ориентирано освен „навън“ (*толерантност и разбирателство с другите етноси*) и „навътре“ и е свързано и с разбирането за *добро семейство и истинско приятелство*.

Как се отразява времето върху ценностната система на ромския етнос? Ето как представителите на ромския етнос описват основните ценности, от които се ръководят в живота си през 2008 г.: *доброта* (31,6%), *разбирателство с другите етноси* (15,8%), *работа/трудолюбие* (13,1%), *уважение към другите* (12,5%), *честност* (11,8%). Тези ценности присъстват изцяло в ценностната система на ромския етнос и през 2016 г. В този смисъл ценностната система на ромския етнос е единствената, която освен от ядро от постоянни ценности, включва периферия от променящи се ценности, съставена изцяло от новодобавени към ценностната система ценности. Няма ценности, които във времето между двете изследвания са отпаднали от ценностната система на ромския етнос. Ценностната система на ромския етнос през годините се е развивала единствено в посока на нейното разширяване, като важното е, че това разширяване е довело до включването на все повече ценности утвърждаващи толерантността в междуетническото съжителство и все повече нови ценности, сближаващи ценностната система на ромския етнос с тези на българския и турския етноси и създаващи по този начин обща ценностна основа за междуетническа кохезия.

4. Ценностната система татарския етнос

Остана да разгледаме ценностната система на най-малката етническа общност, живееща във Ветово – татарската. Всъщност представителите на татарския етнос са най-лаконични при споделяне

на ценностите, от които се ръководят в живота си. Като основни ценности изследваните при проучването през 2016 г. представители на татарския етнос посочват *уважение към другите* (67,6%) и *разбирателство с другите* (48,5%). Абсолютно същите са ценностите, от които според изследваните лица се ръководи татарската етническа общност като цяло. Тези ценности са изцяло ориентирани към другите и обясняват толерантния модел на отношение към другите етнически общности, който демонстрират татарите във Ветово. Пълното съвпадение между индивидуалните ценностни системи на изследваните представители на татарския етнос и груповата ценностна система на етноса говори за изключително силна етноидентификация, силно чувство за групова етническа принадлежност.

Съвпадение и синхрон е налице и между споделяните от представителите на татарския етнос ценности и основните принципи на поведение, от които те се ръководят в ежедневиия си живот. Като основен принцип на поведение, който ръководи ежедневието им поведение, изследваните лица посочват *уважение към другите* (72,1%). Отново лаконичност и отново пълно съвпадение на принципите, които ръководят ежедневиия живот, както на изследваните представители на етноса, така и на етническата общност като цяло. И отново, подобно на водещите ценности, водещият принцип на поведение е насочен към другите и регламентира един модел на поведение към другите етноси, който може да бъде определен като толерантен.

Високата степен на консистентност в ценностната система на изследваните представители на татарския етнос и на етноса като цяло се потвърждава и от разбирането им за *етническа чест* и

достойнство, които те свързват с *толерантността към другите* (75%). Отново водещо за етноса, определящо разбирането му за собствената му ценност, се оказва отношението към другите етноси и то не просто отношението, а именно толерантното отношение.

За съжаление не разполагам с данни от 2008 г. за татарския етнос, за да проследим промените в ценностната система на етноса и смяната на ценностните приоритети, но това, което е важно да се подчертае, на основата на наличните данни от изследването от 2016 г., е, че доминиращите ценности на етноса и водещите принципи на поведение в ежедневието живот създават една основа на междуетническите отношения в града, която първо, е в синхрон с ценностите и нагласите на останалите етнически общности в града и второ, е изцяло ориентирана към толерантно междуетническо съжителство.

5. Динамиката на етническите ценности

В заключение, относително най-голямо постоянство показва ценностната система на българския етнос, която макар и подложена на промени, запазва едно постоянно ядро от ценности, изразяващи ценностната етноидентификация на етноса. Това означава, че при този етнос в най-голяма степен са изкристализирали основните ценностни ориентири, които поради това се запазват като непроменима част от ценностната система на етноса.

На сравнително по-големи промени са подложени ценностните системи на турския и ромския етноси, макар и по различен начин. При турския етнос развитието е по посока на смяна на приоритетите и на доминиращите ценности, при запазване на едно изключително тясно ядро от постоянни ценности, което задава основната насока на

ценностната етноидентификация на турския етнос като свързана с *уважение към другите*.

При ромския етнос промяната на ценностната система е по посока на разширяване и детайлизиране на ценностната регламентация и изкрystalизиране на много нови ценности. И макар че при ромския етнос запазващото се постоянно ядро от съхранени ценности е най-широко, в същото време най-широк е и наборът от новоизкрystalизирали ценности, които през годините се превръщат в част от ценностната система на ромския етнос, поради което тя се очертава в крайна сметка като претърпяла най-големи промени във времето.

Но това, което е може би най-важното, е че динамиката на ценностите при всички етнически общности е по посока на засилване на толерантността, отношението към другия, взаимодействието между етносите, което създава ценностния фундамент на междуетническите взаимоотношения и обяснява толерантния като цяло модел на общуване между етносите, който е характерен за този малък град с етнически смесено население.

БЕЛЕЖКИ

[1] Навсякъде в текста, където има посочени процентни дялове и сборът от процентите надхвърля 100, е поради това, че респондентите са посочвали по повече от един отговор.

ЛИТЕРАТУРА

Аристотел. 1992. *Категории*. София, Наука и изкуство.

**„ОТБОРЪТ“ НА НАДЕЖДАТА. НЕВРОЕТИКАТА И
НЕВРОСОЦИОЛОГИЯТА – БАРИЕРА ПРЕД
НЕГАТИВНИТЕ ПОСЛЕДИЦИ ЗА ЧОВЕКА ОТ
МАСОВИЗИРАНЕТО НА СЪВРЕМЕННИТЕ
ТЕХНОЛОГИИ**

БОЖИДАР ИВКОВ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

bikov56@gmail.com

**"THE TEAM" OF HOPE. NEUROETHICS AND
NEUROSOCIOLOGY - THE BARRIER FOR THE
NEGATIVE CONSEQUENCES FOR THE MAN FROM THE
EXPANSION OF THE CONTEMPORARY TECHNOLOGIES**

BOZHIDAR IVKOV

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract: The report attempts to systematize the main risks and problems associated with the invasion of new technologies into human life as well as their impact on the brain and its functioning. It has been suggested that neuroscience and neurosociology can identify new risks and help to eliminate or mitigate the negative effects of new technologies on humans.

Keywords: neuroscience, neuroethics, neurosociology, brain

„За съжаление вече стана очевидно, че нашата технологичност
задмина нашата хуманност“.

„Технологичният прогрес е като брадва
в ръцете на патологичен престъпник“.

Алберт Айнщайн

„... ние не сме стерилни. Защо да изберем изкуствено
осеменяване?

Та кое е по-важно в крайна сметка – детето Ви да има възможно
най-добрия генетичен материал или да има кръвна връзка с Вас?

Ако искате да дадете по-голяма преднина на своя малък дар,
решението е ясно.

Всичко друго би било себично“.

(Маркър Сейки. Брилянтните, с. 211)

Живеем в странни и сложни времена. От една страна сме преки свидетели на три революции: (1) третата научна революция, наричана „геномна“, (2) технологичната революция и (3) информационната революция. От друга страна сме свидетели на цивилизационен срив, на цивилизационна разруха, която, по думите на руската невролингвистка Т. Черниговска [2012], води до срив, до разруха в главите на хората, а тази разруха „в главите до такава степен засенчва всичко останало, че представлява като цяло основния фактор, определящ нашето съществуване“. Днес около една трета, а може би и повече, от човечеството изпитва едни или други психични проблеми и разстройства с различна тежест и манифестация. От трета страна, независимо дали изобщо си даваме сметка за това, а ако – да, то до каква степен го разбираме и осъзнаваме, съществува пряка двупосочна каузална, а вероятно и корелационна, връзка между влошаващото се състояние на психичното здраве на човека и кризата на ценностите и морала. Посоката на тази връзка – позитивна или негативна има далеч отиващи, често непредвидими, последици. На дневен ред, и не от вчера, излизат проблемите с продуцирането на рискове [1] и тяхното овладяване, което по-често е неуспешно.

Допуснали сме да се изправим пред една дилема, която по същество не би трябвало да съществува в общностите с ненакърнено социално здраве. Става дума за това, кое е в „играта“: „природата, т.е. Nature (гените) или опитът, т.е. Nurture (възпитанието и обкръжението)“ [Черниговская, 2012].

Факт са множество процеси и явления, които потвърждават тези констатации. Например: реално съществуващата заплаха от „тъмната страна“ на социалните мрежи и интернет, водещи до пристрастяване и зависимост, а от тук – не рядко – до психични проблеми. Виртуалното пространство разрушава изконни ценности и морални стойности, като променя начина на мислене на младите хора, правейки ги изключително податливи на манипулативни влияния, включително и най-вече чрез добре познатата социална технология „прозорец на Овертон“ така, както е представен в едноименния трилър на Глен Бек, преведен на български език като „Залезът на демокрацията“ [2010].

Старият мисловен линеен процес, „линейният, литературен ум“, който е в основата „на изкуството, науката и обществото“ и който е гъвкав и проникателен, „се проявява като богатото въображение на Ренесанса, рационализма на Просвещението, откривателския дух на Индустриалната революция, дори като подривното мислене на Модернизма“. Именно този мисловен процес е на път да се „превърне в ума на миналото“ [Кар, 2012: 19]. Ние се променяме не само в резултат на генома ни, но и в резултат на начина ни на живот, както и на инструментите, с които си служим [Кар, 2012: 42-43].

Не по-малки етични и социални проблеми има и с т.нар. изкуствен интелект. В материал, посветен на този проблем, се казва:

„Според различните твърде крайни прогнози, изкуственият интелект силно ще измени живота на човечеството. Футурологът Ювал Ноа Харари счита ИИ за една от най-сериозните заплахи пред Човека, по-опасна от климатичните промени и ядреното оръжие“ (Десподов, 2018). Достатъчно е да припомним случая с бота Тей – експеримент на компанията „Microsoft“. Компанията създава акаунт в Туитър, който трябвало да се превърне във виртуална страница на гимназистка, наречена Тей. Замисълът бил да се покаже готовността на ИИ да поддържа диалог с клиентите. Изкуственият интелект, както и човешкият, реагира и обработва всичко, което се случва около него. Само броени часове по-късно Тей се превърнала в загрижена сексистка, във фен на Хитлер и била склонна към геноцид. Ботът бил унищожен само денонощие след създаването му, дори „Microsoft“ поднесли извинения на клиентите си.

Имаме и не малки, разнопосочни и многопластови проблеми с информацията. Според Черниговска ние сме затрупани с такова невъобразимо голямо количество информация, че в действителност „е почти без значение съществува ли тя или не“. Всеки ден многобройни и различни по вид и съдържание източници буквално заливат публичното пространство с данни, факти, събития, анализи, статии, книги. Всичко това не само не може да бъде осмислено, но вече е трудно тази информация дори да бъде съхранявана. „Казано по същество, дори не е разбираемо, защо да я пазим, ако не можем да я осмислим, да я разберем“ [Черниговска, 2012]

Без да се спирам върху проблема с фалшивите новини във виртуалното пространство, трябва да отбележа, че съществуват и сериозни проблеми с достоверността и научността на научната

информация и то в жизнено важни области, като здравето и здравеопазването. В наскоро публикуван материал проф. Аврамов напомня твърдението на Дейвид Ери [2], че „По света се издават над 30 000 биомедицински списания и само 1% от статиите в тях са научно обосновани. Само около 15% от медицинските интервенции се подкрепят от здрави научни доказателства“ [Аврамов, 2018].

Съвременните технологии пораждат и множество други, твърде сериозни проблеми. Например проблеми, свързани с образованието. Всеизвестно е, че това една от най-консервативните подсистеми на обществото. Известно е на всички и вече е очевидно, че класическите форми на образование, дори подпомогнати от технологиите, вече не работят или твърде сериозно боксват. Изправени сме пред един – на пръв поглед – неразрешим проблем. От една страна, научната информация и знанието нарастват в геометрична прогресия, от друга страна, нашите възможности да прочетем, осмислим и приложим тези знания, нараства в аритметична прогресия. Все по-ясно става, че не можем да държим децата в училище докато навършат 18-19 години, да ги обучаваме по стария начин, осъзнавайки, че данните стремоглаво растат, а възможностите за тяхното осмисляне нарастват „несъпоставимо по-бавно. Следователно, длъжни сме да направим нещо с образователните програми“. Всеки учен вече е наясно, че не е в състояние да прочете всички статии, които излизат в неговата тясна специалност. А тясната специалност „сега на никого не е необходима: необходими са комбинирани, конвергентни знания“ [Черниговская, 2012].

Оказва се, че днес имаме огромна потребност и изпитваме належаща необходимост от знания за мозъка. Трябва да се направи

опит да се придобият повече и по-всестранни знания за мозъка, защото именно той „осигурява представата ни за света“, а ние нямаме други начини да разберем и изучим света, освен чрез и с помощта на мозъка (пак там). Знанието за мозъка може да ни помогне да разберем как да организираме образованието, как да се справяме с информационната лавина, как да организираме и ползваме информацията, как съдържанието и обема на информацията и средствата, чрез които боравим с нея променят мозъка ни и обратното, как можем да разкрием и овладеем рисковете, свързани с изкуствения интелект и т.н. Знанието за мозъка е важно не само за медицината и здравеопазването, но и за всяка друга сфера на обществото, за цялото общество, дори за цялото човечество, за осигуряване съществуването на цялото човечество.

Един от най-опасните проблеми, който засега само тлее, е прокрадващата си път и придобиваща все по-голяма популярност постановка *„това не го направих аз, това го направи мозъкът ми“*. Днес знаем, че действията ни, поведението ни, са обусловени от мозъка ни, като такъв. И това е твърде опасно. На всеки е ясно, че никой не е виновен, че се е родил с един или друг мозък, с един или друг геном. Тогава възникват много сериозни морални въпроси. Носи ли човек отговорност за действията си? Има ли случаи – и ако да, в кои, човек не може да носи отговорност за поведението си? И не става дума за тежка, очевидна психо патология. Тези въпроси са много сложни, когато говорим за префинени, невидими девиации. Убеден съм, че в обозримо бъдеще невронауките ще могат да прогнозират на биологично равнище, че мозъкът на даден човек е мозък на потенциален престъпник. Проблемът не е нов, но съвременните

невронауки имат далеч по-огромен познавателен потенциал. Не по-малко вероятно е, че на основата на генома ще може да се прогнозира вероятността от развитие на такива болести, като болест на Алцхаймер или някакво онкологично заболяване, или тежка ревматоидна болест. И тогава? Какво се случва тогава? Възникват отново твърде сериозни и трудни морални въпроси. В първия случай, всяка що-годе развита цивилизация поддържа презумпцията за невинност. Не може да се изолира човек, който нищо не е направил и най-вероятно няма да направи. Същевременно е страшно да се чака той да го направи. Тогава? Във втория случай, възникват морални проблеми с опазване на информацията за генотипа на всеки човек. Дали тогава няма да се стигне до отказ за наемане на определени позиции в определени компании, защото генотипът на човека не отговаря на техните изисквания. И можем ли да бъдем сигурни дали всички осигурителни компании ще сключват с такъв човек договори за осигуровки и застраховки, при положение, че се очаква той да бъде бенефициент на скъпи лекарствени средства и медицински процедури? [виж напр. Черниговская, 2012]

Във всяко действие, във всяко поведение на човека присъства и генетичен, и мозъчен, и социален, и психологически субстрат. Следователно, възниква необходимостта от невроправо, невросоциология, невроетика, неврофилософия.

Какво представляват невроетиката и невросоциологията?

Понятието „невроетика“ се появява в края на 80-те и началото на 90-те години на XX век в контекста на дебатите за ролята на невролозите за определяне на мозъчната смърт, както и в контекста на философските дебати за релациите между човешкия Аз и човешкия

мозък [Iles, 2003] [3]. За рождена дата на невроетиката се приема 2002 година, когато „DANA Foundation“ организира в Сан Франциско конференция под наслов: „Neuroethics: Mapping the Field“ (Невроетика: Картиране на полето). Без да се впускам в обяснения за методологичната и академичната автономия на невроетиката, ще спомена само накратко основните области на изследване, с които се занимава невроетиката. Според множество автори основните сфери на невроетиката могат да се разделят на: (1) етика на невробиологията, т.е. етични рефлексии върху дисциплините, занимаващи се с изследване на мозъка и клиничната и извън клиничната намеса във функционирането на мозъка; (2) невробиология на етиката, или рефлексии върху последиците за етиката и в по-широк план за философията от получаването на все повече и по-разнострани данни и знания за мозъка [Debiec, 2006: 246]. Ал Джонсън, предлага следната метафорична дефиниция за невроетиката: „неоткрит континент, лежащ между два обитаеми бряга – този на етиката и този на невронауката“.

Ако мога да опростя максимално нещата ще кажа, че невроетиката е наука за изследване на принципите на взаимодействие и взаимовлияние между невротехнологиите, дигиталните технологии и техните продукти за масова употреба, от една страна и личността и обществото от друга. Това влияние и взаимодействие се реализира там, където се срещат редица биомедицински, обществени и технически науки. До голяма степен това е и предметното поле на невросоциологията. И изучавайки споменатите принципи невроетиката трябва да защитава човека и обществото от тъмните

страни на съвременните технологии, т.е. тя е призвана да защитава нравствеността, съвестта и *човешкия* морал като цяло.

Понятието „невросоциология“ е използвано от Дж. Боген, Р. Дезаре, У. ТенХаутен и Дж. Марш още през 1972 година в тяхната работа „Другата страна на мозъка“ [Bogen et al., 1972] [4]. Самата невросоциология започва да се развива през 90-те години на XX века в периода на т.нар. „Декада на мозъка“. Подобно на останалите социални невроануки, възникнали през този период, невросоциологията изучава „взаимодействията между (1) нервното (невробиологичните механизми), (2) когнитивното (възприемане и обработка на социалната информация) и (3) социалното (контекстуалните фактори за поведение на човека) равнища“ [Шкурко, 2017б: 23]. Невросоциологията обаче е научната дисциплина, която е най-слабо развита и в институционално, и в съдържателно отношение.

Според руската изследователка Шкурко невросоциологията трябва да се занимава с изучаване на невробиологичните механизми на социалните взаимодействия между различни социални групи и категории, които се разполагат на различни равнища на социалната йерархия, придържат се към различни културни ценности, институционални правила, политически идеологии, които изпълняват различни и специфични социални роли и т.н. [Шкурко, 2017б: 24]. Подобна теза присъства и в станалия вече световно известен „Наръчник по невросоциология“. В него се изказва надеждата, че невросоциологията е в състояние да предостави възможности и знания за по-цялостно разбиране на „взаимоотношенията между мозъчните системи... и междуличностното поведение, което е направило човешкото оцеляване възможно, като е създало по-постоянни групови

формации“, а също така и на по-късен етап са станали възможни „макроструктурни, социокултурни формирания“ [Franks, Turner, 2013: 4-5].

Невросоциологията, според Сланевская [2012], представлява „междудисциплинарна област на невронауката и социологията, изучаваща това, как биологичните системи реализират социални процеси и поведенчески актове, и създават социални системи (семейство, групи, градове, цивилизации, култури)“.

Отборът на надеждата – за какво ни е необходим?

Днес учените възлагат големи надежди на новите технологии и на невронауката. Със задълбочаване и разширяване на знанието за структурата и физиологията на мозъка нарастват и възможностите по отношение на създаването на нови, ефективни начини за лечение и за облекчаване на страданието на човека. Постиженията на невронауката имат огромно значение не само за медицината и терапията. Тези постижения, оказва се, имат и нетерапевтично приложение, преминаващо далеч отвъд границите на медицината. В същото време, както може би стана ясно вече, постиженията на невронауката, заедно с новите технологии създават огромни предизвикателства спрямо отдавна създадените представи на човека за самия себе си, за неговата идентичност, същност и природа, за отношенията му с другите хора и със света като цяло. Новите технологии пораждат нови, много сложни и непознати рискове, както за здравето на човека и обществото, така и за техните морално и социално благополучие, права, свободи и др. Възниква неотложната необходимост от ново, задълбочено и основано на новите реалии и научни данни осмисляне на такива фундаментални въпроси като:

- каква е природата на човешкото съзнание,
- какво е съотношението на свободната воля и детерминизма и има ли изобщо свободна воля, след като мозъкът взема решения преди ние да сме осъзнали този факт,
- какви са дълбочинните – вертикални и хоризонтални връзки между етиката и биополитиката, от една страна, с дейността на човешкия мозък, от друга страна,
- заплашва ли, и ако да – как, изкуствения интелект съществуването на човека, неговото оцеляване като биологичен вид,
- познанието за мозъка заплашва ли, и ако да – как, начините за формиране на социални обединения на хората, самата социалност, общността ни и много други.

Струва ми се, че именно невротиката и невросоциологията могат и трябва да оформят гръбнака на „отбора на надеждата“. С други думи, те са призвани да изследват, диагностицират, оценяват, предвиждат и да предлагат решения за управление на новите социохуманитарни рискове, които пораждат новите технологии и самите достижения на невроануката. Да изследват онези проблемни полета, които пораждат потенциални и реални опасности от злоупотреба с научните открития и изобретения.

Не бива да се заблуждаваме, че новите технологии са безопасни – всеки прогрес носи в утробата си и регреса. От нас зависи дали ще допуснем този регрес да надделее над доброто и полезното. Роди се и вече е сред нас „бинарно-дигитално поколение“, което – оказва се – в една не малка част не само е неграмотно, но и не може нито да чете дълги текстове, нито да ги осмисля, нито да твори смислени произведения. Това поколение навлиза в залите на университетите –

гордо със своята неосъзната неграмотност и нагло с претенциозните си умения да ползва продуктите на новите технологии. И така, както е наложително да изследваме моралните дилеми на неврохирургията и психофармакологията, така сме задължени да изследваме социалните последици от неграмотността и агресивността на бинарно-дигиталното поколение, да търсим пътища и начини за смекчаване на негативното влияние, което може да има върху обществото това поколение.

Струва ми се, че сме длъжни като учени да започнем работа за:

- „картографиране“ на проблемните полета на невротиката и невросоциологията в България и по света,
- провеждане на изследвания в сферата на мозъка и съзнанието от философски, етични, социологически, неврохирургични и клинични перспективи,
- хуманитарна експертиза на новите технологии и на невротехнологиите – проблеми и перспективи,
- хуманитарна експертиза – чрез социалните невронауки – на биополитиката,
- изследване на свободната воля и детерминизма в невронауката, невротиката, невросоциологията и др.,
- нови технологии, невронаука и бъдещето на човека – от подобрене на здравето и повишаване качеството на живот към пост-човека – тенденции, перспективи, заплахи, рискове и т.н.

В тази посока дейността на сайта кибер екология и едноименното списание, създадени и ръководени от проф. Силвия Минева, както и фейсгрупата „Невросоциология“, са добра основа за начало. Но струва ми се, че всички ние – философи, етици, социолози, антрополози, юристи, икономисти, невролози – трябва да осъзнаем

значимостта на проблемите и да обединим усилията си, за идентификация на огромните рискове, пред които сме изправени и заедно да търсим решения за минимизиране или пълно отстраняване на вредните последици от тяхното потенциално реализиране.

Още през 1982 година Иван Илич предупреждава: „как да спрем нахлуването на новите електронни устройства и системи в тази област на общностното, което е по-нежно и по-интимно в нашето съществуване, отколкото дори полята и пътищата – тази област от общностното, която е толкова значима, колкото тишината. И в западната, и в източната традиции мълчанието е необходимо за проява на човека. То ни се отнема от машините, които подражават на хората. Нашият език и нашето мислене могат да попаднат в зависимост от машините по същия начин, както от машините вече зависи нашето преместване.

Такава трансформация на обкръжаващата среда от общностно достояние към промишлен ресурс създава фундаментална форма на деградация на природното обкръжение...

... общностното достояние може да съществува без полицейски надзор, а ресурсите не могат. Подобно на уличното движение, дори и в по-голяма степен и в още по-изострена форма, компютрите изискват полицейски надзор. Всички ресурси по дефиниция изискват полицейска защита. А след като нещо попадне под полицейска защита, да се върне в общностно достояние, е неимоверно сложно“ [Илич, 2002].

Ето затова ни е необходим отборът на надеждата, за да се опитаме да спасим остатъците от общностното, благодарение и на което сме оцелели като вид стотици хиляди години.

БЕЛЕЖКИ

[1] Под риск разбирам производството на високи „дозы“ несигурност и неопределеност в последиците от определени решения и действия в сферата на икономиката, производството, науката и др., поради нежелание или невъзможност те да се предвидят. Несигурността и неопределеността пряко могат да застрашават или застрашават живота.

[2] Д. Ери е професор по здравна политика и мениджмънт в университета „Дюк“ в Северна Каролина.

[3] Цитирано по: Dębies, 2006: 245.

[4] Цитат по: Шкурко, 2017а: 4.

ЛИТЕРАТУРА

Аврамов, Л. 2018. *Проф. Л. Аврамов: По фалшифицирани под комерсиален натиск резултати се създават медицински стандарти.* <https://www.lexmedicaneews.com/index.php/2018/09/05/lucchezar-avramov-falshificirani-rezultati-medicinski-standarti/>. [посетен 12.10.2018]

Бек, Г. 2011. *Залезът на демокрацията.* София: СофтПрес.

Десподов, Д. 2018. *Guardian: „Кодът, написан от самите алгоритми е съвсем непредсказуем“.* <https://www.kaldata.com/-293017.html> [10.10.2018]

Иллич, И. 2002. *Компютери делают с общением то же, что изгороди сделали с пастбищами, а машины с дорогами.* Перевод: Евгений Патаркин. <http://www.uic.unn.ru/pustyn/cgi-bin/htconvert.cgi?illich.txt> [23.9.2018]

Кар, Н. 2012. *Под повърхността. Как интернет влияе върху четенето, мисленето и паметта.* София: Издателство „ИнфоДар“.

Сланевская, Н. М. 2012. *Мозг, мышление и общество*. Часть 2, Санкт-Петербург: Центр Междисциплинарной нейронауки, сс.180-207.

Черниговская, Т. 2012. *Свобода воли и нейроэтика*. Лекция нейролингвиста. <https://snob.ru/selected/entry/55396> [2.10.2018]

Шкурко, Ю. С. 2017а. В поисках нейросциологии. // *Социологические исследования*, (8), 4-11.

Шкурко Ю. С. 2017б. Инкорпорирование идей нейронауки в социологию: как преодолеть разрыв между «биологическим» и «социальным»? // *Журнал социологии и социальной антропологии*, 20 (2), 22–39

Bogen, J. E., R. Dezure, W. D. Tenhouten, J. F., Jr. Marsh 1972. The Other Side of the Brain IV. The A/Pratio. // *Bulletin of the Los Angeles Neurological Societies*, Vol. 37., № 2, 49–61.

Dębiec, J. 2006. Z zagadnień neuroetyki. W: S. Wszolek, R. Janusz (red.) *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi – współpracownicy i uczniowie*. (red.). Wydawnictwo WAM-OBI, Kraków, 245-258.

Franks, D. D., J. H. Turner (ed.) 2013. *Handbook of Neurosociology*. Springer Science+Business Media B.V.

Illes, J. 2003. Neuroethics in a new era of neuroimaging”. // *American Journal of Neuroradiology*, (24), 1739–1741.

Roskies, A. 2002. Neuroethics for the New Millenium. In: *Neuron*, (1), 21–23.

ЕТИКАТА ПРЕД ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВАТА НА КИБЕРНЕТИЧНАТА ТРАНСХУМАНИЗАЦИЯ

СИЛВИЯ МИНЕВА

СУ „Св. Климент Охридски”

silvia_mineva@abv.bg

ETHICAL CHALLENGES OF CYBERNETIC TRANSHUMANISATION

SILVIA MINEVA

SU “St. Kliment Ohridski”

Abstract

The goal of the paper is to describe and analyze the necessity and subject area of the ethics as a critical discourse and corrective of technical progress today. For this purpose, the exhibition includes comments about the typical for this progress tendencies and phenomena such an Internet, AI, Robotics, Digitalization etc., according to their moral perspectives and risks. The analysis is in the context of the most popular contemporary concepts as Datability, the Internet of Everything, and Transhumanism as conceptions of the future of man as a future of hybrids between human beings, machines and artificial intellect.

Keywords: technological progress, Internet, digitalization, AI, Robotics, Transhumanism

Известна максима гласи, че най-бързото нещо на света е мисълта. Днес сме по-склонни от всякога да очакваме тази бързина от „умните” технологии, чиито възможности надвишават многократно физическите и все повече от интелектуалните човешки качества и способности. Въодушевени от тази перспектива, поръчители, създатели и разпространители на технологии промотират усилено

техническите иновации и тяхното масово възприемане и използване в глобални мащаби във всички сфери на стопанския, обществения и частния живот на хората и техните общности – политически, икономически, културни.

Целта обикновено е една и съща – всичко да става по-бързо, по-лесно, по-ефективно, с минимален разход на енергия, т.е. на природни и човешки ресурси, и максимален резултат, независимо дали става дума за банкови операции, таксиметрови услуги, медицински интервенции, музикални концерти или театрални постановки, училищно обучение или неформално образование, военновъздушно разузнаване или наблюдение на уличното движение.... Но ускорявайки все повече процесите на взимане на решения с помощта на технологии, съкращаваме и времето за тяхното обмисляне и възможността за упражняване на „практическата мъдрост, свързана с моралната преценка”, както определя П. Рикьор етическия стремеж, който не се нуждае от пресмятане, а от избор. В резултат на това в сянката на впечатляващата мощ и експоненциалното технологично развитие остават въпросите за разминаването между желания и възможности, което отдавна не се свежда само до липсата на възможности за реализиране на желанията. Напротив, развитието на съвременните технологии все повече се доминира от тенденцията техните възможности да „изпреварват” нашите желания като ги предугаждат и дори формират под предлог, че така улесняват изборите ни.

Имам предвид по-специално характерния парадокс, който се оформя около използването на технологичните възможности и подобрения като определящи стандарти не само за индивидуалните

шансове за успех на хората, но и за това те да не се окажат изложени на различни рискове за здравето, дори живота или да не загубят признанието си като членове на обществото. Често посочван пример в това отношение е разпространението и употребата на стероиди сред професионалните спортисти като принудени да ползват новите технологични постижения, не защото желаят това, а за да не изостанат в спортните постижения, осигурявани с помощта на стероидната индустрия. Тази индустрия от своя страна черпи стимул за развитието си именно от техните спортни постижения, слава и реклама, осигуряващи ръст на потреблението на продукти и услуги – както на тази, така и на сродните ѝ индустрии. С това порочният кръг се затваря в един безкраен цикъл от технологични иновации, различните им приложения и тяхното масово разпространение, продажба и потребление, подчинени на една и съща цел – безкраен растеж на печалбата. Така свободният избор, в крайна сметка, се оказва резултат не толкова на индивидуални желания, колкото на надиндивидуалния натиск и принуда, които упражнява върху своите членове съвременното общество като общество на „свободния пазар”, икономическия растеж, печалбата и потреблението, осигурявани от т.нар. икономика на знанието, поставена в услуга на пазарната конкуренция.

Възможностите за деиндивидуализация чрез маргинаризиране на индивидуалния избор под влияние на технологичния напредък е само един от многото и то съвсем не най-стряскащи примери за това, че въпросът докъде и колко бързо може да се стигне с помощта на технологиите, е не само икономически или технически въпрос. Той е също така и най-вече морално-философски и етически въпрос, защото

засяга из основи отношението на човека към самия себе си и разбирането му за собствената идентичност. Вероятността за превръщането на тази идентичност в потребителска опция благодарение на технологичните иновации изглежда все по-реалистична в плана на множащите се различни употреби както на съвременните ИКТ, всеобщата свързаност и опазаряване на всичко чрез дигитализацията на света, така и на био-, нанотехнологии и тяхната конвергенция, позволяваща киборгизация на хора и кибернетизация на човешкия живот за всякакви цели – както мирни и медицински, така и евгенични и военни.

Колкото и да са разнопосочни на пръв поглед, всички тези технологии имат своята пресечна точка в обстоятелството, че като най-характерна за техния прогрес се откроява тенденцията към технологично въздействие все повече не само върху вещите, околната среда, природата, но най-вече върху самия човек. Така особено актуално днес се оказва технологичното моделиране на човешкото същество, на което то подлежи случайно или целенасочено, но постоянно и все по-интензивно. Като комплексен и постоянен процес това моделиране предполага въздействие върху всичко човешко – поведение, съзнание, тяло.

Независимо дали е хаотично или планирано, моделирането на човека чрез технологии винаги има за цел или ефект „приспособяването” му към изкуствено създаваните обстоятелства и организация на средата, в която той живее и действа. Днес такава среда за все повече хора става виртуалната реалност на киберпространството, създадено чрез технологии като цифровизацията на света, осигуряващи нарастващото взаимодействие

и сближаване между цифровия и физическия свят в посока на размиване на техните граници до пълното им сливане. Процесът на технологично приспособяване на човека към тази реалност обикновено се нарича киборгизация, а на реалността към човека - кибернетизация.

В зависимост от преследваните цели киборгизацията може да включва различни технологии и се простира от създаване на кибернетичен организъм (киборг) чрез имплантиране на „чужди“ елементи в човешкото тяло до протезирането му с различни „външни“ приспособления, усилващи и разширяващи обичайните му възприятия и естествени способности, потапяйки го в т.нар. добавена или „обогатена“ реалност с помощта на съответни устройства - „умни“ очила, часовници, гривни и др. приспособления, благодарение на които става възможно комбинирането на елементи от естествения свят с компютърно генерирани данни.

Коеволюцията на съвременните технологии позволява редом с „отглеждането“ в лабораторни условия на хрущали, носове, уши, кръвоносни съдове, сърдечни клапи, да се проектират и мозъчни микрочипове за усилване на паметта и когнитивните способности. Очакванията са, че в скоро време обществото ще владее телепатия, за която не ще са нужни свръхспособности, защото ще се състои в управлението на работи със силата на мисълта. Това вещае привикването на човешкото тяло към протези и помощни средства, благодарение на които хората ще се освободят от всякакви лимити - на паметта, времето, пространството, отдалечавайки се все повече от своя естествен произход, за да се доближат колкото може повече до вечността на безсмъртието.

Сред най-авангардните визии за целенасочено и системно технологично „еволюиране” на човека в хибридни превъплъщения днес е трансхуманистичният проект, поддържан и защитаван от философи-футуристи като Макс Мор и теоретици на технологичната сингулярност като Р. Курцвейл. На Мор принадлежи и най-популярната дефиниция на трансхуманизма. Според нея трансхуманизмът е „вид философия на живота, която се стреми към продължаване и ускоряване на еволюцията на интелигентната форма на живот отвъд сегашната й човешка форма и ограничения чрез наука и технологии, ръководени от принципи и ценности, насърчаващи живота.” [More, 1990]

Става дума за безкрайно разширяване на физическите, интелектуални и психически възможности на човека до такава степен, че дори естествени явления като стареенето, боледуването, умирането да престанат да са човешка участ вследствие на биологическото и умствено „подобряване” и усъвършенстване на човека като вид чрез науката и технологиите и извеждането на човечеството на нов етап от съществуването му – постхуманоидната ера.

Курцвейл на свой ред е убеден, че „същността ни на човешки същества не се състои в нашите ограничения – колкото и много да са те - а в способността ни да отидем отвъд тези ограничения. [Kurzweil, 2005:234] Съчетано с вярата в нарастващите темпове на технологичния прогрес, това убеждение му позволява да прогнозира като следваща стъпка в еволюцията появата на интелигентност, която ще продължи да представлява човешката цивилизация, но която вече ще е цивилизация на човеко-машини. В тази цивилизация, според

известния футурист, по-големият дял от интелигентността ще е от небιологичен вид. [Kurzweil, 2005:40]

Дефиницията на трансхуманизма като културно и интелектуално движение, както и неговата мисия и цели, представени като трансхуманистична декларация,[1] утвърждават за трансхуманистични приоритети ускоряването на човешкото еволюиране и отиването „отвъд” онова, което е било грижа на всеки предишен хуманизъм – човешкото същество и преобразуването на света така, че да го направи подходящ за живеенето по човешки. Подобна грижа остава извън полезрението на трансхуманизма, който се фокусира върху преобразуване на човешките тела, качества, способности според индивидуалните избори на хората, защото най-доброто, което можем да бъдем, е това, което искаме да направим.

Амбициозните и особено постчовешките планове на трансхуманистичния проект провокират на свой ред стари тревоги и нови безпокойства около пренаселването на планетата, изхранването на населението и опасността от появата на нови видове дискриминация и стратификация в обществото. Основания за такива тревоги и безпокойства дава биополитическото измерение на технологичните възможности за подобряване както на вече родени и живи хора, така и на още неродените. Става дума за разпространение, утвърждаване и бъдещо налагане в глобални мащаби на репродуктивни биотехнологии, основани на генно инженерство, скрининг и др., а с това и на един нов тип биополитическа регулация на човешкото възпроизводително поведение, което ще е манипулируемо и контролируемо в много по-голяма степен от естественото възпроизводство на хората. В тази връзка Фр. Фукуяма

изразява сериозните си описания за „неща, които могат да ни донесат генните технологии по силата на неестественото възпроизводство – например, лесбийки, които ще имат генетично потомство, или използване на яйцеклетки на нероден женски зародиш за създаването на дете, чиято майка никога не се е раждала.”[Фукуяма, 2002: 205]

В същия контекст актуално изглежда определението и на американската изследователка Дона Дикенсън за „края на природата“, предложено по аналогия с онова, което мислители като Г. Фр. Хегел, К. Маркс, Д. Бел, Фр. Фукуяма наричат метафорично „край” на историята, идеологията, капитализма.... За разлика от тях, определението на Дикинсън не се вдъхновява от идеите за кулминацията на обществения прогрес в окончателната разумна форма, отмирането на държавата като политическа организация или победата и възхода на демокрацията след Втората световна война в развитите западни държави. Мислимостта на „края на природата“ Дикенсън обяснява като предизвикана от провала на великите мечти от Просвещението за непрестанен прогрес, универсален мир и равенство между богати и бедни. Според нея провалът се състои в разочарованието и отвръщането на хората от организираните форми на религията и социалните идеали, довели до преориентацията им към индивидуалистичните и хедонистчни измерения на живота тук и сега, мечтите за собственото телесно благоденствие като преследването на дълголетие, вечна младост и абсолютно право, които изглеждат все по-постижими и примамливи благодарение на бързия напредък на биотехнологиите. [Дикенсън, 2011: 221,222]

По същността си идеята за края на природата, както и концепциите за край на историята, идеологията, капитализма, макар и

създадени в различни епохи от различни автори, представляват прогнози за бъдещето на човешкото общество като политическа организация и съвместен живот на хората, движен от техните разум и идеали. В плана именно на футуристичните прогнози идеята за природата и нейната история не само като социална и човешка, но и като обект на човешка, респ. програмирана намеса чрез технологично въздействие, позволява да приемем, че сме свидетели и участници в края на природата – човешка и нечовешка – като „заварени“ и автентични форми на съществуване и живот, и началото на „постеволюционна ера“, когато достъпността на телата за тяхното модифициране, опазаряване като капиталов ресурс и стока, се превръща в мерна единица както за качество и стандарт на човешкия живот, така и за неговата ценност, достойнство, смисъл и бъдеще. Особен принос в това отношение има т.нар. феминизиране на собствеността върху тялото, което благоприятства превръщането му в капитал и „пазаруването на тела“, както нарича актовете на покупко-продажба на човешки органи, тъкани, трупове, части от трупове и течности американската изследователка Дона Дикенсън. [Дикенсън, 2011: 241] Нейните наблюдения върху опазаряването на човешкото тяло, както и предупрежденията на Фукуяма за последиците от неестественото възпроизводство отразяват нарастващите опасения за бъдещето на моралните ни и социални ценности, което разкрива кибернетичната перспектива като размиване на границите между природа и технология, потребности и желания.

Предвижданията за края на човешката природа са само част от тази перспектива, защото редом с нея застават рискът от загуба на човешки контрол над интелигентните технологии в резултат от

развитието на суперизкуствения интелект, проектиран да се саморазвива и самообучава без човешка намеса и знание. С оглед превенцията на този риск едни апелират към идеала на политическата регулация като панацея срещу превръщането на технологиите от слуга в господар на човека, а други предпочитат да се обърнат към по-широката научна общност с отворено писмо, озаглавено „Изследователски приоритети за стабилен и полезен изкуствен интелект”. [Russell, Dewey & Tegmark, 2015] В него четем следното по повод на юридическите и етическа въпроси, които повдига разработването на интелигентни системи в посока на тяхната нарастваща автономност и засягат наравно и производители, и потребители:

„Тези въпроси обхващат правото, обществената политика, професионалната етика и философската етика и ще изискват експертни познания от компютърни специалисти, правни експерти, политолози и етици.”[Russell, Dewey & Tegmark, 2015: 107]

Става дума за въпросите, как ще се определя законовата и етическа отговорност при инциденти с автономизирани превозни средства като например, безпилотни автомобили, или как трябва да изглежда дефиницията за автономия и нейното приложение с оглед на разработването и използването на автономни оръжия, как трябва да се интерпретира способността на системите за изкуствен интелект да осигуряват данни, получени от камери за наблюдение, телефон линии, имейли и т.н., в плана на изискванията за поверителност и неприкосновеността на личните данни и живот като човешко право?

Предвид тези въпроси авторите на писмото – университетски преподаватели, разработчици и мениджъри на компании в областта на

технологиите за изкуствен интелект, настояват на необходимостта от интердисциплинарни изследвания с участието на специалисти по икономика, право, обществено управление, професионална и философска етика и компютърни науки.

Извън всички тези конкретни въпроси и предложения, върху които се фокусира писмото, остават екзистенциалните и философски въпроси за промяната на човешкото мислене, на която то е подложено, докато развива умни устройства, генериращи различни отговори на човешките въпроси. Трансформацията на това мислене под влияние на технологичния напредък привлича вниманието на бившия президентски съветник по сигурността на САЩ Хенри Кисинджър. В своя статия, публикувана наскоро в известното американско издание за култура и политически науки *The Atlantic* той посочва като най-трудният и най-важен въпрос за света, към който сме се запътили, въпроса:

„Какво ще стане с човешкото съзнание, ако собствената му обяснителна сила е надмината от изкуствения интелект и обществата станат неспособни да интерпретират света, който обитават, с понятия, които носят смисъла му? Как ще бъде дефинирано съзнанието в един свят на машини, които редуцират човешкия опит до математически данни, интерпретирани от тяхната собствена памет?“ [Kissinger: 2018]

Който и да е опит да се отговори на подобни въпроси не би бил сериозен и убедителен, ако пренебрегва специфичния културно-исторически контекст на съвременния технологичен марш. Този контекст изисква да признаем, че проблематичността на технологиите днес е най-осезаема там, където те са на особена почит и се развиват, разпространяват и прилагат най-интензивно и планирано от най-дълго

време поради възприемането им като основен фактор на общественото развитие и човешкото добруване. Към тази банална констатация ни насочва историческият факт, че това е същото място, където навремето се ражда и започва победоносното си шествие хуманистичната философия на Просвещението.

Оптимистичната вяра в политическата активност и правния ред като гарант на човешката свобода и обществения прогрес, изпълват с хуманистично звучене и революционен патос просвещенските идеи за необходимостта от радикални промени в социалния и политическия живот на хората, насочени към осигуряване на индивидуално благополучие и обществено благоденствие. Част от същия проект е и хуманистичната етика, на която се уповават просвещенските философи, вдъхновявани от идеала за свобода, равенство, братство.

Днес революционният устрем на Просвещенските идеи е заменен от сциентистки и технофилски проекти като глобалната дигитализация и трансхуманизма. Съвременните привърженици на тяхната идеология предвиждат в близко бъдеще технологичната конвергенция да отправи човешкия род в „постчовешкия“ стадий на историята, когато ще бъде сложен край на участието на хората като човешките същества, които са станали в продължение на ок. 100000 г. в полза на един нов, по-бърз, по-силен, по-интелигентен от всеки човек и почти безсмъртен вид – вида на кибернизираните човешки тела, хуманоидите с изкуствен интелект. Така дебатът за технологиите се оказва дебат за края не само на човешката природа, но и на Просвещенската традиция, чиято философия формира модерния ред на обществото като основан на човешкото познание и самопознание, уповаващо се на разума. Този ред сега се променя из основи под

влияние на съвременната още по-мощна в сравнение с всички предишни технологична революция. Нейна кулминация според прогнозите отново на Кисинджър може да бъде „един свят, разчитащ на машини, задвижвани от данни и алгоритми, и неподвластен на етични или философски норми.” [Kissinger: 2018]

Проблемът следователно не се състои само в това, дали ще разполагаме в бъдеще с машини, които ще превъзхождат хората във всяко отношение и ще направят излишни всяко човешко усилие и присъствие, а че и в настоящето вече все повече стават тези, които мислят и действат не като хора, а само като интернавти – потребители, които черпят и използват информация от мрежата за своите непосредствени практически нужди, без да се интересуват от нейната контекстуализация. Т.е. без да търсят и намират нейното значение и смисъл, а следователно и да упражняват и развиват своята най-човешка способност – мисленето. Така интернавтиката повдига с нова сила старите въпроси какво е човекът и в какво са смисълът и предназначението на неговия живот?

За да отговорим, ще трябва да признаем, че прекаленото фаворизиране на технологиите и безогледната технизация на всичко човешко за сметка на неговите духовни и смислови измерения е основното предизвикателство днес пред съвременните хора и техните общества. Технологичният напредък може да ни освобождава от едни грижи, но ни създава други, които са толкова по-големи, колкото е по-динамичен този напредък, защото технологиите трупат по-бързо данни, отколкото хората мъдрост. Затова ако бъдещето на човешката природа ни изглежда застрашено, а идентичността ни все по-неопределена и изплъзваща се, то е защото „няма никакъв неотменим

прогрес, никаква еволюция, която да не е застрашена от инволюция и отстъпление.” [Ортега и Гасет, 2015: 110] Т.е. от превръщането на човешкото тяло в стока, на човешката свобода – в постчовешка участ, а на самия човек – в нищо повече от купчина данни.

БЕЛЕЖКИ

[1] Вж. Transhumanist Declaration на адрес:
<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

ЛИТЕРАТУРА

Дикенсън Д. 2011. *Пазаруване на тела*. Алтера.

Ортега и Гасет, Н. 2015. *Бунтът на масите*. Бард.

Фукуяма, Фр. 2002. *Нашето постчовешко бъдеще*. Обсидиан.

Kissinger, H. A. 2018. *How the Enlightenment ends philosophically, intellectually—in every way—human society is unprepared for the rise of artificial intelligence*. In: The Atlantic June Issue,
<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/>

Kurzweil, R. 2005. *The Singularity is Near*, Viking.

More, M. (1990) *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*. In: Extropy 6, Summer, 6-12. Retrieved in April 2013:
<https://www.scribd.com/doc/257580713/Transhumanism-Toward-a-Futurist-Philosophy>

Russell, S., Dewey, D., & Tegmark, M. 2015. *Research priorities for robust and beneficial artificial intelligence*. In: Ai Magazine, 36(4), 105-114.

Transhumanist Declaration, from: <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>

МОРАЛНО-ЕТИЧЕСКИ РИСКОВЕ В ДИГИТАЛНИТЕ РЕАЛНОСТИ

МАКСИМ МИЗОВ

Център за исторически и политологически изследвания, София

maksim_mizov@abv.bg

MORAL-ETHICAL RISKS IN DIGITAL REALITIES

MAKSIM MIZOV

Center for Historical and Politological Studies, Sofia

Abstract

The article presents and analyzes some of the most significant risks in the modern human communication in digital realities and social networks. Some of the major challenges and threats, positive and negative features of communication in the virtual worlds are revealed. The author justifies the transformations in the semantics and functionality of some of the basic human socially significant values. The phenomenology of the virtual personality is also discussed and analyzed.

Keywords: virtual reality, digitalization, interactive communication, moral, risks, social networks, values

Дигитализацията на всички сфери на публичния и частния живот на хора радикално променя много от хилядолетно, вековно или десетилетно битувалите нравствено-етически трафарети. С нея се появяват редица нови *рискове*, които в предишни исторически епохи и типове общества не са били познати, но сега за кратко време стават неотменна част от историчността и всекидневието на хората. Полагайки коловози на нови обществено-исторически трендове [Келли; Стерлинг; Шваб, Дейвис, 2018; Шваб, 2016; Шмидт, Коэн], цифровизацията преформатира жизнените светове на днешните и бъдните поколения.

ния. Нейните иновации, съоръжения, услуги и ефекти потвърждават една *стара и горчива истина* за живота на човешките същества: колкото повече се усложнява или опосредява някоя дейност, толкова повече става по-уязвима, по-заstrasена, по-трудно приспособима или реагираща на новите заплахи и опасности. Защото с пришествието на всяка технология, в т.ч. дигитализацията, рисковете в духовен и материален живот на човека нарастват в неподозирани мащаби, форми и мащаби. Това е само едната, лошата новина или тъмната страна в непредсказуемите влияния на цифровизацията върху жизнения свят на хората. Другата, позитивната новина или светлата страна се отнася до внезапно придошлите и колосалните облекчения и ефекти в справянето с редица проблеми, казуси и ситуации, които до този момент са мъчили човешките същества, или са били непредотвратими, но сега, с включването на новите високи технологии и техните функционални капацитети, стават и по-лесно преодолими.

Цифровизацията обуславя появата на *амбивалентни* предизвикателства и опасности, защото едновременно разобличава, но и прикрива своите вредоносни ефекти [Паризер]. А този нов статус на присъствието и влиянието на дигиталните реалности и нрави обуславя и галванизира нови проблеми, дилеми, колизии, конфликти или дистанции между различните генерации в зависимост и от тяхното отношение към виртуалните светове. Така на хребета на историческото време и социалното битие на хората се появяват неочаквано и невинаги достатъчно вярно осмислени, или преценени, *профили* на различни видове поколения, нямащи никакви предишни исторически аналози, или битийности. Защото дигитализацията прокарва зрими или невидими синури в мисленето, преживяванията и поведенческите стратегии и

тактики на аналоговите и цифровите генерации. Тя изменя тотално спектъра на гледните точки, формата, дистанцията, обхвата и блендата на човешките (ментални, сензитивни, емоционални, волеви или праксеологически) „обективи” към средата, респективно и към спотайващите се в нея разнородни и разнолики възможности, казуси, предизвикателства, но и заплахи, или пък рискове за човека.

Няма част от човешката – духовна и материална – природа, която да не се оказва под влияние или въздействие от страна на бурно нахлуващите в живота ѝ технологии. А такива колосални и драматични промени в човешкото съзнание, психика и поведение се отразяват и на неща, които в продължение на много протяжни исторически времена са се смятали за абсолютно непроменими. Така става с човешката телесност, която, оборудвана с всевъзможни дигитални иновации и приспособления, може да изменя до невъобразимост своите капацитети и проявления [Сулаж]. Високите технологии предоставят на човека разнообразни устройства, удобства и възможности да се справя с невъобразими теоретически или практически непостижими за предшествениците му проблеми. Това е едната страна на монетата. Другата се отнася до обратното – оборудвано с екстрите на високите технологии, човешкото същество неусетно, неосъзнато или преднамерено може да се лиши от услугите на някои свои признаци, свойства и качества, които еволюцията е изобретила и му е предоставила за употреба в много дълги времеви периоди. С помощта на виртуалните светове, интерактивните съоръжения и комуникации фундаментално значими репери за човешкото съзнание и битие, каквито са пространството и времето, могат да изгубят в значителна степен или почти напълно своята зна-

чимост, а и в синхрон с постмодерността на наложат специфични *тирании на текущия момент* [Эриксен].

Дигиталните логики, техники и практики радикално изменят стойността, ролята и значението на присъствието, влиянието на *закономерността* и *случайността* в живота на хората, като произвеждат, дистрибутират и консумират съвършено нови опции за корелациите или за съперничествата между тези два фундаментални феномена. *Възможното, евентуалното и вероятното* в областта на дигиталното придобиват съвсем други смислови контури, ценностни силуети и нормативни мисии спрямо онези, които притежават и властват в преди исторически утвърдените морално-етически практики. А тези важни промени обуславят и съответни верижни реакции във всички сфери и направления, директно или косвено обвързани с нравствената ориентация, изява на човека. Те предизвикват неизбежни трансформации и във филтъра на *съдната способност* на моралния субект, формират другоначе присъдите му за станалото, ставащото или възможното. Това създава доскоро непознати или реанимира и мултиплицира исторически познати модели на отношение и реакция на субекта към ставащото с, около него. А подобни флуктуации или иновации в нравствената битност и битийност провокират и раждането, разпространението и проявлението на нови, или на модифицирани рискове.

Цифровите вселени и дигиталните нрави дават слънчеви шансове на ентусиазирани умонастроения или гранитни убеждения, че с тях вече сякаш *всичко е възможно*. Виртуалните светове и порядки създават, разпространяват, а и превръщат в стереотипи всевъзможни заблуди, спекулативни визии или измамни реалности, че случващото се в техните предели може да бъде огледално възпроизводимо и в ре-

алните обстоятелства, а това много често води до произволно, неразумно, или недопустимо разтваряне на ножиците между претенции и очаквания, между желания и резултати в изиявите на човека. Затова никак не са случайни, а закономерни погрешните ориентации и действия на дигиталните хора/поколения в определени (исторически и житейско-всекидневни) казуси. Това обстоятелство драстично променя самочувствието, моралния тонус и психичния статус на субекта, обвързан с, зависим от и съзнателно ползващ екстрите на цифровото. То обикновено предизвиква съществени изменения във формата, мащаба и динамиката на проявленията на основателното или на безпочвеното самоуважение или тщеславие. Тази промяна за някои хора е многообещаваща, за други шокираща или дори пагубна. Тя вкарва в неразбиранелства, противоречия и конфликти генерациите, разчитащи на едни или други оферти, мостри и услуги на аналоговите и цифровите технологии като създава и рискове за прекомерна самоувереност, или пък за комплекси на малоценност. Затова и дигиталните генерации са много по-самонадеяни в сравнение с аналоговите, но, заедно с това, могат да са и доста по-малодушни и пасивни в конкретни ситуации.

В мотивационния порядък или фон на цифровите хора/генерации присъстват и влияят някои фактори, които отсъстват в мотивационните сфери на аналоговите хора, а това неминуемо ражда всевъзможни прецеденти или рецидиви на неадекватно отношение, ориентация, поведенческа стратегия, или тактика в дигиталните и другите реалии. Затова е и понятно, че морално-етическите арсенали или репертоари на аналоговите поколения в много отношения могат съществено да се отличават от тези на цифровите [Мизов]. Подобно обстоятелство създава възможности, а и територии за появи на непоз-

нати рискове, срещу които исторически изградените морално-етически геноми или имунитети не са напълно достатъчни, за да реагират спешно, адекватно и ефективно на напора им. Част от тези рискове са донякъде опознати и срещу тяхното опасно и вредно влияние са правят най-разнообразни опити те да бъдат ограничени, неутрализирани, компенсирани или, ако е възможно, даже и елиминирани. Не е ясно, обаче, дали съвременните успехи и постижения „по фронтовете” на дигиталните рискове не са илюзорни, временни или подготвящи съвършено неочаквани, непознати, трудно предотвратими бъдещи рискове.

Друга, много по-голяма част от тези рискове не е позната в достатъчна степен и форма на хората. Латентното и неуправляемо ѝ моментно присъствие или въздействие създава големи предпоставки, условия, фактори и механизми за непредсказуеми загуби. Затова само за половин век от своето появяване и нахлуване в обществения, груповия и персоналния живот на хората дигитализацията забележимо или дискретно преобръща, развенчава и изпраща в музеите на историческата памет, в каторгите на забравата ред морално-етически критерий, с които хората са се съобразявали и стриктно съблюдавали в течение на дълги времена. Този безпощаден график и трафик на предварително демобилизиране, уволнение, изпращане „в пенсия” и забравата на редица морални свойства, качества и добродетели, служили вярно и ефективно в предишни епохи и общества релефно проличава в сферата на най-съкровения (за отделните социални типаж) идеали. В предишните исторически епохи и типове общества гаранционният срок на някои морални идеали е бил едва ли не безконечен и безсмъртен, неотменим или вечен, докато в съвременните постмодерни реалности и

нрави всичко е твърде по-относително, нетрайно, нестабилно, уязвимо, пък и непрекъснато подлагано на изменения и модификации. От една страна, символното развенчаване и скоропостижното прощаване или сбогуване със (все повече изглеждащите като конюнктурни, или мимолетни) социални идеали се превръщат в банално ежедневие за днешните хора, особено за тези от цифровия типаж.

От друга страна, маркетизацията и комодификацията се пренасят и в нравствено-етическата сфера, което в предишните епохи и общества е било недопустимо. Според многовековно господствалите предишни морално-етически системи в живота на хората винаги има и *безценни* неща, сред които особено място притежава и моралът, докато в съвременните, глобални и дигитални реалности вече и безценното може/трябва да бъде оценявано, обикновено в контекстите на моментно господстващата конюнктура [Хаббард]. А това коренно променя смисловите пейзажи и ценностно-нормативните релефи на основополагащите жизнени сфери като политиката и икономиката, които с дигитализацията си придобиват и съвършено други физиономии, функционални ангажименти и ефекти [Проданов, 2012, 2018]. Тези трансформации са свързани с генериране, циркулация на преди незнайни рискове. Пазарната стихия, еуфория и меркантилност все повече просмукват тъканите на морално-етичното мислене и битие на съвременните хора. Някогашните представи на хората, че сферата на нравствеността е *свещена обител на безкористие*, все по-бързо и по-леко се свиват и ограничават функционалния си капацитет, или отлитат от днешния живот. Това обаче не означава, че безкористността е окончателно, смъртно осъдена, или че е погребана завинаги. Новите високи технологии, дигиталните реалности и нрави раждат исторически не-

познати условности, шансове и механизми този феномен не само да не изчезва, а – обратно – все повече, но и по най-различни начини да присъства в живота. Неслучайно *темата за дара*, обикновено свързана с антропологически и културологически проучвания на архаични цивилизации и традиционни култури, днес сякаш преживява особен и релефно забележим ренесанс, провокиран от новите типове менталитети и маниери на човешко поведение в социалните мрежи, дигиталните светове и интерактивните комуникации, които сервират неочаквани, а и големи бонуси за даровете [Андерсън]. В известен аспект този казус е обусловен от кардиналната промяна в статуса и ролята на вечния съперник на нравствената безкористност – *собствеността*, която в рамките на дигиталните светове, виртуалните реалности и порядки драматично променя не само визията, а и функционалността си, изменя до неузнаваемост своята натура, но и проява. Променените статус, имидж и дизайн на собствеността не са независими от и безотносителни към бруталните или дискретните опити за нейното оптимално експлоатиране, което, на свой ред, неизбежно предполага, или изисква генериране и на нови рискове, или трансфериране и оптимизиране на капацитетите на вече битуващи такива в живота.

Този неочакван трансфер обаче води след себе си пъстрия шлейф на много и неочаквани рискове, свързани с деликатната и дори взривоопасната проблематика докъде, докога, а и как може да продължи това дигитално развенчаване или издевателство над собствеността, но, заедно с това, и как дигиталните босове могат да обуздаят и подчинят на своите, прикрити от обществеността, интереси и сценарии такава безкористност.

Не случайно в битките за отвоюване или запазване на вече съществуващи права за дигитална свобода, прозрачност и достъпност до определени типове информация във всички краища на планетата се забелязват твърде странни, исторически дори и нямащи никакви аналози, бракосъчетания на утилитарното с безкористното, на дара с печалбата, които цифровите технологии, виртуалните нрави и реалности обилно репродуцират. Такива драми, колизии, конфликти и реални, или виртуални баталии не могат да минат без присъствието, ролята и значението на познати, или неизвестни доскоро рискове, в т.ч. и на такива, които имат непосредствено/косвено отношение и към моралната сфера.

Някои автори дори смятат, че дигиталните покушения над или трансформации в собствеността вече са задвижили в исторически обрат грандиозни *исторически революции*, нямащи само чисто научен или технологичен, но също и социално-политически контекст, а и водещи до радикални изменения в начина на живот на дигиталните хора [Барбрук]. Като всички останали типове революции, дигиталните също са свързани с производството, възпроизводството, дистрибуцията, рекламата, обмяната и консумацията на всевъзможни видове рискове, в т.ч. може би най-вече и на такива от нравствено-етическо естество, понеже нахлуват в и видимо/прикрито засягат органиката на цялостната историчност или всекидневност на съвременните/бъдещите хора във всички жизнени сфери.

От самото си историческо зараждане и до съвременните й проявления, нравствеността винаги е поставяла на главна позиция отношението към *реалния Човек*. За пръв път в човешката история и еволюция дигитализацията коренно променя тези вековечни стандарти за

присъствието и влиянието на нравствените системи в живота на хората. И това е така, защото *виртуалният човек* е твърде по-различен от реалното и истинското човешко същество, заради което се създават нови заплахи и опасности за отношенията към Човека (като род, вид и индивид), провокирани и катализирани от дигиталното. В известен смисъл виртуалният човек разполага със, а и употребява съвършено различни ментални, афективни и поведенчески оферти, които не са включени в арсенала и репертоара на обикновените, несвързани с и независими от дигиталното, човешки индивиди.

Дигитализацията възкресява или повдига на много по-високо и по-сложно ниво имащата твърде протяжна и противоречива историческа биография тема за *изкуствения интелект*, за изкуственото конструиране или преформатиране на човешката природа [Баррат; Бриньолфсон; Брокман; Форд].

Социализацията на човека най-вече в сферата на дигиталните светове, виртуалните реалности и нрави, чрез интерактивните комуникации съществено се различава от традиционно познатите логики, форми, техники и практики на социализиране на човешката личност и индивидуалност [Плешаков; Пълфри, Гассер]. Подобни важни отлики не избягват, а дори увеличават присъствието, ролята и значението на исторически непознати рискови фактори.

Освен това в чисто исторически контекст изобщо не е съществувала ситуация, при която да се дебатира и коментира обективната реалност на нецифровите човешки същества, докато спрямо дигиталните хора все още не са притихнали споровете дали изобщо са реални, а и какви са техните кардинални или фатални различия от нормалните хора. Тук, разбира се, заобикаляме или елиминираме старите фило-

софски спорове за солипсизма и субективния идеализъм, според които всичко съществуващо е идеално и плод на човешката менталност, а обективната реалност е някаква нейна изкуствена „мостра“, която не е независима или отвъдна, а, обратното, произведена и осветена от духа и т.н.

Дигитализацията предизвиква и стимулира радикални изменения и в категориално-понятийните структури и хоризонтално-вертикалните корелации между обитаващите я термини в сравнение с онези, които битуват и господстват извън нейната сфера. Тя провокира нещо исторически твърде рядко срещано или напълно непознато. В отличие на категориално-понятийните таксономии, органично характерни и функционално обслужващи предишни исторически епохи и типове общества, цивилизации и култури, но пък и залагащи преди всичко на *есенциалното*, дигитализацията – тъкмо обратно, – формира, форматира, експериментира и внедрява свои иновации в терминологичната сфера, които се отличават с явни предимства за *инструменталните* им характеристики. По тази причина радикално се променят речниците и граматиките, натюрелът и функционалният капацитет на дигиталните култури, на плътно, явно или завоалирано действащите в тях езици, притежаващи и много по-различен (семантичен, семиотичен, лексикален, синтаксичен и морфологически) профил или релеф в сравнение с онези, които са присъщи на и обслужват предано, и дълготрайно нравствените системи във вековете. В новите речници и граматики почти всички морално-етически категории или понятия са с променен – семантичен, семиотичен, дори лексикален – дизайн. Много от тях притежават такава неочаквана, непозната и дори шокираща туингована визия, която не е присъща на нравствено-етическите тер-

минологии, господствали в предишните времена. А подобни модификации не само във външната форма, а и в скритите под повърхността й вътрешни характеристики и особености на ангажираните в и с тях категории и понятия неизбежно предпоставят или сигурно катализират появата и на непознати рискове.

Няма морално-етически ценности, които в продължение на много дълги исторически времена са притежавали или оползотворявали определена смислова валентност и функционално предназначение, които сега, в условията на дигиталния колосален прилив, да не са подложени на сериозни влияния, на драматични промени в естеството им. В Менделеевата таблица на нравствено-етическите ценности и норми по най-различни обективни и субективни причини в нашата смутна и преломна историческа съвременност нахлуват непознати и трудно понятни за хората от предишните епохи, общества и дори поколения изменения в техния семантичен, семиотичен и функционален статус. Валентността на всички базисни морално-етически ценности, норми е силно изменена. Редица морално-етически ценности, под въздействие на цифровите иновации се вече не само сериозно притеснени, но някои даже в ускорен порядък се отправят към бунищата на историческата ненужност или към сметищата на културната непотребност за живота. Тези неочаквани, динамични и противоречиви изменения обуславят мултипликациите на стари или генерирането на съвсем нови рискове за моралните ориентации на хората.

Присъствието, ролята и значението на цифровизацията във всички сфери на човешкия живот предизвикват и стимулират драматични и драстични промени в статуса и патоса на въображението, а оттам и в панорамата на човешките илюзии, химери, утопии, како-,

дистопии и хетеротопии. А дигитално въображаемото радикално променя цялостното светоотношение и светореагиране на някои хора [Ладлоу]. Огромният потенциал на дигиталното да превръща нагледно иреалното в реално, а и реалното в иреално водят до исторически непознати семантични и семиотични катаклизми в сферата на човешката фантазия. В условията на виртуалните реалности и нрави тя променя не само своите габарити, функционални ориентации и ефекти, но и своята природа и специфика, а това не може да остане вече без последици върху духовността и битийността на субектите ѝ.

Неслучайно учените констатираят факта, че наличието и ролята на най-различни типове митологии драматично се променят в и чрез сферата на дигиталните реалности и нрави. Някогашните утопии, феевични идилии или кошмарните, смразяващи ума и кръвта на нормалното човешко същество, въображаеми панорами изглеждат наивно детски, нескопосани, семпли, а и неспособни за достойна конкуренция с дигитално имажинерното. Дефицитът на недигитални утопии се чувства болезнено във всички сфери на живота. А такива рокади и произшествия със символния ореол и културния статут на въображаемото, сътворено от аналоговите и дигиталните човешки умове, неминуемо се отразяват и в неконтролируема ескалация и мултипликация и на съвсем нови рискове за хората. Подобни радикални изменения няма как да не подкопаят или буквално да взривят исторически уталожени във вековете морално-етически кодове, регулативи, пък и практики. Освен това менталните, психическите и соматичните опасности и увреждания от влиянието на цифровите технологии са свързани и с исторически непознати възможности за заразяване и поразяване на интелекта, душевността и битийността на дигиталните хора. Тема за *психо-*

вирусите, за опасните и пагубни *меми* и пр. липса в прежната история [Броуди]. Част от тези нововъведения в социалната и моралната практика са свързани с, провокирани от или обслужващи съвършено непознати преди информационно-комуникативни дейности на човека, каквито примерно са различни модалности на *хакерството* [Леви], при което се предизвикват и много радикални изменения в политиката, медиите и бизнеса.

Инвазията на дигиталното в жизнения свят на хората обуславя и катализира дори такива коренни промени в основни психически свойства на човека като род, вид или индивид, които съвсем доскоро са се смятали за почти изцяло непроменими, освен някои техни малки модуляции в зависимост от промените в средата и нейното отражение върху душевния мир на човешкото същество, което в даден контекст изпитва ефекта ѝ. От една страна, става дума за съвършено исторически непознати изменения в характера и спецификата на дейността на редица *човешки сетива* [Шапиро, Стокман]; от друга – за подмолно и разрушително влияние на дигиталното нашествие върху редица феномени като вниманието, паметта, въображението, пространствено-времевата ориентация. На всичко отгоре цифровото пришествие и господство във все повече дейностни сфери на човека водят със и след себе си до поява, развитие, хронификация на доста тежки ефекти на *болести*, които съвсем доскоро човешката биопсихосоциална природа изобщо не е познавала [Карр; Сучджон-Ким Пан; Шпитцер].

Виртуалните реалности и нрави коренно менят релефа и климата в социалните комуникации, поставяйки редица емблематични и значими морално-етични скрижали, които човечеството е приемало

и тачело хилядолетия, векове или десетилетия като подразбиращи се и непроменими, на всевъзможни сегашни Прокрустови ложета. Така, например, стои въпросът с *идентичността на човека*. В огромната част от своята историческа биография и еволюция човек е бил формиран и „форматиран“ да смята, че притежава и следва докрай да отстоява една-единствена своя идентичност. Но дигиталните технологии, екстри и услуги безпардонно изпращат в забвение подобни умонастроения, защото привикват хората, че могат произволно и самоволно да менят идентичността си.

Предишните епохи и общества са градили и легитимизирали определени – морално-етически позволени или недопустими – модели, логики, техники и практики на близост или дистанцираност; съпричастие или отчуждение; отвореност или херметизация към другите човешки същества. Дигиталната ера и цифровите съобщества правят огромни разриви в тези социокултурни традиции, създавайки и налагайки реалности и нрави, при които човек много по-лесно и по-бързо разкрива интимните си помисли или съкровенията си (в т.ч. и аморални) желания и копнежи пред анонимни инстанции, или цифрови мрежи, отколкото пред най-близките си хора, роднини, приятели и колеги [Стивен-Давидовец]. А това обуславя появата не преди липсващи рискове за личната неприкосновеност или за конфиденциалната информация за най-съкровенията области на човешката екзистенция.

Типологията на морално-етическите рискове, вследствие на нашествието и господството на новите високи технологии и форсираните от тях комуникативни, социални и др. практики, може да се базира на най-различни видове критерии и таксономии. Тя може да е зависима от естеството и особеностите на жизнената сфера, в която се

внедряват и ползват цифровите технологии, но може и да се определя от тяхната пространствена или темпорална продължителност, както и от същността и мащаба на ефектите им върху човешкото съзнание, психика, воля, темперамент и поведенчески облик. Все още липсват общовалидни критерии и универсални типологии за дигиталните рискове в публичния и частния живот на хората, за своеобразието и функциите им в обществената, груповата или персоналната изява на ангажираните с тях субекти, както и за типологии на евентуалните им амортизьори, неутрализатори, блокатори и „убийци”.

От сферата на някогашната фантастика в днешното време все по-отчетливо, но и тревожно се поставят и дебатира въпросите за евентуалното заложенчество, пленничество или дори гибел на човека и човешкото от техните творения – дигиталните технологии и ефекти в различни сфери на жизнените светове на бъдещите хора, генерации. Рисковете от изгубване на контрол върху цифровите иновации и техните последици се увеличават експоненциално с динамичното развитие на науките и технологиите, при което мястото, ролята и значението на Нравствеността сякаш осезаемо се пренебрегват, омаляват и комерсиално елиминират. Това не вечае нищо добро за човешкия род. Колкото повече цифровите иновации, технологии, реалности и порядки се отчуждават или лишават от услугите на морално-етическите (вечни и универсално-хуманистични) парадигми, толкова повече Човекът като род, вид и индивид е реално застрашен от тях. А това неизбежно извежда на преден план съдбовната необходимост или дължимост Моралът спешно, многопосочно и ефективно трябва да навлезе и превземе тези нови, девствени и опасни територии, в които не само добрите феи и духове, а и лошите призраци,

кошмари на дигиталното са способни, но и реално сервират ред опасни изненади. Дигиталните светове, виртуалните реалност и нрави, интернет комуникациите още днес се нуждаят от мощни, мащабни и ефективни процеси на тяхната хуманизация, защото в противен случай фантастичните сюжети могат да се превърнат в кошмарни реалности.

ЛИТЕРАТУРА

Андерсън, К. 2011. *Безплатното*. С., „Изток-Запад”.

Барбрук, Р. 2015. *Интернет революция*. М., „Ад Маргинем-Пресс”.

Баррат, Дж. *Последнее изобретение человечества. Искусственный интеллект и конца эры homo sapiens*. М., „Альпина нон фикшн”.

Бриньолфсон, Макафи. 2016. *Вторая эра машин. Работа, прогресс и процветание в эпоху новейших технологий*. М., „АСТ”.

Брокман, Дж. 2017. *Что мы думаем о машинах, которые думают: Ведущие мировые ученые о искусственном интеллекте*. М., „Альпина нон фикшн”.

Броуди, Р. 2007. *Психические вирусы. Как программируют ваше сознание*. М., „Поколение”.

Карр, Н. 2012. *Пустышка. Что Интернет делает с нашими мозгами*. М., „Best Business Books”.

Келли, К. 2017. *Неизбежно. 12 технологических трендов, которые определяют наше будущее*. М., „Манн, Иванов и Фарбер”;

Ладлоу, П. 2005. *Криптоанархия, кибергосударства и пиратские утопии*. Екатеринбург, „У-Фактория”.

Леви, Ст. *Хакеры – герои компьютерной революции*. М.

Мизов, М. 2018. Поколенията, социалните мрежи и Лявото в „преходния живот”. – Във *„Виртуални светове, социални мрежи, хуманизъм”*. С., ЦИПИ, Фондация „Солидарно общество”.

Паризер, Э. 2012. *За стеной фильтров. Что Интернет скрывает от вас*. М., „Альпина бизнес букс”.

Плешаков, К. 2012. *Киберсоциализация человека: от Homo Sapiens 'а до Homo Cyberus 'а*. М., „Прометей”.

Проданов, Х. 2012. *Дигиталната политика*. Велико Търново, „Фаел”.

Проданов, Х. 2018. *Дигиталната икономика и бъдещето на капитализма*. С., ИК УНСС.

Пэлфри, Дж., У. Гассер. 2001. *Дети цифровой эры*. М., „Эксмо”.

Стерлинг, Б. 2005. *Будущее уже началось. Что ждет каждого из нас в XXI веке*. Екатеринбург, „У-Фактория”.

Стивен-Давидовиц, С. 2017. *Все лгут. Поисковики, Big data и Интернет знают о вас все*. М., „Эксмо”.

Сулаж, Ф. 2014. *Интернет-тялото*. С., „Сиела Норма АД”.

Сучжон-Ким Пан, А. 2014. *Укрощение цифровой обезьяны. Как избавиться от интернет-зависимости*. М., „АСТ”.

Форд, М. *Роботы наступают. Развитие технологий и будущее без работы*. М., „Альпина нон фикшн”.

Хаббард, Д. 2009. *Как измерить все, что угодно. Оценка стоимости в нематериального в бизнесе*. М., ЗАО „Олимп-Бизнес”.

Шваб, К., Н. Дейвис. 2018. *Технологии Четвертой промышленной революции*. М., „Эксмо”;

Шваб, К. 2016. *Четвертая промышленная революция*. М., „Эксмо”.

Шапиро, Л., Дж. Стокман. 2006. *Компьютерное зрение*. М., „Бином. Лаборатория знания”.

Шмидт, Э., Дж. Коэн. 2013. *Новый цифровой мир. Как технологии меняют жизнь людей, модели бизнеса и понятия государства.* М., „Манн, Иванов и Фарбер”.

Шпитцер, М., 2014. *Антимозг. Цифровые технологии и мозг.* М., „АСТ”.

Эриксен, Т. 2003. *Тирания момента. Время в эпоху информации.* М., „Весь мир”.

ОТНОСНО ЕДНА АПОФЕНИЧНА ТРИВИАЛИЗАЦИЯ НА ЕТИКАТА

ИВАН МИКОВ

*Университет "Проф. д-р Асен Златаров" – Бургас
Институт за изследване на обществата и знанието, БАН*

i.mikov@web.de

ON AN APOPHENIC TRIVIALISATION OF ETHICS

IVAN MIKOV

*University "Prof. Dr. Assen Zlatarov" – Burgas
Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS*

Abstract

The aim of this paper is to outline the current trends and perspectives for the development of the cyberethics in Bulgaria. Some features of this branch of applied ethics that have emerged as a result of the latest technical innovations are traced. The controversial adoption of the Linux Kernel Contributor Code of Conduct is discussed in the light of the theoretical subdivision of the three digital worlds (Bolz) and of the growing worldwide expansion in the usage of mobile devices.

Keywords: cyberethics, code of conduct, GNU/Linux, Linux kernel

1. Морал под капака

„От следващата година започва спирането на производството и постъпателното изтегляне от пазара на 2,5 милиарда мобилни устройства, включващо всички модели таблети и смартфони.“ – Невероятността на подобно твърдение днес дори не ни оставя възможността да го осмислим в цялост, а непосредствено го препраща и сортира в графата *fake news*. Очевидно случила се е такава трансформация, при която вече не са никакъв шок фактите, сочени в статистиките. По последни данни на *Евростат* за 2017 г., 87% от домакинствата в Европейския съюз имат интернет достъп, сред тях

най-високо ниво бележи Холандия – 98%, а най-ниско България – 68%, където обаче също има нарастване от около 15% в сравнение с 2012 г. През миналата година повече от две трети (72 %) от хората в Европейския съюз са използвали интернет ежедневно, а други 8 % са го използвали поне веднъж седмично, което сочи че реално 80% към момента използват интернет редовно. Заедно с това за последните 5 години рязко нараства и използването на мобилен интернет (мобилен или безжична връзка), включващо употребата на преносим компютър или преносимо устройство. В рамките на ЕС през 2012 г. 36 % от хората на възраст между 16 и 74 години са използвали мобилно устройство за свързване към интернет. Данните за 2017 г. сочат, че този дял е нараснал почти двойно до 65 %, като най-често използваните мобилни устройства за свързване към интернет са смартфони и планшети. [Евростат, 2017]

Същественото в тази ежедневно препотвърждавана статистика е акцентът върху навлизането на мобилните устройства не просто като още един предмет за боравене със средата, но дори като „Предметът“, без който вече не можем. Това се демонстрира и в последните проучвания в САЩ, в които хората посочват онези неща, от които всеки би се отказал за сметка на своя смартфон, така между 45 и 55% от запитаните с готовност биха се отказали от вечеря в ресторант за период от 1 г., от един почивен ден всяка седмица или от пътуване и ваканция. Всеки 3 от 10 интервюирани дори биха спрели да се срещат с приятелите си. [1] Последното не би изненадало никой, за когото основополагащата мисъл в света на съвременните медии и свързаните с тях технологии гласи: „комуникация заради самата комуникация“ (Н. Болц).

Тези тенденции не са еднозначни. Простите цифри прикриват съществуването на едно вътрешно разслоение на социалното. Мащабните промени имат и вътрешно измерение, засягащо отношението към света. В своя анализ на тенденциите в прилагането на тези „многоцелеви машини“ Норберт Болц подразделя и дефинира трите дигитални свята или трите възможни позиции по отношение на компютрите в съвременното дигитализирано общество. [Bolz, 2007: 107] Те могат да бъдат обобщени по следния начин: първият, това е *светът на хакерите*, базиран на комплексността, на подлежащата в основата сложност на всяка програма, която обаче е разглеждана креативно като обект за подобрене и дебъгване. В него премахването на грешките е практическото „елиминиране на ‚шума‘, посредством метода на пробата и грешката“, а не някакъв специализиран анализ. Вторият, е *светът на компютърните техничари [Tüftler]*, мании явяващи се „редукционисти с поялник в ръка“, свръхфиксиран в хардуера и машинния език. Сложността тук се свежда до материалната конфигурация на частите и тяхната взаимовръзка. Подобрието следователно може да се разбира само като усъвършенстване в посока на повишаване на производителността на машината. Към тази формулировка на Болц можем да добавим, че суперкомпютърът тук се явява сякаш като фетиш, идол за обожание и преклонение. Третият свят обаче е най-масовият, той е сферата на „наивния потребител“, който е просто един „консуматор на простотата“. Той не желае да знае нищо за програми и процесори, единственото което го вълнува и тревожи е животът в една лесна ползваемост на потребителския интерфейс, отразена в собствения му жизнен стил под смислово заредената констатация, че днес „сме се научили да приемаме нещата

с интерфейсна стойност“. Така в *света на ползвателя*, не просто се доверяват на повърхността и се отказват от търсенето на скрити същности, а се постига една задоволеност от даденото ни под формата на потребителски интерфейс, която същевременно е и съгласие, че не можем да знаем това, което се крие под капака – „потребителска илюзия, правеща незнанието контролируемо“. [Bolz, 2007: 108] Това отношение към компютъра функционира според Болц по същия начин, както и в случая с автомобила – човек може да шофира добре без непременно да знае как и какво точно го движи под капака. В този трети свят всичко е подчинено на възможността за употребата, за сметка на която се жертва дори разбирането, подменено със съгласието: „Всички живеем в доброволното робство на юзъра [...] човек се подчинява на това, което не разбира, за да го използва“ [Bolz, 2007: 108] Така изглежда, че в сблъсъка на световите на сложността със света на простотата последният печели решителна преднина, след като дори в областта на софтуера, за Болц, всичко отива към „опростяване и раздробяване“.

И все пак това светово и ценностно разделение по отношение на компютърната реалност по необходимост се запазва. Променена е само перспективата за видимостта му в социалното взаимодействие. Решителното за нейното самовъзпроизводство си остава експертността на хакерите и техничарите, чиято сфера на действие сякаш само бива замъглена, забулена. Тъкмо тук обаче ще се насочим към поставянето на едно питане, включващо моралната парадигма. До голяма степен днес тя е тривиализирана когато става въпрос за компютърна етика или за по-общото поле на киберетиката. Още от 50-те и 60-те години се появяват първите елементи, от които

впоследствие ще се развият най-различните съвети и предписания – от препоръките на нетикета, до кодексите и професионалното сертифициране на компютърните специалисти. Най-честият пример са силно прескрептивистките „Десет заповеди на компютърната етика“ (1992 г.), включени дори като образец за изработване на морални регулации в различни сфери, вкл. в постоянно актуалната област на компютърната сигурност. [Вж. Official (ISC)2 Guide, 2007: 75-80] Затова ще потърсим погледа към тази проблематика отдолунагоре, тръгвайки от един конкретен проблем.

В посочените дотук статистики за експанзията на „света на потребителя“ чрез масовизацията на мобилните устройства е скрит един факт, който всъщност показва нейната обусловеност. Според различни данни пазарът на смартфони и таблети към момента се доминира от устройства, използващи операционната система Android, разработвана от компанията Google и консорциумът Open Handset Alliance [2]. Техният дял към момента достига до 80% в световен мащаб, изпреварвайки значително конкуренцията от Apple и Microsoft. Фактите, обаче, които остават незабелязани за ежедневните потребители на „Андроид“, витаещи отвъд техния *интерфейсен свят*, са че тази операционна система (ОС) е с отворен код и е базирана на ядрото на Линукс. Допреди десетина години събитията в около GNU/Linux биха предизвикали вниманието предимно на компютърните ентусиасти, мисионери и защитници на свободния софтуер и отворения код. Сега обаче светът се променя именно с масовото разпространение на Линукс-базираните ОС [3]. Промяната се оказва особено видима в последните месеци с оглед на събития, които носеха центробежен заряд относно цялата общност около

Линукс с евентуалните технически, икономически и изглежда, не само косвено, социални последици от това.

В средата на септември 2018 г., в гореща тема на Интернет-медиите се превърна едно изявление в пощенския списък на разработчиците на Линукс-ядрото. Автор е не кой да е, а Линус Торвалдс, започнал разработката на ядрото като свой студентски проект през 1991 г. Торвалдс е движещата фигура не само в разработката, но и в цялостната концепция, първа и последна инстанция сред своите колеги, неслучайно получил в общността титлата „Доброволен пожизнен диктатор“ (Benevolent dictator for life/BDFL). На 16 септември, наред с чисто техническото съобщение за новата версия на ядрото, Торвалдс заявява своето намерение да се оттегли от проекта, поне временно. От обясненията си той достига до т.нар. от него момент „погледни се в огледалото“. Покрай последните задачи в проекта хора от общността изразяват несъгласие с начина му на комуникация и липсата на разбиране на събеседника, което се е натрупвало с години. Имейлите, които той изпраща в процеса на работа до колегите му често съдържат обидни и нецензурни изрази, стигащи до неприемливи грубости. През годините някои от разработчиците дори биват отблъснати и напускат общността, а писмата му са ползвани за трениране на имейл-филтри, разпознаващи обиди (вж.: Cohen, 2018). Самият Торвалдс дълго време отчита това като своя специфика на общуване, която няма нужда да се променя, т.е. като част от неговия стил и образ в общността. „Моментът на огледалото“ обаче идва да покаже, вероятно с известна доза ирония, че той осъзнава, че всичко това „реално не е забавно“ и че действително игнорира „дълбоко вкоренени чувства в общността“, а проявяваното в

годините неразбиране допринася за формирането на една „непрофесионална среда“. [Torvalds, 2018] Освен с личния момент на признатата грешка, извинението, заявеното желание за промяна, и поне временното му оттегляне, това е съпътствано и от един допълнителен елемент – включване на „Кодекс за поведение“ на разработчиците, в списъка с пачовете („кръпките“) на Линукс-ядрото.

Все пак това не е толкова голяма новост, от 2015 г. в тази общност на разработчиците има приет „Кодекс на конфликта“, като обща процедура за подаване на оплаквания, наречен така от Торвалдс, смятащ че подобни текстове не могат да регулират поведението и единствено водят до конфликти. Макар да приема Линукс за „социален проект“, приоритет като лидер в ръководството му на групата се явява единствено техническо съвършенство на кода и техническата квалификация и умения на разработчиците, в името на което моралните съображения само биха навредили. Съчувствието към онзи, направил грешка в кода, която може да доведе до срыв на милиарди устройства и инсталации, се явява почти одобрение и приемане на вредата, на бъга. За него т.нар. „професионално поведение“ се свежда до „фалшива учтивост, лъжи, офис политика и предателства, пасивна агресивност и модни думи“. [Cohen, 2018] Подобно отношение не е някаква изненада доколкото се корени в хакерската етика на индивидуализма. В трите години от прилагането на този по-скоро опит за кодекс липсва и особен ефект от него, което очевидно води до задълбочаването на проблемите в професионалната среда и последвалото през септември възобновяване на идеята за един цялостен „Кодекс за поведение“.

Първоначалните реакции към въвеждането на кодекса са разнопосочни. От одобрение до крайно отхвърляне, като при последните се стига до апофеничното привиждане в кодекса на най-разнообразни опасности – от загубата на автентичност и цензура до налагането на феминизма, мултикултурализма и други подобни идеологии на борците за социална справедливост (т.нар. Social justice warriors). [4] Общността на Линукс-разработчиците е подложена на предимно външни, но и на вътрешни атаки, като дори се стига до слуховете нейни членове да напуснат масово и да изтеглят своя код от проекта. Разбира се, изобщо не се стига до такова развитие и това остават само спекулации и развенчани митове [Vaughan-Nichols, 2018a]. Общността като цяло остава сплотена и запазва относително спокойствие в тази ситуация. Заменилият Торвалдс начело на Линукс Грег Кроа-Хартман провежда процеса по оформяне, обсъждане и промени в текста на кодекса до крайния му вариант. Той формулира и основните му цели. Според него, водени от стремежа да подпомогнат развитието на ядрото всяка година постъпват нови разработчици, които нямат „вграденото знание, дошло от дългите години опит“ и допускат определени грешки и пропуски. Част от обучението им се явява и „справянето със взаимодействието между хората и старанието да разберат базисните социални норми и цели“, които всички в общността споделят. Поради това приемането на кодекса показва, че всички хора, разработчици и отговорници по поддръжката, „ще бъдат третираны с уважение и достойнство“ и ще спомогнат за създаването на по-включваща среда“ за новопостъпилите.

Самият Торвалдс, въпреки резервите си, по-късно заявява, че се е оттеглил временно, за да не влияе върху дебатите по документа. На

22 октомври той се завръща отново начело на екипа, в деня на официалното приемане на кодекса, с което изглежда разногласията са преодолени. [5]

Каква обаче е етическата перспектива тук. Самият кодекс представлява един недълъг текст, базиран на други документи, свързани с моралната регулация на поведението [6]. Към него има добавена и коментарна част, в която са разяснени допълнително някои от основните положения. В текста липсват по-конкретни предписания, прескриптивната част е заменена с елементи по-скоро препращащи към „кредото“ на разработчика. В тях се заявява готовност за създаване на „приемаща среда“, запазване на достойнството на другия, избягването на обидни и дискриминационни коментари и квалификации по възрастов, здравен, етнически, полов и др. признаци. Важен елемент е извеждането в интерпретативната част на образа на лидерите в общността (отговорниците за поддръжката), които имат отговорността да водят другите с личен пример, т.е. да служат като модел за останалите. Те не следва да действат като „вътрешна полиция“ по линията на никакви ограничения, защото регулацията е задача на всеки един член, в онази част от общността, в която е активен. Основните принципи, изведени в документа са концентрирани върху такива категории като „уважение“, „емпатия“, „включване“. Засилен е и акцентът върху „качеството“ на разработките, като професионалното съвършенство е водеща ценност. Сред негативните феномени в поведението са посочени „тролване“, обиди, включително на сексуална основа, унижаване, изнасяне на лична информация и други форми на непрофесионално поведение. [The Linux Kernel, 2018] За прилагането на кодекса и разглеждането на

жалби по него е обособен „Етически комитет“, който заменя в тази роля „Техническия съвещателен борд“ на фондацията „Линукс“. В него освен вътрешните членове е включен и външен експерт в ролята на консултант. Един специфичен момент е това, че самият кодекс е включен в дървото с изходния код на Линукс-ядрото, заедно с чисто техническите му компоненти, което означава че и нарушенията по него следва да бъдат докладвани така, както се докладват софтуерни грешки, бъгове. Това приравняване на морално и техническо идва да покаже, че първото е също толкова съществено за „добрия“ програмен код, колкото и последното, а целта на общността е тъкмо това „техническо съвършенство“. Това е и особено признание, че света на техниката не е ценностно неутрален, въпреки всичко. С други думи, ако перифразираме понятието за „екотехния“ на Ж.-Л. Нанси, тук имаме един общ свят на „етос-техния“.

В добавка към този казус и по същото време ръководителят на проекта GNU Ричард Столман, другата голяма фигура в света на свободния софтуер, обяви въвеждането на „Ръководство за доброжелателна комуникация“, което според него не следва да се разбира като кодекс, защото не е насочено към наказания, а е по-скоро насочване на хората към добронамерено общуване, преди още да е възникнал момента на „нарушаване“ на някакво правило. [Stallman, 2018] С това сякаш са положени условията на своеобразна „морална (р)еволуция“ в света на свободния софтуер и отворения код, който по подразбиране включва общности, ориентирани и изградени върху основни морални елементи като свободата и споделянето.

Показателни, от етическа гледна точка, тук са няколко момента. От една страна, проявена е типична общностна реакция към

кодификация на морала в ситуация на риск. Тогава, когато тя е заплашена от разпад, напускане на основни фигури, групата започва да се насочва към изясняването на собствените си ценности и принципи. Саморегулацията преминава първо през етапа на самоосъзнаването като единство (на групово ниво), което не винаги се случва в сферата на корпоративния морал, например. Несъмнено влияние върху това има и разрастването на общността. В малки групи координацията е по-лесноосъществима. В големите групи обаче се търсят и формалните елементи за насочване и ориентиране на поведението, с оглед на по-бързото взаимодействие, базирано на ясно формулирани правила. Наред с това професионализирането на средата води към същите решения. Линукс общността стартира като доброволческа и дълги години ядрото се разработва от програмистите в свободното им време, дори като хоби, без заплащане. По данни на фондация Линукс обаче за периода от 2012 до 2016 г., процентът на неплатените разработчици е спаднал от 14,6% до 7,7%. Това се обяснява основно с навлизането в разработката на големите корпорации като Intel, Samsung, Google, IBM, Red Hat, заплащащи на своите служители за участието в разработването на ядрото, като те също стават част от Линукс-общността. Оттук може да се търси обяснението за стремежа към професионализиране на поведението. Реакциите на Торвалдс през последните години против това всъщност показват, че общността сякаш още не е била осъзнала факта, че е надраснала самата себе си. Показателно е, обаче, че въпреки всички съображения и резерви, въпреки силния лидерски образ, общността сама стига до разбирането и волята за вътрешна регулация, т.е. тогава когато е била вътрешно готова.

В крайна сметка, недотам образно казано, сега в джоба си всеки има на своя Android смартфон/таблет едни 3,21 Кб морал. [7]

2. Бягащият хоризонт

На така зададения фон идва и въпросът за един възможен хоризонт пред българската етика, може би постоянно отдалечаващ се. Тук имам предвид по-специално полето на киберетиката в нейната професионална част. Често за този клон на приложната етика се използват различни определения и наименования, които всъщност се припокриват до голяма степен. Първоначално, през 70-те и 80-те години на 20 в., се използва терминът „компютърна етика“ (Уолтър Манър, Дебора Джонсън, Джеймс Мур), по-късно се появява „информационната етика“ (Робърт Хауптман, Рафаел Капуру), а и „Интернет етиката“. Тези изследователски полета обаче биха могли да се тълкуват като подобласти на по-общия клон на „киберетиката“, като нейни различни страни. [Вж.: Readings in Cyberethics, 2004: 1-2]

Струва ми се, че може да се каже, че тук има добри предпоставки за приложимостта ѝ в посоката на експертността. Изглежда за определени сектори от съвременната приложна етика у нас е трудно да намират ролята си в практиката на съответните специалисти, особено в областите, изискващи солидно финансиране и инфраструктура. Като пример може да се посочи неуспешните до момента опити за въвеждане и разработване на нанотехнологии в България. При тях всъщност става въпрос по-скоро за един вид „теоретична“ приложна етика, търсеща описания и влияния, които евентуално биха се появили и в българската научна и развойна дейност. Не така стои въпросът в сферата на компютърните

специалисти. Няколко са компонентите, които изглежда оказват специфично влияние в момента. От една страна, в последните години ИТ-сектора у нас се развива изключително динамично. Голяма роля тук има фактът, че България се обособява като топ локация за ИТ-аутсорсинг. Според данни от Българската аутсорсинг асоциация, делът на ИТ компаниите за 2017 г. е 47% от пазара, като се бележи ръст с 4% в сравнение с 2016 г. [8] Сред основните компоненти на това прогресивно развитие на аутсорсинга са ниските разходи, членството в Европейския съюз и владееенето на чужди езици.

От друга страна, освен, че привлича много млади специалисти, поради сравнително високото заплащане за българския стандарт, ИТ сектора дава възможност и за развитието на собствено българските компании, наред с международните корпорации, действащи в България със свои дружества. За 2017 г., тенденциите в нарастването на печалбата тук се запазват като се отчита ръст в оборота от 19%. От топ 25 компаниите в технологичната индустрия 20 отчитат ръст на приходите и са увеличили броя на служителите си. Сред тези водещи компании около 1/3 са български фирми, които са и сред големите работодатели в този сектор. [Вж.: Запрянов, 2018] Като основен проблем обаче повечето мениджъри посочват липсата на достатъчно подготвени специализирани кадри, както и липсата на национална стратегия за технологичната индустрия [Пак там].

В този тренд, трябва да се обърне внимание на нивото на развитие на организационна култура в действащите у нас компании, което задава една възможна пресечна точка между проблемите на киберетиката и сферата на действие на бизнес етиката. Голяма част от международните корпорации имат функционираща етическа

структура, включваща етически кодекси, тренинги, политики. Те привнасят тази своя схема и в своите дружества, работещи у нас. Бихме могли дори да говорим в този смисъл дори за един своеобразен *аутсорсинг на моралното* в тази сфера. Не такова обаче е положението дори сред водещите български фирми, където масово липсват подобни политики, което идва да покаже само недостатъчно високото ниво на израстване на фирмената култура, което посочва една пресечна точка между киберетиката и бизнес етиката.

В този аспект може да се потърси ролята на киберетиката, но в смисъла на конкретизацията ѝ, на базата на дефиницията на Джеймс Мур, акцентираща върху това, че тя следва да действа във „вакуума на политиките“ и „концептуалния безпорядък“, където разбирането за влиянието на технологията е размито. [Moog, 1985: 266] Така тя би могла да се окаже функционална в няколко направления. От една страна, да допринесе за анализа на основните понятия, а от друга, да съдейства и спомогне за съответното формулиране и оправдаване на етически политики. Това би включвало както формулирането на кодекси, така и по-цялостни програми за обучение и стимулиране на служителите. Друг възможен елемент на етическо приложение, свързан с обучението, би могъл да включва разработването на казуси и прилагането на модели за вземане на решение (според локалния контекст, не чрез тяхното импортиране). Всичко това, разбира се, би било възможно и ефективно само при едно осъзнаване вътре в организацията на необходимостта от подобни инструменти и техники за координация и управление, изискващо известна степен на организационно израстване. Както впрочем се вижда в случая с общността на разработчиците на ядрото на Линукс. Не на последното

място в една бъдеща национална стратегия за развитието на технологичната индустрия у нас, би следвало да бъде включен и етическият компонент, при чието формулиране място трябва да има и етическата експертиза. В това струва ми се могат да се заключават някои от полетата за практическо приложение на киберетиката като един възможен хоризонт.

БЕЛЕЖКИ

- [1] Според същите проучвания в момента в световен мащаб повече хора притежават клетъчен телефон, отколкото четка за зъби. Вж.: McLeod, 2018.
- [2] Сред фирмите в Алианса влизат такива световни лидери като Sony, Dell, Intel, Google, Samsung Electronics, LG Electronics, T-Mobile, Nvidia и др.
- [3] Линукс дистрибуциите са лидер сред операционните системи за сървъри и при суперкомпютрите. Освен от Google, те се използват също и от интернет-гигантите Amazon, PayPal, Ebay.
- [4] Вж.: Vaughan-Nichols, 2018a. Дори критиците на Торвалдс признават, че обидите му са полово неутрални [Вж.: Cohen, 2018]
- [5] Това става на конференцията Open Source Summit, в Единбро, 22-24.10.2018. [Вж. Vaughan-Nichols, 2018b].
- [6] Кодексът се базира отчасти на *Contributor Covenant: A Code of Conduct for Open Source Projects*, приет от над 200 проекта като техен основен документ. (вж.: <https://www.contributor-covenant.org/>).
- [7] Това е размерът на файла на кодекса за поведение в дървото с изходния код на ядрото на Линукс.
- [8] В последната година растежът се отчита както от български издания, така и от международни, вкл. авторитетния *Financial Times*. Вж.: The Outsourcing Industry In Bulgaria Is Growing, More Than 40 000 People Are Employed in the Industry, from: <https://www.novinite.com/articles/190414/The+Outsourcing+Industry+In+Bulgaria+Is+Growing%2C+More+Than+40+000+People+Are+Employed+in+the+Industry;+Bulgaria+is+becoming+a+top+outsourcing+destination.> From: <https://infosourcebulgaria.com/bulgaria-is-becoming-a-top-outsourcing-destination/>

ЛИТЕРАТУРА

- Запрянов, Й.** 2018. Най-големите софтуерни компании: Островът на оптимизма. В: *Капитал*, От: https://www.capital.bg/biznes/kompanii/2018/07/13/3207986_softuer_ostrovut_na_optimizma/
- Евростат**, 2017. *Статистически данни за цифровата икономика и цифровото общество — домакинства и физически лица*. От: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Digital_economy_and_society_statistics_-_households_and_individuals/bg
- Bolz, N.** 2007. *Das ABC der Medien*. Wilhelm Fink Verlag, Munchen.
- Cohen, N.** 2018. After Years of Abusive E-mails, the Creator of Linux Steps Aside. From: <https://www.newyorker.com/science/elements/after-years-of-abusive-e-mails-the-creator-of-linux-steps-aside>.
- Kroah-Hartman, G.** 2018. Linux 4.19. From: <https://lwn.net/Articles/769110/>
- Moor, J.** 1985. What Is Computer Ethics? In: *Metaphilosophy*, Vol. 16/4, pp. 266-275.
- McLeod, B.** 2018. *75+ Mobile Marketing Statistics for 2018 and Beyond*. From: <https://www.bluecorona.com/blog/mobile-marketing-statistics>
- Official (ISC)2 Guide to the CISSP CBK**, 2007. Eds. Tipton, H. and K. Henry, Auerbach Publications, New York.
- Reading in Cyberethics**. 2004. Eds. Spinello, R., H. Tavani. Sudbury, Jones & Bartlett Learning.
- Stallman, R.** 2018. GNU Kind Communications Guidelines. From: <https://www.gnu.org/philosophy/kind-communication.html>

Torvalds, L. 2018. Linux 4.19-Rc4 Released, An Apology, And A Maintainership Note. From: <https://lkml.org/lkml/2018/9/16/167>

The Linux Kernel, 2018. Contributor Covenant Code of Conduct. From: <https://www.kernel.org/doc/html/latest/process/code-of-conduct.html>

Vaughan-Nichols, S. 2018a. Linus Torvalds And Linux Code Of Conduct: 7 Myths Debunked. From: <https://www.zdnet.com/article/linus-torvalds-and-linux-code-of-conduct-myths/>

Vaughan-Nichols, S. 2018b. Revised Linux Code of Conduct is now officially part of Linux. From: <https://www.zdnet.com/article/revised-linux-code-of-conduct-is-now-officially-part-of-linux/>

**ЕТИКА В КОМУНИКИРАНЕТО НА НАУЧНО-
ТЕХНОЛОГИЧНИТЕ ПОСТИЖЕНИЯ КЪМ
ОБЩЕСТВЕННОСТТА: НЯКОИ ХАРАКТЕРНИ
СЪВРЕМЕННИ АСПЕКТИ**

ЛЮДМИЛА ИВАНЧЕВА

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

ludmila.ivancheva@gmail.com

**ETHICS IN COMMUNICATING SCIENCE AND
TECHNOLOGY ACHIEVEMENTS TO THE PUBLIC: SOME
CHARACTERISTIC CONTEMPORARY ASPECTS**

LYUDMILA IVANCHEVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The paper considers some ethical issues in the sphere of communicating science and technology outcomes to the public. The need of raising the public awareness of research and of increasing the public understanding of science and technology is outlined, emphasizing the responsibility of the science communicators. The main “bad practices” in the field are presented as examples of typical misconduct, especially pointing out “the Bulgarian case”. The conclusion is made that the ethical problems in science and technology communication to the public should be institutionalized by creating relevant codes and setting up ethical committees.

Keywords: communicating science and technology, applied ethics, public understanding of science, practices of misconduct, responsibility in S&T communication.

1. Въведение

В днешно време обществеността е в значителна степен по-ангажирана с проблемите на науката и технологиите, по-малко вярва безрезервно на учените и им задава много повече въпроси. Това от своя страна поражда необходимостта от по-активно, адекватно и ефективно комуникиране на научните и технологични постижения сред една по-широка аудитория. Това подпомага тяхното легитимиране през обществото, повиша нивото на разбиране на науката и технологиите, спомага за преодоляване на кризата на доверие в науката и превръща съответното знание в общодостъпен интелектуален капитал. Същевременно се създава възможност за интерактивно общуване и по-системно привличане на различни социални групи в обсъждането на значими за съвременното общество проблеми.

Според Лемкул и съавтори [Lehmkuhl et al., 2010] Европейската комисия и националните правителства следва да признаят особеното значение и да насърчават (и във финансов план) националните телевизионни и радиопрограми по отношение на включването в тях на повече научно съдържание в разнообразни формати, подходящи за различни аудитории. Като цяло се изтъква голямата роля на обществената ангажираност под една или друга форма с науката, иновациите и тяхното развитие, включително по отношение на етическите им и социални измерения.

Докато въпросите, касаещи етическите проекции на научните комуникации вътре в самата изследователска общност, са сравнително добре изследвани още от времето на социолога на науката Робърт Мертън, създател на понятието „научен етос“ [Merton, 1973], а

същевременно са и нормативно адресирани вече и в нашата страна например по отношение на плагиатството (основно в ЗРАС и правилника за неговото прилагане), то етическите проблеми, свързани с комуникирането на науката към обществеността, са много слабо разработени и все още са едва в начална фаза на изследване [Priest, Goodwin & Dahlstrom, 2018].

Европейската Харта за изследователи съдържа пасаж, който се отнася пряко до комуникирането на научните резултати към аудитория извън научната общност: *“Изследователите са длъжни да гарантират, че ще запознават широката общественост с техните научноизследователски постижения, и то по такъв начин, че те да могат да бъдат разбрани от неспециалисти, подобрявайки при това публичното разбиране на науката“* [European Commission, 2005: 14]. Както става ясно от посочения текст, той визира само дава аспекта, свързани с етиката в тази област: осигуряване на публичност на научните резултати и тяхното оповестяване на достъпен език. Останалите многобройни проблемни полета от етическо естество в комуникирането на науката към обществеността остават, за съжаление, нормативно непокрити.

2. Характерни етически проблеми в комуникирането на научните и технологични резултати към обществеността

Могат да бъдат идентифицирани множество съществуващи „лоши практики“ в разпространението на информация за широката общественост в областта на науката и технологиите – както по отношение на съобщаване за изследователски новости и иновативни решения, така и в сферата на интерпретирането на въпроси, касаещи

историята или възможното бъдещо развитие на научно-технологичните знания и постижения.

Ако започнем с *историческия аспект*, могат да бъдат открити няколко проблемни полета в етическа перспектива. Едно от тях е изкривяването на информация във връзка главно с първенството по отношение на научно откритие или важна техническа иновация с цел преувеличаване на качествата на дадена научно-технологична система и омаловажаване приноса на други такива извън нея – явление, породено главно по идеологически и политически съображения. Известно е, че по време на тоталитаризма в Източна Европа често там научни и технологични постижения са приписвани само на съветски учени, пренебрегвайки приносите на учени и иноватори от държави извън социалистическия лагер. Така например, за откривател на радиото по това време е оповестен Александър Попов, който безспорно има своите заслуги, но далеч не е „първопроходецът“, за какъвто е представян, а само един от цяла плеяда изследователи и изобретатели от 19-ти век, дали своя съществен принос за развитието на радиотехнологиите. Подобни прецеденти се наблюдават и в областта на космическите изследвания и практическото усвояване на космическото пространство. В същото време в страни като САЩ също съзнателно не са оповестявани данни за постижения на учени и инженери от Източния блок.

Друг етически проблем в историята на науката и технологиите е представянето на недостоверни, обикновено псевдо-научни факти и съмнителни като реализация технически артефакти и технологии като големи научни или технологични постижения, преднамерено скрити от човечеството или даже безцеремонно унищожени от някакви

мощни корпорации или тайни представители на „световна конспиративна мрежа“.

Една от съществените проекции на разглеждания проблем в съвременността ни произхожда от **дихотомията център – периферия**: световната научно-популярна преса отразява приоритетно постижения на учени от развитите в научно и технологично отношение страни, същевременно пренебрегвайки важни за обществото научни резултати и технологични пробивы на изследователи от малки държави като България. Това, впрочем, не е нещо ново. Постиганията на Никола Тесла например надали щяха да добият такава известност, ако той не се беше преселил в САЩ, а ги беше направил в балканска си родина Хърватия (тогава просто част от Австро-Унгария).

Недобросъвестното отношение към публичното оповестяване на научни и технологични новости с различни **политическо-управленски мотиви** може да включва:

- Засекретяване на научни и технологични решения с голям потенциал за позитивно социално въздействие с оглед приоритетното им използване за военни цели;
- Налагане на цензура по отношение на определени научни или технологични резултати или на част от тях, съдържаща обаче важна информация от обществен интерес – поради опасения от възникване на някакви социални вълнения или поради конюнктурна политическа целесъобразност, например във връзка с данни от проучвания в социалните науки;
- Публикуване на подвеждащи твърдения или подмяна и фабрикуване на данни с цел нагаждане към определени теоретични

постановки в интерес на определени политически или икономически кръгове (например във връзка с климатичните промени).

Друга разпространена практика е съзнателното укриване на част от информацията, когато може да породи съмнения в значимостта, ефективността или безвредността на научния резултат или на технологичния продукт с цел извличане на по-голяма икономическа изгода (като например посочване само на по-широките функционални възможности на нов клас смартфони без споменаване на конкретен неблагоприятен ефект – повишена степен на микровълново облъчване). Разновидност на тази спекулация е представянето на научни резултати за несъмнени, без те в действителност да са надеждно валидизирани. Това е особено опасна практика в областта на биомедицинските изследвания, давайки понякога напразни надежди на хората за ефикасно лечение.

„Заблуждаването посредством пропускане на съществена информация или преувеличаването на качеството и важността на доказателствата или изводите е не просто лоша форма, но направо насилие над изследователската етика“ [Priest, Goodwin & Dahlstrom, 2018: ix]

Като типични „лоши практики“ от **научно-журналистически характер** могат да бъдат определени следните примери:

- Създаване на сензация от незначителни научни открития или резултати, само поради донякъде куриозния им характер;
- Спекулативно отразяване на новостта и достойнствата на изследователските резултати и разработените технологии с цел осъществяване на скрита реклама;

- Представяне на компилации от вече известни резултати за научна новост;
- Лансиране на псевдо-научни твърдения и теории;
- Включване в комуникация текст на недопустими от морална гледна точка твърдения и тези, базирани на етническа, расова, полова и т.н. нетолерантност или противостоящи на утвърдени ценностни нагласи на обществото, които унижават или уязвяват определени чувства, разбирания и представи на аудиторията;
- Фабрикуване и разпространение на „фалшиви научни новини“;
- Поднасяне на научната информация нарочно на висок научен стил, неразбираем за широката публика, за да се демонстрира интелектуално превъзходство;
- Публикуване на текстове, подготвени немарливо и непрофесионално, водещи до понижаване авторитета на учените и на доверието в науката;
- Пренебрегване на приноса на определен учен или на група учени, приписвайки откритието или постижението само на част от екипа, чиято заслуга е то (например споменаване имената само на учени с висока позиция и популярност сред обществото).

Напоследък широко разпространение получи нарочното преекспониране на възможните рискове и заплахи от даден научно-технологичен продукт, както и нагнетяване на страх в обществото във връзка с научни експерименти и изследвания, без това да се основава на реални факти. Единствената скрита цел е създаването на сензационна новина – като например разпространената от журналисти информация, че в Големия адронен ускорител в ЦЕРН може да бъде

създадена черна дупка с микроскопични размери, която да предизвика грандиозен, опасен за цялото човечество взрив.

„Лоша практика“ по отношение на **прогностичните изследвания** е разпространението на тенденциозно пресилени мрачни прогнози за бъдещото развитие на науката и технологиите и тяхното „пагубно“ въздействие върху хората, провокирайки по този начин научен и технологичен скептицизъм, антисциентистки настроения и страх от новите технологии.

В **нашата страна** има множество примери на нарушение на етическите принципи и норми в комуникирането на науката – главно в разпространението на псевдо-научни твърдения и теории; широко анонсиране на постижения като „пробивни“ (например във връзка с разработка на лекарства за борба с раковите заболявания), без те в действителност да имат такъв характер; тенденциозно публикуване на статии и представяне на „филтрирани“ и подсилени научни факти с цел осигуряване на по-голяма ефективност на поместена непосредствено след съответния материал реклама (например на фармацевтични продукти или на конкретен вид услуги) – това, за съжаление, е утвърдена редакционна практика в много списания, представители на българската научно-популярна периодика.

Приетият преди осемнадесет години **Етичен кодекс на българските медии** [2004] съдържа постановки, които са релевантни и към научната журналистика. Така например, там се регламентира представянето на точна и проверена информация, без преднамерено скриване или изопачаване на факти и без публикуване на информация, за която се знае, че е невярна и/или подвеждаща. Говори се за ясно разграничаване на фактите от коментарите и предположенията, като

по възможност се предоставят разнообразни мнения и гледни точки. Освен това се уточнява, че една публикация е „в обществен интерес“, само когато е в защита на здравето, безопасността и сигурността на гражданите. Както се вижда обаче, това нормативно уреждане съвсем не е достатъчно в областта на комуникирането на научно-технологичните постижения към широка публика, където е необходима допълнителна етическа регламентация.

3. Заключение

Съвременните учени, комуникаторите на науката и научните журналисти имат своята огромна отговорност пред обществеността да поднасят изследователските постижения и резултати обективно, вярно, на ясен и разбираем език, с акцент както върху потенциалните ползи, така и върху възможните рискове и вредни последици за здравето, природната среда, обществените отношения и пр. Само чрез строго придържане към високи изследователски стандарти и спазване на етическите принципи и норми в процеса на оповестяване на научни резултати и факти може да се разшири общественото доверие в науката и да се разчита на широка обществена подкрепа за нейното развитие, а то от своя страна да генерира все повече и все по-значими обществени ползи. За тази цел е нужно да бъдат разработени подробни етически кодекси, адекватни на съвременните изисквания, като чрез учредяване на съответни етически комисии се следи за стриктното им спазване.

ЛИТЕРАТУРА

Етичен кодекс на българските медии 2004. От: <https://www.csr.bg/bulgarian-media-code-of-ethics> , посетен на 25.10.2018.

European Commission 2005. The European Charter for Researchers. The Code of Conduct for the Recruitment of Researchers. Brussels: European Commission.

Lehmkuhl, M. et al. 2010. Science in Audiovisual Media. Production and Perception in Europe. AVSA Final Report for the EC. Berlin: Free University.

Merton, R. 1973. The Normative Structure of Science. In: Storer, N. (Ed.). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago: University of Chicago Press.

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

Priest, S., Goodwin, J., Dahlstrom, M. (Eds.) 2018. Ethics and Practice in Science Communication. Chicago: University of Chicago Press.

**ПРАВОТО И ЕТИКАТА В БЪЛГАРИЯ - ЕДНО (НЕ)ЛЕСНО
СЪВМЕСТНО СЪЩЕСТВУВАНЕ**

БОРИСЛАВ ГРАДИНАРОВ

Институт за изследване на обществата и знанието, БАН

bonigrad@gmail.com

**LAW AND ETHICS IN BULGARIA - ONE (NON) EASY CO-
EXISTENCE**

BORISLAV GRADINAROV

Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS

Abstract

The article analyzes the general socio-institutional origin of law and morality. Although the legal sphere is considered to be a key element of the modern state, the idea of its counter-morality leads to a loss of legitimacy and efficiency. The system of law can not be self-sufficient because it does not have its own goals beyond those that the social system has developed in its specific historical and ethical parameters. In Bulgaria, following the socio-economic changes of the early 1990s, most representatives of legal professions uncritically embrace the already obsolete principles of legal positivism. Thus, the spirit of the law turns out to be suspended by the letter of the law, which in the end compromises both the credibility of the judiciary and public notions of justice.

Key words: social institutionalization, law, morality, ethical codes.

Правото и моралът, в битието си на системи от социални норми, се формират и утвърждават като седиментация, в смисъла който влагат в това понятие **Ед. Хусерл** [Husserl, 1993: 66, 459] и **Ал. Щюц** [Schutz, 1970: 75-76], на човешкия опит, съхраняван и възпроизвеждан чрез многократни повторения и при различни исторически условия. В знаменитото си изследване „Социално

конструиране на реалността” **П. Бъргър и Т. Лукман** пишат, че всяка човешка дейност се поддава на хабитуализация, т. е. на превръщането си в навик и повтарящ се модел, който да бъде възпроизвеждан и следван и от останалите членове на съответната човешка общност. [Berger, Luckman, 1991: 70-71] Смисълът на подобна повторемост на определени успешни модели на поведение е в компенсирането на факта, че само малка част от натрупания през хилядолетията човешки опит може бъде съхранена в човешката памет, независимо дали дефинираме тази памет с биологичните ѝ характеристики или ще прибавим към тях и писмено или електронно кодираните ѝ хранилища. Социалната тежест и на правните, и на моралните норми се измерва най-вече с тяхната институционализираща и дисциплинираща роля.

1. Институционалният генезис на етиката и правото.

Най-важните отлики на моралните и на правните норми са вторично генерирани. По произход и двете системи са с едни и същи корени. Това е процесът на **социалната институционализация**. В цитираното вече съчинение двамата американски социолози подчертават, че само най-важната част от хабитуализацията на човешката дейност е съпроводена с процес на институционализиране, въпреки че той е възможен винаги, когато е налице типизация на определени модели на поведение, независимо от техния характер. [Berger, Luckman, 1991: 72] Същността на социалната институционализация е предписването на конкретни действия за конкретно дефинирани субекти и при предварително зададени параметри на ситуациите, в които те попадат.

По своята природа социалните институти са исторически рамкирани и най-важната им характеристика е, че включват в себе си определени, повече или по-малко ефективни, механизма за контрол. И двете черти са ключови, защото не е възможно да бъде разбран и оценен който и да е социален институт (в смисъла, определен по-горе), без той да се мисли по историчен начин. Това предполага да се вземат предвид дългия период на неговото формиране и промени, натрупания опит при следването на неговите норми, а също и ефекта от съпротивата срещу него.

По-важното е обаче да се разбере характерът на контрола, който социалните институти упражняват. Самото съществуване на социален институт предполага една или друга форма на контрол над субектите, включени в неговия периметър на задължителност. Тази вътрешно присъща на всички социални института характеристика не се извежда от никакви специално създадени за налагане на санкции органи, лица или организации. Напротив, ако е необходим специален механизъм за осъществяване на контрол и санкции, това означава, че социалният институт не е достатъчно стабилен и затова се нуждае от допълнителни усилия, за да функционира. „Първичният социален контрол, твърдят Бъргър и Лукман, е зададен от самото съществуване на института като такъв. Да се каже, че част от човешката дейност е била институционализирана, това означа да кажем, че част от човешката дейност е била подложена на социален контрол. Допълнителни механизми за контрол се изискват тогава, когато процесът на институционализация не е напълно успешен.” [Berger, Luckman, 1991: 93]

Казаното дотук е отправна точка за анализа и на морала, и на правото като проявления на две еволюиращи нормативни системи, имащи обаче общ произход – процесът на социална институционализация. Затова опитите те да бъдат разглеждани като самодостатъчни и паралелно развиващите се системи, които рядко и неохотно влизат в контакт помежду си, е по-скоро проява на деформираната и самоограничаваща се позитивистка нагласа да се възприемат видимостите, външните проявления като същности. Подобен подход е присъщ в по-висока степен на представителите на юридическите професии, отколкото на етиците. Но това не е основание въпросът да бъде negliжиран, защото последствията от подобен „развод“ се отразява негативно и върху двете регулативни системи.

В своята лекция, озаглавена „L'universel et l'historique“, разсъждавайки над дискусиите около произведението на Джон Роулс „Теория на справедливостта“ сред икономисти, юристи, политолози и философи, **Пол Рикьор** [Ricoeur, 2000, septembre] се пита възможно ли е да се формулират универсални етични, правни, политически и социални принципи, които да са валидни за всички хора, независимо от общностните или културните им специфики? За тази цел той тръгва от дефиницията за моралността като „желание да живееш добре, с и за другите, в подходящите институции“. Именно институционалният характер на „живеенето с другите“ прави възможно обществото, защото в него всеки се включва не чрез своята уникалност, а чрез своите социални роли.

Живеенето с и за другите, т. е. живеенето заедно предполага, че съществува определено ниво на съгласие относно характера на

справедливите норми, по които може да се осъществи това. Важно е тази консенсусна идея за справедливост да бъде достатъчно пълно разгърната в „диалогичен, общностен и институционален мащаб“, защото тя придава стабилност на обществото и чрез това на практика изразява „общото благо“.

Проблемите се пораждат от факта, че „животът в обществото оставя обширно и често плашещо място за всякакви конфликти, засягащи всички равнища на човешките взаимоотношения като интересите, вярванията, убежденията. Съществува тенденция конфликтите да се изразяват чрез всякакви насилия. Тези насилия пораждат грешки, засягащи както индивидите, взети поотделно, така и институциите, които обграбват обществения живот. Следователно, духът на отмъщението се стреми да прибавя насилие към насилието в една безкрайна верига..... Оттук се заражда необходимостта от някой трети, представляван в нашите цивилизовани общества от наличието на корпус от писани закони, основаването на юридически институции, отделянето на съдийско съсловие, накратко казано, от множество санкции, които дават принудителен ход на обществения морал.“ (Пак там). В интерпретацията на Рикьор правото е производно от морала и неговата комплицираност произтича от това, че често то е поставено в позицията да прави избор не между доброто и лошото, а между лошото и по-лошото, като в повечето случаи „залогът не е да се поддържа доброто, а да се избягва най-лошото“.

Може ли при тези условия правото да претендира за пълна еманципация от морала? Има ли солидни аргументи за често срещаната сред юристите позиция да разглеждат собствената си професия и дейност като автономна сфера на формалното

разпореждане с писаните норми, независима от конкретно историческите разбирания за това що е справедливо?

Този стил на професионално самозатваряне на юридическите професии е идейно фундиран от австрийския юрист и философ **Ханс Келзен** (1881-1973), който в известното си произведение „Чиста теория на правото“ [Келзен, 1995] анализира справедливостта чрез трите ѝ проекции – в морала, в социалните науки и в политиката. Келзен отхвърля етическите съображения като цяло и оценява единствено тяхното значение. В своя „научен проект за правото“, възприемайки т. нар. етически релативизъм, той постулира, че правото се определя и разграничава чрез своята форма – дължимото е по-важно от съдържанието, а битието не може да определи формата. Дължимото или правото е система от норми, регламентиращи взаимното поведение на хората, защото правната норма е тази, която предписва, задължава, позволява. Според Келзен съдържанието може да стане елемент от правото само ако това е волята на законодателя, но при условие, че то е оформено по един допустим за позитивното право начин.

Тази доктрина черпи основанията си от популярния в края на 19 и началото на 20 в. философски позитивизъм. Но проекциите на философския позитивизъм в "чистото учение за правото" имат своите особености. Според Х. Келзен правото не може да разширява предмета си извън позитивно даденото, т. е. писаната правна норма, която по презумпция би трябвало да е адекватен израз волята на законодателя.

При това разбиране държавата се оказва в особено двойнствено положение – тя веднъж създава правните норми, а значи и облича в

конкретен израз разбирането си за справедливост, а след това провъзгласява себе си за правен субект, който наред с всички останали дължи подчинение на същите норми, които сама е създала. Остава напълно неясен въпросът в какво качество държавата чрез своите законодателни органи е легитимирана да генерира правни норми – преди да ги създаде тя има ли статус на правен субект или не? Ако няма такъв статус на какво основание претендира за общозадължителност и за справедливост на тези създадени от нея норми?

Поставянето на правото в еднопосочна зависимост от буквата на закона при negliжиране на неговия дух, създава предпоставки за сериозни пробойни в системата на правосъдието и оттук за ерозия на легитимността му. Системата на правото не може да бъде самодостатъчна, защото тя няма свои собствени цели извън тези, които социалната система е изработила в конкретно-историческите и етическите си параметри.

Доказателство за горното твърдение е фактът, че правото не разполага със собствени механизми за контрол и санкции, то ползва държавата и нейните органи, за да скрепи собствената си задължителност. Затова правото е много по-уязвимо от външна намеса и независимо от конституционно декларирания принцип за разделението на властите, далеч по-често се оказва подчинено на притежаващите или контролиращите властта.

Моралът разполага със собствен механизъм за контрол и санкции (общественото мнение, съвестта), който е относително автономен от политическата система, въпреки че не изглежда толкова заплашителен в сравнение с държавно – институционалната мощ на

правото. Ето защо моралът съдържа в себе си зародиша на опозицията срещу официално налаганата и облечена в законова форма нормативност. Може да се каже, че в това е парадоксът – колкото повече правото се опитва да се отдалечи и разграничи от морала, толкова по-малко самостоятелно става, а неговата легитимност изbledнява.

2. Българският опит - етика без право или право без етика?

След социално-политическите промени в България от началото на 90-те години на миналия век между етиката (в битието ѝ на наука за морала) и правото у нас се установяват сложни и двусмислени отношения. Възприемайки като самодоказваща се тезата за разделението на властта и за автономността на юридическия ѝ компонент, болшинството от представителите на тези професии застават безкритично на позициите на правния позитивизъм – писаните норми са последното и достатъчно основание на правосъдната дейност, не е нужно те да бъдат доказвани и чрез своята социална или етическа основателност. Това формира у нас трайна тенденция към тъй наречения „правен формализъм“. Той се основава на такова тълкуване и правораздаване, което се опира единствено на „буквата на закона“, пренебрегвайки целите на правното регулиране и отрицателния обществен ефект от постановените решения или присъди. На практика това е стил на самоограничаване на правосъдната дейност в тесните рамки на формалната логика, без да се отчита правното съдържание. [Гройсман, 2015: 1]

Деморализиращият обществен ефект от подобна нагласа не се нуждае от специално доказване. Достатъчно е да се проследи срывът в доверието на съдебната власт у нас и възприемането ѝ преди всичко

като корумпирана професия, обслужваща силните на деня. Високомерното отричане на моралните основи на правото, на обществените разбирания и очаквания за справедливост от страна на упражняващите професията отрежда на българските съдии и прокурори мястото на скъпоплатени, но по-често неефективни държавни чиновници. А това е тенденция, която трайно ерозира не само държавния правопорядък, но и влияе негативно върху обществения морал. Логиката на обикновения български гражданин е, че след като не е възможно да защити накърнените си морални принципи и производните от тях субективни права по съдебен път, то или следва да ревизира тези морални принципи, или да получи справедливост по други, паралелни на правораздаването способности. А това е тенденция, която има малко допирни точки с правовата държава.

Пренебрежението към моралните основания на юридическите професии се афишира и чрез подценяването или направо negliжирането на етичните изисквания вътре в самите тях. Още през 1999 година Съюзът на съдиите в България, възприема идеята, че съдийската гилдия се нуждае от ясно формулирани правила, които всеки уважаващ себе си съдия трябва да отстоява. Нуждата от подобен етичен кодекс се корени както в желанието на съдийската общност да демонстрира вътрешната си устойчивост и консолидация, така и в необходимостта от реакция на някои отрицателни обществени настроения към професията. Подобен акт също така дава възможност на обществото да се запознае в подробности с моралните рамки, с които следва да се съобразяват съдиите, за да гарантират своята свобода и независимост.

Преди приемането на поправките в Закона за съдебната власт (ЗСВ) от 2003 г. Етичният кодекс не е бил задължителен, а е имал препоръчителен характер и по тази причина не е оповестяван. След влизане в сила на измененията в ЗСВ и по-конкретно на разпоредбите в чл. 27, ал.1, т.13, правилата за съдийско поведение придобиват задължителен характер и се прилагат при атестирането на съдиите. В началото на 2004 г. този пръв съдийски етичен кодекс е одобрен и от Висшия съдебен съвет (ВСС).

През следващите пет години, до приемането на Кодекса за етично поведение на българските магистрати (май, 2009 г.), Правилата за съдийското поведение не успяват да се наложи като единен стандарт. До голяма степен това се дължи и на консервативността на самата професия, която трудно възприема идеята, че поведението на един съдия може да бъде оценявано и от гледна точка на спазването на определени етични норми, които не се вменят в тясното разбиране за професионално поведение.

Към момента при атестирането на даден магистрат има показател дали той спазва етичните правила. Тези оценки се дават от административните ръководители на съответните нива, като замисълът е това да става от специални етични комисии. И когато някой гражданин има съмнение в поведението на съдията или прокурора, той да може да направи консултация с етичната комисия, а тя от своя страна – да събере информация от значение за професионалното развитие на съответния магистрат в системата.

През май 2009 г., ВСС приема Кодекса за етично поведение на българските магистрати и се въвеждат единни етични изисквания към всички съдии, прокурори и следователи, членове на Висшия съдебен

съвет, инспектори в Инспектората към Висшия съдебен съвет, които се наричат в кодекса с общото понятие магистрати. Доколко подобен обобщаващ акт с правила за етично поведение е по-удачен в сравнение с отделните етични кодекси на различните магистратски професии е спорен въпрос. В случая по-важно е дали етичният кодекс е приложим и дали е в състояние да възстанови и укрепи силно пострадалия през последните трийсетина години авторитет на българския съд.

Към момента в света са познати три различни системи, които се прилагат за уреждане на етичните правила за поведение на магистратите:

А) Етичният кодекс е с пряко приложение, като етичните правила са записани в основния закон за съдебната власт, те са част от него.

Б) Етичният кодекс е предназначен за определяне на тълкувателни модели и препоръки за саморегулиране на правилата на поведение сред магистратите. В тези случаи неговото неспазване не води до санкции.

В) Етичният кодекс е самостоятелен и отделно от него съществува основен закон за съдебната власт. Нарушенията на разпоредбите на етичния кодекс са скрепени със санкции, записани в основния закон. Това обикновено са основанията за откриване на дисциплинарни производство срещу магистратите, които са нарушили етичните изисквания.

У нас в момента се прилага последният модел с някои специфики, чиито анализ излиза извън предмета на настоящото изложение. Обективната преценка показва, че на етичните кодекси не следва да се възлагат неоправдани надежди за компенсиране или

коригиране на слабостите, които българската Темида отдавна се опитва да преодолее - недостатъчната независимост, корупционните практики, недостигащата компетентност, политическите назначения и влияние, както и снижаващ се обществен авторитет. Затова и етичните кодекси на юридическите професии следва да се оценяват именно в тази си роля – на допълващи, а не на основни регулативни механизми. За да осъществят задоволително основното си предназначение обаче тези кодекси трябва да очертават достатъчно детайлно и пълно проблемите от морален характер, с които се сблъсква всяка отделна юридическа професия. Трудно е те да бъдат обхванати от един-единствен кодекс, независимо от неговите амбиции за всеобхватност.

Досегашната практика показва, че професионално-етичните разпоредби на Етичния кодекс на българските магистрати са твърде общи и не създават достатъчно бариери нито пред тяхното заобикаляне, нито пред доста свободното им тълкуване. Няма как изискванията към съдиите за безпристрастност и избягване на компрометиращи контакти да съвпадат с тези на прокурорите и следователите. Последните имат други процесуални функции и не е възможно да изпълняват служебните си задължения, ако филтрират през етичните принципи всеки контакт с лицата, които разследват или привличат като обвиняеми. Освен това проблематично е в кръга на магистратите да се включат и членовете на ВСС, и служителите на Инспектора към Съвета. Наистина, някои от случаите на нарушение на професионално-етичните норми може да са много сходни, но това е основание нормите в тези кодекси да бъдат разделени на общи и специфични за отделните професии, а не да поставят всички под общ знаменател.

Етичните кодекси са проявната форма на саморегулацията на една система. По отношение на юридическите професии, те ги надграждат и допълват, осигурявайки им своеобразна вътрешната кохерентност. Тези морални изисквания обаче са вторични, те не могат да компенсират разрыва между етическото и правното, когато то е изначално вложено в тяхното разбиране, не могат да заменят negliжирането на социалната роля и несамодостатъчност на правораздавателната дейност. Това е един от най-съществените проблеми, които пряко засягат обществения авторитет на българската съдебна власт.

А косвено и на българската етика.

ЛИТЕРАТУРА

- Гройсман, С.** 2015. *Относно понятието „правен формализъм”*. // IUS ROMANUM, бр. 2, с. 1.
- Келзен, Х.** 1995. *Чистото учение за правото*. София, Изд. къща Юриспрес.
- Berger, P. L., T. Luckman** .1991. *The Social Construction of Reality*. London, Penguin Books.
- Husserl, E.**1993. *Cartesian Meditation*. Dordrecht:Kluwer, trans. D. Cairns.
- Ricoeur, P.** 2000. *L'universel et l'historique*, dans "Magazine Littéraire", septembre.
- Schutz, A.**1970. *Reflections on the Problem of Relevance*. New Haven, Yale University Press, ed. Richard M. Zaner.

ЕТИКАТА И МЯСТОТО Ѐ В ПСИХОЛОГИЧЕСКАТА ПРАКТИКА И ИЗСЛЕДВАНИЯ

МАРГАРИТА БАКРАЧЕВА

СУ “Св. Климент Охридски”

m.bakracheva@abv.bg

ETHICS AND ITS PLACE IN THE PSYCHOLOGICAL PRACTICE AND RESEARCH

MARGARITA BAKRACHEVA

SU “St. Kliment Ohridski”

Abstract

The ethics in psychology covers a wide range of professional fields – educational psychology, organizational; psychology, clinical psychology, counselling, research, lecturing, etc. Our main focus is not on ethical standards but on outlining the twofold essence of ethics – as guidelines, protecting both clients and practitioners but most of all as personal value that is to be developed throughout life span.

Key words: psychological ethics, counselling ethics, research ethics

Етичните въпроси са неразривна част от всеки един аспект на професионалната дейност на психолога – в различните клонове и реализация като изследовател, консултант, училищен психолог, организационен психолог, здравен психолог, преподавател, представящ професията в медиите и т.н. Те няма как да бъдат резюмирани или обобщени в един кодекс или наръчник, още по-малко в един доклад. Има множество теоретични направления и изследвания, както и норми, представяни в литературата. Целта,

която си поставям тук, е различна. Тя е да се опитам да засегна някои въпроси, които са част от множеството отворени теми, които са предмет на развиване и регулиране.

Етичните кодекси на всяко сдружение и асоциация на тесните специалисти, както и на дружеството на психолозите като цяло имат за цел да определят основно някои задължителни параметри, които да гарантират правата и защитата на клиентите, но от друга страна да помогнат на практикуващите да се ориентират и също така да се чувстват защитени. Задължителните етични норми обаче далеч не могат да обхванат въпросите и материята, която се развива и винаги остава полета за допълване. Особено в практически и приложен аспект. те не са в състояние изчерпателно и статично да изчерпят богатството и необятността на феномена етични въпроси. Етиката освен наука, изследователско поле, обучение, остава и в тясна връзка с личните разбирания, умения за себerefлексия и поведение на практикуващите.

Какъв е смисълът на етичните кодекси?

Те се изграждат от групи професионалисти с цел

- защита на клиентите
- предоставяне на указания на практикуващите
- спазване на професионално отношение в организациите

Етични кодекси има всяка професионална организация, комисии, редколегии на списания, които добре познаваме. Въпросът, който никога не е бил поставян под съмнение, е нужни ли са те. Това, което е важно в практически план е какви са правомощията на етичните комисии и дали и докъде се простират възможностите им. Тук вече може да говорим за две нива на етична практика

- задължителна етика – задължителните „трябва”
- лична етика – стандарти на мислене и поведение

Второто допълва първото и го обезсмисля, ако има дисонанс.

Нещо повече, всеки етичен кодекс е приложим единствено за лицата, които са го приели и са се ангажирали да спазват нормите му.

Тъй като доминиращата представа за психолога е като практикуващ консултативна или терапевтична дейност, ще използвам повече примери за тази отворена тема. Нека започнем с един пример за възможните или по-често част от възможните реакции на един и същи казус – клиент има нужда от консултации, но няма финансовата възможност да си ги позволи. Как биха могли да реагират консултантите или терапевтите в този случай?

Терапевт А: „Съжалявам, но не мога да работя с вас безплатно. Мога да ви препоръчам по-евтин център.

Терапевт В: Обикновено не работя без пари, но разбирам затрудненията ви. Може да платите толкова, колкото може да си позволите. Може да компенсирате с доброволен труд.

Терапевт С: Предлагам ви да отложим терапията докато можете да си позволите.

Терапевт D: Не мога да си позволя да работя с вас безплатно, но мога да ви предложа алтернатива. Водете си дневник, ще се виждаме половин час месечно да го обсъждаме. Когато можете да си позволите, ще продължим стандартната терапия.

Личният отговор и избор са плод на отговорността на практикуващия. В частност в тесния случай, когато част от терапията в психологическата практика е свързана с инвестицията и на финанси за гарантиране на по-добър резултат и ангажираност на клиента.

Винаги обаче остава въпросът за тези ситуации, които нямат препоръки и готова рамка, в които на определен план излиза личността и обвързаността на предоставящия услугата.

Следващите отворени въпроси са насочени именно в тази връзка. Някои от водещите принципи, без списъкът да има претенции да бъде изчерпателен, е свързан с обмислянето на няколко групи въпроси от страна на практикуващия психолог, независимо в кой клон на психологията:

- Идентифицирайте проблемите. Каква е същността, кой участва. Кое е важно и кое може да се игнорира, кой е засегнат.

- Запознайте се с етичния кодекс. Съвпада ли с вашите ценности и етика?

- Запознайте се с правилниците и законите.

- Консултирайте се. Една от причините за етичните проблеми се дължи на липсата на обективна оценка.

- Обмислете възможните действия, съберете максимум възможности.

- Обмислете възможните последствия.

- Изберете най-добрата алтернатива.

- Винаги работете в мрежа. Част от личната етика на психолога е да си дава сметка докъде се простират възможностите и правата му и да има изградена мрежа специалисти, с които да взаимодейства – лекари, психиатри, юристи и др.

Относно личната етика, тя е предмет на непрекъснато поставяне под въпрос и развитие. Ригидността и приемането на себе си като експерт, вездесъщ по всички въпроси, крие множество етични

рискове. Някои от „отрезвяващите“ въпроси, които е добре периодично да си задава всеки психолог, са:

- Достатъчно ли съм обективен или имам лично отношение към проблема на клиента?
- До каква степен завися от оценката, която получавам от другите, за да съм, сигурен в ценността си?
- Получавам ли достатъчно признание и подкрепа от значимите други в живота си?
- Чувствам ли провал и вина когато клиентите ми нямат напредък? Отразява ли се това на работата ми?

Част от етичните въпроси в практиката на психолога, аналогично на финансовия механизъм, е свързан с класическите форми на трансфер и контра трансфер. Трансфер е процесът на проекции от страна на клиента към терапевта и в частност как психологът отговаря на въпроси, свързани с личния му живот, позволява ли си да дава примери със себе си и размива ли или запазва границите с работата

Контрапресносът са всички проекции на терапевта, които могат да изкривят преценката му – при защитни механизми, преминаване на емпатията в афект, лични конфликти. Реакциите на контрапренос са

- Свърхобгрижване / предпазване на клиента
- Подценяване на клиента
- Отхвърляне на клиента
- Нужда от постоянно одобрение и подкрепа
- Виждане на себе си в клиента

- Развиване на сексуални или романтични чувства
- Даване на съвети
- Започване на приятелски или социален контакт с клиента
- Зависимост на клиента

Много клиенти изживяват период на зависимост от терапията и терапевта. Това е нормално и описано като част от процеса. Проблем има единствено когато терапевтът стимулира това, защото това често може да остане неосъзнато.

Важен етичен въпрос представлява също и кога да бъде прекратяване на терапията. Повечето кодекси предвиждат указания когато терапията не води до положителни промени, да бъде прекратена, но този принцип не винаги се спазва.

Отговорност от етична гледна точка за правилното отношение и здравословна емпатия към клиента е и психичното здраве на терапевта или консултанта. Стресът в консултирането и бърнаутът както при всяка професия, могат да останат незабелязани и по този начин косвени да се отразят на качеството на предоставяната услуга и да доведат до липса на граници с клиента, прекомерен акцент върху финансовата част и успеха, лично ангажиране извън професионалните граници, неотчитане на вътрешните битки и свят на клиента, неотчитане на вътрешния стрес. Решение тук може да се търси в интервизията и тя да се използва винаги когато това е възможно, нещо, което за съжаление, остава недооценено в практиката.

Част от въпросите за себerefлексия, които може да си поставя всеки психолог, са:

- Какво мислите, че можете да предложите / дадете на другия(те)?

- Какво знаете за себе си и какви проблеми очаквате да срещнете?

- Отчитане на собствените ценности и роля

- Терапевтът може да не споделя ценностите и възгледите на клиента, но не може да ги осъжда. Зачитате ли правото на клиента да има различни ценности?

- Смятате ли, че е допустимо да се опитвате да влияете на ценностите на клиента?

- Можете ли да се въздържите от съвети, оценки и съждения?

- Можете ли да дадете свобода на клиента?

- Можете ли да останете верни на себе си?

- Етично ли е да работите с клиент, който ви напруга?

- Можете ли да запазите неутралност и обективност?

- В каква степен разкривате лична информация и себе си?

- Какво е невербалното ви поведение?

- Какви са вашите стереотипи?

- Спазвате ли право на клиента на информирано съгласие

- Какви са ползите и рисковете от терапията?

- Какви са финансовите условия и продължителността?

- Каква е доверителността и конфиденциалността?

- Знае ли клиентът, че има право по всяко време да прекрати терапията?

- Как реагирате на заявките за онлайн консултиране

- Как решавате нерегламентираната законово морална дилема за съобщаване на агресивни и суицидни мисли

- Осъждате ли действия / мисли?

- Определяте ли съвместно с клиента целите на терапията / консултирането или подхождате директивно?

- Какъв да бъде фокусът на сесиите? Кой е най-подходящият подход? Информирали ли сте клиента за алтернативите? Принципно резултатите от изследвания, съпоставящи различните психотерапевтични школи разкриват, че всеки подход дава сравнително еднакви и бързи резултати. Около 10% от клиентите се влошават вследствие на терапията. В повечето случаи дългосрочната терапия дава по-добри резултати. Запознат ли е с това клиентът, за да направи избора си?

Не по-малко важен въпрос е и изследователската етика и начина на отразяване на данните в медиите. По-голямата част от изследванията са срезови и непредставителни и това е факт, характерен не само за България. Финансовите и времевите параметри често не позволяват провеждането на лонгитюдни и представителни изследвания. Това не е проблем. Дори и да са такива, отново остава важният въпрос с интерпретирането и поднасянето на данните. Всяко сравнение и обобщаване на „българите”, „лекарите” или друга национална, регионална, професионална или обобщаваща категория, остава в голяма степен некоректно. Психологията не е точна наука и не трябва да забравяме, че прасим моментна снимка. Резултатите, които получаваме независимо от предмета и дизайна на изследването, представляват само една моментна снимка и трябва да се тълкуват като такива, без свръхинтерпретации. Често, особено в медиите, наблюдаваме точно обратното. Това, с което можем и е наш ангажимент, е да не допринасяме за и да не бъдем част от този процес. Това, което сме отчели днес, е влияние на съвкупни фактори –

личности, макрорамка и микрокултура, социалните и икономическите влияния. Утре те могат да бъдат различни. Реакциите и поведението на хората, в по-продължителен план и нагласите, следват това, което се случва в света около нас.

Всички очертани по-горе тематични области са на първо място неизчерпващи полето на приложната психология, но най-вече отворени теми. Етиката не е статична рамка, учебник, който може да бъде наизустен. Етичността в реалността се проявява ежедневно, надгражда се и се обогатява в оптималния случай. Само тогава можем да говорим за етичност – ако личният ни стандарт се разширява непрекъснато.

**ПРИЛАГАНЕ НА ПРИНЦИПИТЕ НА ГЛОБАЛНИЯ
ЕТИЧЕН КОДЕКС В ТУРИЗМА В СЕКТОРНАТА
ПОЛИТИКА НА ОБЩИНА БОТЕВГРАД**

ДЕСИСЛАВА АЛЕКСОВА

Международно висше бизнес училище, Ботевград

desi_alexova@abv.bg

**APPLICATION OF THE PRINCIPLES OF THE GLOBAL
CODE OF ETHICS FOR TOURISM IN SECTOR POLITICS
IN THE BOTEVGRAD MUNICIPALITY**

DEISLAVA ALEKSOVA

International Business School, Botevgrad

Abstract

The Global Code of Ethics for Tourism is a comprehensive set of principles designed to guide the leaders and other stakeholders in the global tourism development. It aims to contribute maximize the benefits of the sector by minimizing its potentially negative impact on the environment, cultural heritage and societies around the world. Its main principles are laid down in the development of the Strategy for Sustainable Development of Tourism in the Botevgrad Municipality. On this basis a comprehensive integrated vision for the tourism development of Botevgrad Municipality is formulated and approved. Best practices from the tourism policies of Botevgrad Municipality have been investigated, related to responsible tourism and ethics, promotion of volunteering and community development realized at this stage.

Keywords: sustainable development, ethics in tourism, responsible tourism, community development

Въведение

През годините на преход и строителния бум в началото на новото хилядолетие се допуснаха множество грешки свързани с планирането и развитието на туризма, първоначално в морските и планинските туристически комплекси, а постепенно и в не токова популярни селища и туристически дестинации във вътрешността на страната. Инвестиции в жилищни имоти все повече обсебват публичните природните ресурси, формирайки бързи печалби, без да се съблюдава обществения интерес за устойчиво развитие на туризма и опазване на природното и културно наследство. Презастрояване на Черноморието и някои планински региони, включително и в защитени територии и зони, доведе до безвъзвратно унищожаване на публичен туристически ресурс, на природни ценности и културно-исторически паметници. Намаляване на капацитета и неефективно функциониране на институциите ангажирани реално с развитието на туризма, опазването и управлението на защитените територии и на културно-историческото наследство. Постоянно променяща се нормативна база и политики в трите области без включване на заинтересованите страни и без ясни цели и стратегии за постигането им, включително в областта на качеството на кадрите. Тези и други тревожни тенденции налагат въвеждане на крайно необходимите етически регулации в българския туризъм, заложили в *Глобалния етичен кодекс в туризма* и *Хартата за развитие на устойчив туризъм в България*, чийто принципи следва да бъдат прилагани в национални, регионални и местни политики.

Етични принципи в туризма

Етичните принципи в туризма са заложили още в началото на 90-те години на миналия век в концепциите на устойчивия и отговорен туризъм. **Устойчивото туристическо развитие** е залегнало и в основата на Глобалния етичен кодекс в туризма, където като основни цели са посочени: признаване правото на туризъм и свободата на движение на туристите, както и насърчаване на справедлив, отговорен и устойчив туристически ред, ползите от който да бъдат споделяни от всички сектори на обществото в контекста на една открита и либерализирана международна икономика. Туризмът е представен като фактор за устойчиво развитие, като се акцентира върху равнопоставеност на участниците в туристическия процес, устойчиво икономическо развитие, опазване на ресурсния потенциал и намаляване на отрицателното въздействие върху околната среда, зачитане на традициите и местното население, балансирано планиране и проектиране на туристическа инфраструктура, която да отговаря на капацитета на обектите и пр. Приетата от ЮНЕСКО Харта за устойчив туризъм (1995), както и съвместно изготвеният от UNWTO, Световният съвет за пътувания и туризъм (WTTC) и Съветът за Земята „Дневен ред 21 на туристическата индустрия“, определят устойчивото туристическо развитие като: „развитие, което посреща нуждите на сегашните туристи и приемащите региони, като запазва възможностите за бъдещо развитие. То управлява всички ресурси по такъв начин, че да задоволи икономическите, социалните и естетическите нужди, като същевременно поддържа културната идентичност, основните екологични процеси, биологичното разнообразие и всички важни за живота системи“. (UNWTO, 1995)

Отговорният туризъм допълва концепцията за устойчивото туристическо развитие и се характеризира с намаляване до минимум на негативните икономически, социални и екологични влияния, генериране на по-високи икономически облаги за местното население и подобряване работните условия, ангажиране на местните общности при вземането на решения, които касаят развитието на дестинацията. Неговата цел е да допринесе за опазването на природните ресурси и културно-историческото наследство; да се грижи за повече приятни изживявания на туристите, посредством по-пълноценни контакти с местното население и по-голяма съпричастност към местната култура, бит и традиции; да допринесе за минимизиране на последствията върху околната среда; да осигурява достъп за хора с увреждания. Този вид туризъм е ориентиран към културните ценности, съдейства за респекта между туристите и домакините и изгражда доверие у местните общности. Концепцията на отговорния туризъм обуславя близък контакт с местната култура и природа, а човешкото измерение, което характеризира тези пътувания определя и по-слабото влияние върху околната среда в сравнение с масовия туризъм. От друга страна този мащаб в предлагането позволява много по-лесно въвеждане на разнообразни и природосъобразни практики, които не изискват големи инвестиции.

Посетителите, предприемащи отговорни пътувания се характеризират като любознателни, значително платежоспособни, с по-голяма обща култура туристи, които пътуват индивидуално или в малки и средно-големи групи. Те предпочитат предимно по-малко познати планински и селски райони, със собствен облик, автентична култура и съхранена природа. Ориентират се към разнообразни

туристически програми, където доставчиците на услуги са собственици на семейни хотели, къщи за гости, хижи, манастири, планински водачи, производители на занаятчийски продукти и др.

Прилагане на етичните принципи в туризма в местни туристически политики

Декларирането на подкрепа за устойчиво развитие на туризма като национална туристическа политика и от страна на местните власти следва да се основава на няколко основни принципа:

- Туристическите ресурси са част от общото наследство на българското общество и тяхното управление трябва да е насочено към устойчиво потребление, съхранение и развитие, а практиките с неговото присвояване е необходимо да бъде преустановено.

- Туристическите дейности следва да се извършват в хармония с характеристиките и традициите на регионите, като се спазват законите и зачитат местните практики и обичаи.

- Всички участници в развитието на туризма трябва да опазват природната среда с оглед постигане на сигурен, траен и устойчив икономически ръст, предназначен да задоволява справедливо нуждите и желанията на настоящото и бъдещите поколения.

- Туристическата инфраструктура трябва да бъде така проектирана и изградена, а туристическите дейности така планирани, че да запазват природното наследство, и да защитават застрашените видове, съобщества и екосистеми.

- Развитието на туризма приема съществуването или въвеждане на лимити и ограничения върху дейностите, особено

когато тези дейности се упражняват в чувствителни райони или защитени територии или зони от НАТУРА 2000;

- Туристическите политики и дейности трябва да бъдат провеждани със зачитане на художественото, археологичното и културното наследство, което те да защитават и предават на бъдещите поколения.

- Особени грижи трябва да се полагат за запазване и подобряване състоянието на паметниците и музеите, както и на археологичните, историческите и архитектурните обекти, които да бъдат отворени за туристически посещения; да се поощрява публичния достъп до частна културна собственост и паметници, като се зачитат правата на техните собственици, както и до религиозни постройки без това да накърнява нормалните нужди от поклонение.

- Финансовите средства, събирани от посещения на културни обекти и паметници, трябва поне частично да се използват за поддръжката, опазването и развитието на това наследство.

- Туристическата дейност трябва да се планира по такъв начин, че да позволява на нематериалното културно наследство – традиционните културни продукти, занаяти и фолклор да оцелеят и да процъфтяват, вместо да води до техния упадък и уеднаквяване.

- Развитието на регионите е необходимо да отчита устойчивото развитие на туризма и опазването и възобновяването на туристическите ресурси, защитените територии и зони и материалното и нематериално културно наследство и да се извършва чрез активно участие на всички заинтересовани страни.

- Туристическите политики трябва да се прилагат по такъв начин, че да подпомагат повишаването на жизнения стандарт на населението в посещаваните региони и удовлетворяването на неговите нужди.

Добър пример в тази насока е община Ботевград,, чиято визия, заложена в Стратегията за устойчиво развитие на туризма в община Ботевград 2019-2025, гласи: *„Ботевград – значима и интригуваща дестинация на преживяванията, дестинация за туристи с мисия за отговорно пътуване и интегриране на общностите в общото европейско природно и културно-информационно пространство.“*

Стратегията концептуално отговаря и на основните етични принципи за развитие на туризма на равнище дестинация:

- **Устойчивост.** Развитието на туристическите дейности да съчетава в себе си дългосрочна икономическа ефективност с устойчиви практики, щадящи околната среда и социална съвместимост.

- **Демократичност.** При управлението на дестинацията да се използва обществения подход. Да се осигури висока степен на участие на местното население в процеса на управлението на дестинацията.

- **Прозрачност.** Принцип основан на необходимостта от търсенето на диалог, на широко обществено съгласие, за всяка промяна в областта на туризма.

- **Ангажираност и публично-частно партньорство.** Взаимно зачитане и подпомагане на всички участващи в туристическия процес обществени и частни организации чрез използването на подходящи

механизми за коопериране на усилията за утвърждаване на Ботевград, като туристическа дестинация.

- **Местна идентичност.** Планирането на туристическото развитие да бъде съобразено и обвързано с основните ценности на обществеността в дестинацията и с особеностите на развитието на туризма в региона.

Устойчиво развитие на туризма по примера на община Ботевград

Основните принципи на устойчивия и отговорен туризъм са залегнали още в целеполагането при разработване на Стратегията за устойчиво развитие на туризма в община Ботевград 2019-2025 (преминала през обществено обсъждане, гласувана на заседание на Консултативния съвет по въпросите свързани с туризма в община Ботевград, предстои да бъде гласувана и от Общински съвет Ботевград).

Основната цел на Стратегията *„устойчиво развитие на туризма в община Ботевград“* е възприета и одобрена от местната общественост, общинското ръководство и ангажираните външни експерти, а **стратегическите цели**, отговарящи на принципите за реалистичност, гъвкавост, съвместна и равнопоставена ангажираност на заинтересованите страни, са обособени по следния начин:

Стратегическа цел 1: Създаване на благоприятна среда за развитие на устойчив туризъм и инвестиране в развитието на социалния капитал на общината.

- *Специфична цел 1:* Подобряване на съществуващата техническа инфраструктура, създаване на съвременна екологосъобразна туристическа и поддържаща я инфраструктура.

- *Специфична цел 2:* Съвместна и равнопоставена ангажираност на заинтересованите страни в създаване на условия за пълноценно и качествено развитие на устойчив туризъм.

- *Специфична цел 3:* Икономически устойчиво управление на туризма в община Ботевград.

Стратегическа цел 2: Създаване и утвърждаване на иновативен регионален продукт.

- *Специфична цел 1:* Създаване, маркетиране и утвърждаване на иновативен туристически продуктов-микс, проявяващ специфичния потенциал на дестинация Ботевград.

- *Специфична цел 2:* Развитие на приоритетните видове туризъм за община Ботевград.

- *Специфична цел 3:* Създаване и управление на туристически бранд Ботевград.

Стратегическа цел 3: Балансирано развитие на туристическите зони в община Ботевград и равностойното им интегриране в европейското природно и културно-информационно пространство.

- *Специфична цел 1:* Туристическо микрорайониране с развитие на регионален туристически продукт

- *Специфична цел 2:* Включване в трансгранични мрежи за взаимодействие и сътрудничество, определящи стандарти за качество в различни тематични направления.

Обособени са **пет стратегически приоритета** с акценти върху местната идентичност, общностното развитие, респект върху природното и културно наследство, стремеж за балансирано развитие на туризма, а именно:

- **Създаване на туристически бранд Ботевград** – включващ предложение за създаване на уникална идентичност, основана на местните символи и дадености, включително внедряване на доброволна сертификация „запазена марка Ботевград”, разработена въз основа на принципите на отговорния маркетинг.

- **Развитие на туристическите зони в община Ботевград и създаване на регионален туристическия продукт**, като целта е провеждане на местна туристическа политика, съобразена с териториалните особености и спецификата на различните части от общината и осъществяване на ефективен маркетинг, който да направи туристическите зони на територията на общината разпознаваеми за потенциалните туристи и успешно да ги промотира, както на вътрешния, така и на международния пазар.

- **Подобряване на общата инфраструктура и достъпността на средата** – чрез създаване природосъобразна лека туристическа инфраструктура; обособяване и туристическа интерпретация на тематични туристически маршрути, свързани с ботевите четници, с акцент върху биоразнообразието, религията или историята на района.

- **Институционално развитие, координация и партньорство със заинтересованите страни**, съобразно принципите за устойчивост, демократичност, прозрачност, синергия между заинтересованите страни и местна идентичност.

• **Устойчиво развитие на специализирани видове туризъм на територията на община Ботевград** - като са изведени няколко приоритетни и няколко съпътстващи специализирани видове туризъм. Селският, приключенският и екстремният, спортният, планинският пешеходен и екотуризмът са дефинирани като приоритетни поради връзката на Ботевград с Балкана, съхранената природна среда, която посетителите оценяват най-високо в анкетните си проучвания, отличната спортна база и традициите в областта на спорта. Като съпътстващи за устойчивото туристическо развитие на община Ботевград се очертават културният и фестивалният туризъм, включващи, както традиционни, така и иновативни атракции и събития; ловният и риболовният туризъм; както и доброволческият туризъм, чиято цел е свързана именно с етичните принципи в туризма, общностното развитие и работата в мрежи.

Заклучение

В заключение могат да бъдат направени изводи за необходимостта от целенасочени и постоянни усилия от страна на Министерство на туризма и местните власти, в партньорство с останалите заинтересовани страни, за изграждане и утвърждаване на туристически бранд, свързан с етичните принципи в туризма. Акцентирането върху местните традиции и природни дадености, както и различен тип събития – традиционни и иновативни, които да открият и наложат идентичността на туристическа дестинация, е ключово за устойчивото развитие на туризма.

Практиката показва, че бъдещето развитие в българския туризъм трябва да е насочено основно към развитие на туристически атракции и предоставяне на допълнителни услуги с цел

диверсификация на туристическия продукт и превръщането на България в целогодишна висококачествена дестинация. Инвестициите в недвижими имоти не са част от туристическия сектор. Териториално устройственото планиране трябва да се извършва въз основа на екологична и на социално-икономическа оценка, извършвана при отчитане интересите и с участието на туристическия сектор. Трябва да се спре урбанизацията на ключови туристически ресурси като плажове и защитените територии, а увеличаването заетостта на туристическите обекти да бъде по-важна от увеличаването на техния брой и капацитет. За целта България се нуждае от специализирани държавни институции в областта на туризма и природното и културно наследство и устойчиво развиваща се тяхна квалифицирана администрация.

Успешното устойчиво туристическо развитие, както на местно, така и на национално ниво е свързано с прилагане на принципите заложи в Глобалния етичен кодекс в туризма; въвеждане на единни стандарти за обслужване на туристите, съобразно изискванията на отговорните туристически пътувания; категоризация и доброволна сертификация на туристическите обекти, следващи принципите на отговорния маркетинг; диверсификация на туристическия продукт и използване на възможности за създаване на интегриран регионален туристически продукт със съседни общини; съгласуване между заинтересованите страни и създаване на публично-частни партньорства. Добрият пример на Ботевград може да бъде приложен при планирането и развитието на туризма, както в местните туристически политики на други общини, така и на национално ниво от министерство на туризма.

ЛИТЕРАТУРА

Алексова, Д. 2013. Отговорният туризъм – механизъм за развитие на малките населени места. In: *Сборник с доклади от Десетата международна научна конференция „Съвременният модел на Европейският съюз и мястото на България в него”*. Раздел III: **Конкурентноспособност на българската икономика и позиция на България на световните пазари**, pp. 701-714. ISBN 978-954-9432-61-9 (CD)

Устойчив и отговорен туризъм. 2010. Добри практики от България и Франция, изд. Одисей ин, 172 р. ISBN 9789549220636

Харта за развитие на устойчив туризъм в България, 2013. // http://www.moew.government.bg/files/file/Press/_2013/Obstestven_savet/Harta_21May2013_intro.pdf

Проект на Стратегия за устойчиво развитие на община Ботевград 2019-2025. //

<http://botevgrad.bg/data/news/files/1536320049.pdf?%D0%B0=46>

Global Code for Ethics for Tourism. От: <http://ethics.unwto.org/en/content/global-code-ethics-tourism>

Tourism Towards 2030 / Global Overview - Advance edition presented at UNWTO 19th General Assembly - 10 October 2011, ISBN 978-92-844-1402-4 (Online)

The International Ecotourism Society (TIES) Overview. От: <http://www.ecotourism.org/ties-overview>

**БИЗНЕС ЕТИКАТА В УНИВЕРСИТЕТА И ИЗВЪН
НЕГО: ПОСТИЖЕНИЯ И ВЪЗМОЖНОСТИ ЗА
РАЗВИТИЕ НА ПУБЛИЧНИЯ МОРАЛЕН ДИСКУРС**

ДАНИЕЛА СОТИРОВА

Технически университет – София

dasotirova@yahoo.com

**BUSINESS ETHICS AT THE UNIVERSITY AND
OUTSIDE: ACHIEVEMENTS AND OPPORTUNITIES
FOR DEVELOPMENT OF PUBLIC MORAL DISCOURSE**

DANIELA SOTIROVA

Technical University - Sofia

Abstract

Business ethics as academic discipline and practice is examined in this paper. It is done on the basis of meta-analysis of new literature in the field, and reflection on experience in teaching business ethics. The main idea is that academic business ethics should offer culturally tailored approaches, and business ethics as applied ethics should be "housed" in the context - institutional, economic, and national. Some overlapping issues in the Bulgarian context are discussed. Particular approaches to ethics in this business context are considered. New issues, such as critical business ethics, and problematic claims that business ethics is not anymore part of moral philosophy and applied ethics are discussed, as well.

Keywords: business ethics, public moral discourse, critical business ethics, narrative pedagogy, ethical narrative.

Бизнес етиката в публичния дискурс: между сатанизиране и сакрализиране на бизнеса

Бизнес етиката е важен и добре развит клон на приложната етика, независимо от обществените нагласи и колебанията в реалната икономика. Въпреки че тя стана академичен предмет и се утвърди като изследователска и консултантска територия през последните три десетилетия, самият термин "бизнес етика" е нееднозначно дефиниран. Във времена, когато *махалото на социалното мислене* отчита снижаване (падане) на либерални и неолиберални идеи в теоретизиране за социалното и пазарното, преобладаващите тълкувания на „оксиморона“ за морала в бизнеса са твърде контрастни и „шарени“.

От една страна, се засилва негативно-циничното разбиране, че нямало място за етика в бизнеса. То е съзвучно с усещането за липса на справедливост и доминиращото почти повсеместно по света и у нас очакване „искаме морал от политическото лидерство“. На фона на изтъкване на „лошото на пазара“ и желанието за по-добро управление терминът бизнес етика се проблематизира, лишава се от смисли във възприемането.

Но от друга страна, самите бизнес организации, натрупали ценен опит за едно-две десетилетия у нас, са приели някакъв *морален минимум* - свои етични регулации, визии за отговорна продукция и продажба, писани или неписани правила на отношения с конкуренти, партньори и клиенти, етика на работното място, на управление на фирмата и правила в браншовите организации. Картината е пъстра - в една перспектива е жив образът за т.нар. „ранни предприемачи“ (мутрите), в друга - лицето на доминиращия бизнес си остава аморфно

и неразпознаваемо, а от трета страна, иновативните примери за успешно социално предприемачество са слабо известни. „Дал бизнес добро“, ако си послужи със заглавието на статия на Т. Вълчева, си остава в днешния публичен дискурс по-скоро пожелателно-иронично послание [Вълчева, 2014]. Подобно разминаване в оценките в диапазона между отрицание и „затваряне“ на бизнес етическото предимно в кодифицирани наръчници насочва вниманието ни към „качеството“ на публичния етически дискурс.

Бизнес етиката може да бъде представена и развивана като разказ (или серия от „често задавани въпроси“) за това как дадена общност комуникира с индивиди, групи и други организации, с които изгражда взаимоотношенията си. Всяка етична и ефективна комуникация е тясно свързана с идеята за диалог, информиране за себе си и търсене на разбиране. Ясно е, че винаги ще има видими и невидими прояви на неморалност в деловото поведение, както и във всички дейности и сфери – светът е реален, а не е идеален. Като цяло, за гражданство със занижени нива на обща образованост и култура нормативното и дължимото (светът на духовното) е труднодостъпен, отдалечен и често липсващ слой на рефлексия и саморефлексия. Разминаванията между действителни поведения и морални представи се долявя интуитивно-емоционално и медийно-осведомително, но се подминава. За неетични случаи не се съобщава и не се коментират, за да се минимизират, т.е. – те са извън публичността, освен ако не се превърнат с скандали в пресечни точки между бизнеса и политиката. *Както с „умните“ телефони гражданството се насърчава да снима нарушители по пътя,*

аналогично би следвало да е и с неприемливи практики в бизнеса. И то – не в американския или италианския, а в българския бизнес.

Дискурсно-комуникативната перспектива към бизнеса откроява образци, успехи и победи в конкурентната надпревара. Ако нечий етичен бизнес стане видим публичен пример за успех, то това допринася за общественото възприемане на бизнеса като добро дело. Когато големи бизнесмени и водещи мениджъри започнат да поздравяват дипломиращите се студенти в университетите вместо политиците, това би било знак и за статуса на бизнес етиката в обществото. Свеждането на бизнес успяването само до приходи и печалба е доминиращо, но всъщност е ограничено и невярно. Наскоро Дж. Безос, основател и изпълнителен директор на Амазон, споделя, че за него да е известен като най-богатият в света е по-маловажно, отколкото да е известен като отличен баща, предприемач – иноватор, добър гражданин на своя град, радетел за качествено ранно образование [Безос, 2018]. Скептицизмът към това мнение на един милиардер не би могъл да подкопае истинността на тезата, че *големите бизнесмени са пример с всички свои социални роли, видими за обществото.*

Склонността към „**черно-бяло виждане**“ е естествена за всекидневна употреба, но за академичното познание и морално-философската рефлексия тя е симплифициране на бизнеса, на възможността за хуманност и в тази човешка изява. Разбира се, крайно негативни тези, най-вече за търговията, има от древността до днес – от Конфуций до Левинас философи и други мислители гледат на отношения, свързани с продажба и печелене като на *вълчи свят*. След войната и тероризма именно бизнесът се възприема като третата

социална форма, която дава примери за овеществяване на човешкото. Да, има цинизъм и жестокост в бизнеса, но няма в спорта, политиката, университета или медицината няма, както и във всяка друга активност на конкуриращи се субекти? „Социологията е боен спорт”, се казва в заглавието на документалния филм за П. Бурдийо [1]. В този смисъл етическото отсъждане дължи известна милост към бизнеса, равностойното му възприемане, което означава благосклонност към бъдещето. Философите и хуманитаристите имат отговорност към публичния морален дискурс. Заклеймяването на хиперконсуматорското начало в социума като унищожител на алтруизма, грижата и достойнството понякога води до стигматизиране и приписване на безусловна „виновност“ на бизнеса за агресивност, арогантност и други пороци.

Критическата бизнес етика: нова изследователска перспектива

Публичната представа за бизнес у нас е „плоска“ (едностранчива), неотчитаща разнообразните равнища и форми на свързаност между бизнес и държава [2]. Едновременно с това в бизнеса днес настъпват глобални трансформации: живеем с свят, тотално свързан чрез информационни технологии и вървящ забързано към Индустрия 4 и към интернет на нещата. Процесите са противоречиви, структурите и субектите нехомогенни - стартъпите са съставка на българския бизнес, заедно със сергиите и лавките. Това пъстро социално лице в често абсурдистката си маска трябва да бъде „видяно” и обяснено в бизнес етиката. Фокусът би трябвало да е предприемаческото и иновативното лице, личностните черти на започващите бизнес, както и онзи „лайфстайл“, който хората от

бизнеса проектират в обществото медийно, тиражирайки „примери за подражание“ и съзнавайки утежнената си морална отговорност от това.

Философската бизнес етика традиционно е залагала на хронологическия хрестоматиен подход. Такъв вариант е излезлият на английски в Германия „Наръчник на философските основи на бизнес етиката“. В респектиращия трактат-компендиум от 1500 стр. са представени въпроси на бизнес етиката от Аристотел до Хабермас, от будизма до социалната етика на християнството, модерния ислям и възприятията на бизнеса в него. Авторът Кр. Лютге, професор по бизнес етика, е застъпник на контрактуалисткия подход, на *"етика на реда"*. Тази разновидност на етика на договарянето изтъква институционалните и организационни рамки на икономиката. В „Етика на реда или морален излишък“ Лютге представя подобна в значителна степен **европейска и германска перспектива** към бизнес етиката [Luetge, 2015].

Наблюдаваният през последното десетилетие отлив от индивидуалистичните либерални ценности води до негативизъм и дори до странно сатанизиране на бизнеса, както и до недооценяване на важността на личния морален избор. Това от своя страна е предпоставка да нарастват многообразието и недоразуменията, които така или иначе съществуват при употреба на самите думи бизнес и бизнес етика в национални и езикови контексти, различни от англосаксонския [3]. Подобна плурализация в социалното възприемане има своите положителни страни за самата бизнес етика. Според Г. Ендерле, изследовател на процесите в международната бизнес етика, последната „...престава да е възприемана от

икономистите и от хората на бизнеса като *склад от полуфабрикати с готови понятия, а се превръща в инструментариум за подобряване на моралното качество на решенията в бизнеса на всички негови равнища*“ [Enderle, 2000: 263-289].

В този идеен контекст бизнес етиката започва да се мисли и като **критическа бизнес етика**. Приложно-етическото изследване на бизнеса като критическо мислене е нова изследователска територия. В една от последните публикации П. Сийл [Seele, 2018: 647–656] обсъжда прехода, който бизнес етиката претърпява: от философска поддисциплина и вид приложна етика към днешния си различен проблематичен статус. Според него бизнес етиката в момента се модифицира в добре утвърдила се *област на мениджмънта и управленското знание*. В нея навлизат все повече изследователи на конкретни бизнеси – експерти, изпълнителни директори, финансисти, иноватори, предприемачи и др. специалисти, които нямат "философски произход и подготовка".

Подобна промяна на фокуса в съвременното бизнес етично знание създава **различна концептуална рамка и визия** за развитие на дисциплината. Тук се предлага предефиниране на бизнес етиката като приложна етика, етика, морална философия и философия. Алтернативата е в новата възможност да се възприеме *критическото мислене* като обща територия (назоваване, представа и понятие) за изследване на бизнес етични и неетични решения и поведение в дейностите, наричани бизнес, които да са извън академичните граници на философията и други утвърдени академични области. В такъв случай, според П. Сийл, бизнес етиката като критическо мислене по конкретен проблематичен казус *не би следвало да се приема като*

част от публикации по бизнес етика, «с изключение на обсъждането на етиката в бизнес етиката на казуса» [Seele, 2018: 647], а тя би трябвало да бъде разглежана в рамките на инструментални проучвания за комплицирани и деликатни случаи в дадена дисциплина. Така бизнес етиката става аспект на общия мениджмънт и стратегическия мениджмънт, етиката на счетоводителя е част от счетоводството, инженерната етика – част от техническите науки и инженерното дело и т.н.

Наистина критическото мислене е белег за зрялост на всяка практическа и теоретична област. Но отделената в тази позиция «изключителност на обсъждането на моралните аспекти в бизнеса» си остава неотнимаема територия на философската и приложно-етическата експертиза. Ако етиците се оттеглят и не откликват адекватно - качествено и гъвкаво - на динамично променяща се тематика в бизнеса, то това, уви, не би било за първи път, когато философите изоставят нова ситуация, фокус от интерсидциплинни въпроси или обществена потребност. Някакъв специфичен кабинетен нарцисизъм и нежелание да се вгледаме в реалността може да ни попречи за поемем интелектуалната задача-предизвикателство. А това вече се е случвало през последните десетилетия с области на приложната етика като *медицинска етика, биоетика, журналистическа етика, медийна етика, в които етиците и хуманитаристите* не остават равностойни участници в дебата, доминиран все повече от лекари, прависти, журналисти и др. експерти. Разбира се, от камбанарията на философския взор се вижда, че този *обективен процес на отпадане на приложно-етическото* е

аналогичен на отделянето на всяка наука от „царицата на познанието“. Това универсално оправдание няма да се разглежда тук.

Бизнес етиката, както и всяко приложно етическо обсъждане, започва, когато даден случай и нечие поведение не отговарят на определени принципи или ценности. В приложната етика са натрупани достатъчно изследвания и са предложени цялостни модели за вземане на етически решения, в т.ч. – и от българските етици [Христова, 2014]. Разсъждението за казуси и морални алтернативи специално в бизнеса трябва да отчита цялата многоплановост на икономическите и организационни проблеми и разнопосочното им отражение върху други хора и групи [Stark, 1993:38–48]. Организационните действия и мениджърските решения се оформят **в рамките на ограничена рационалност**, при недостатъчна информация и често по метода опитвам и „хвърлям в кошчето за боклук“ [Cohen et.al., 1972:1–25]. Историята на *взети в миналото* етични решения, както и *проспективната визия* от гледна точка на очакваните последици на действието стават също компонент от сегашното етическо решение. Такава свръхкомплексна реалност от опит и морално деяние не се поддава еднозначно само на една концептуализация.

Успоредно с критическата бизнес етика, има тенденция на приоритизиране на **институционалната** бизнес етика. Тя се изразява в засилване на *легализма* (уподобяване и сближаване на етическата и законовата регулация) и се проявява в отъждествяване на бизнес етиката с т.нар. *«комплайънс етика»* (формулиране и спазване на регулативни правни норми, държавни и международни). Правната експертиза агресивно „завладява“ тази нова територия за дейност на бизнес организациите, чувствайки се „в свои води“ [Недева, 2014:3-9].

Ще се превърне ли бизнес етиката във *вид правно-административна регулация* и към какво това би довело – ето още един въпрос, към който философите етици са причастни.

Друга посока, по която бизнес етиката се модифицира и „свива“, е очертана в периметъра от две линии: от една страна, бизнес етиката започва да е търсена и интересна *предимно като етикет, протокол и външни правила* за делово поведение. От друга страна, тя се възприема само на макроравнище като разновидност на *пазарна идеология* [Klikauer, 2017:81-100]. В тази си функция бизнес етиката е силно зависима от публичната мощ или на либерални и неолиберални ценности (без винаги да се вниква в разликите между тях), или на социалистическото начало (минало). Така се стига до една обезцветена картина от примери и проблеми на бизнеса и до резервирано възприемане на бизнес етиката.

На подобен фон от разнородни тенденции все по-неизбежна е **селекцията на теми и подходи**, които да изграждат културно-специфична, един вид „персонализирана“ бизнес етика. Така - философски и ефикасно - бихме могли да разберем спецификата на реалната бизнес среда в България, на Балканите и където и да е по-далече от нас. Каква точно нормативна морална философия да е водеща? Как да конструираме и подреждаме в приоритети дейностите, наричани «бизнес» - *удоволствие, игра, трансформираща иновация, комуникация, кариерно израстване, реализиране на собствен интерес, приход, полезност*? Няма как да не присъства философска интерпретация и преценка при тези питання. Предпочетеният път на аргументиране може да е утилитаристки, универсалистки, комплексен (синергетичен) и в други варианти. Но в опита на академичното

преподаване се достига до изтъкване на доводи – сентенции с общовалидни приложения. Такава е например мисълта на Цветан Тодоров, че *„средството не трябва да е по силно от целта“* [Тодоров, 2017].

Бизнес етиката като дискурсна етика: нереализираните възможности

Известно е, че обосновката на публичния дискурс принадлежи на Ю. Хабермас, описал противоречивото институционализиране на публичността в правовата държава [Хабермас, 1995: 150-199]. В контекста на разглежданата тук тема основна е тезата, че публичността е принцип на посредничеството. Валидността на всяка норма не може да се самооправдае в съзнанието на отделния индивид, тя е оправдана междусубектно в аргументацията – процесуално и комуникативно. *Претенцията за правомерност* зависи от взаимното разбиране, постигнато чрез аргументи от участниците в диалога. Публичният морален дискурс е **„концептуален инструмент“** в академичната бизнес етика благодарение на състоялите се дискусии между големи философски мислители на 20-ти век, в това число - сред българската философска публика. За П. Рикьор етиката се занимава с общата цел на живота на деянието, а моралните норми се схващат като универсални в рамките на поведение, които има обществено значение [Ricoeur, 1992]. В приложната етика философските дебати между Хабермас и Рикьор обясняват *различия в бизнес етините подходи* (психологически, културологичен, прагматичен, универсалистки), както и в равнищата на етичност на индивиди и на организации. Хабермас различава етически дискурс, който за разлика от моралния дискурс, се съсредоточава върху въпроса за добър живот, насочен е

към някаква специфична „етика на най-доброто работно място“, кодифицирана в правила [Habermas, 1984]. Актуален пример за конструирането на бизнес етиката като дискурсна етика е понятието за **хипернорми** [Scherer, 2015: 489-516]. В организационно-управленски контекст за реализиране на „модела етически дискурс“ са съществени няколко условия:

- наличие *минимум разнообразие на гледни точки* по дадена проблематична ситуация (въпрос);
- *включване и ангажиране на участниците* в обсъждане и възприемане на определено решение с изказ и аргументиране на позиция към него;
- осъзнаване на *отговорността от всеки да продължи да бъде част от търсенето на практическа промяна* за „излаз“ от проблемната ситуация.

Дискурсната етика предлага регулативен принцип, който дава възможност за фокусиране върху умението да се развива *комуникативна логика (аргументация) успоредно или вместо логика по линията на давам – взимам, разход – приход, ти на мене – аз на тебе*. Дискурсната етика *натоварва индивидите* с висока морална и социална, персонална и общностна отговорност в **етически анализ, диалогичното обсъждане, избор на решение и реално морално действие**. Участниците са ангажирани, те би трябвало да продължават да питат, търсят и намират отговори; нямат правото на неучастие и безучастие, но имат възможността и отговорността да са перманентно включени в „изнамиране“ на положителен изход от проблема.

Публичният дискурс оформя определена **социална етика**, за която се съди по „качеството“ на общуването чрез диалог в

общностите и организациите, „норамалността“ на ангажиране с позиция и действие. Например, съвсем опростено илюстрирано, ако някой защитава хигиената и екологичните ценности, то следва да се вписва в представи за чистота и да се ангажира с незамърсяване. В такава посока са нужни усилия за развитие на етически умения, които да са част от етическата грамотност и компетентност. Не е случайно, че **грамотността по комуникативна етика** се отделя като термин и самостоятелно тематично поле [Arnett ets, 2009:99-115]. Чрез публичния дискурс се насърчава общественото благо, но за да се разпростира той, трябва да има участници с минимум равнище на цивилизованост (в смисъла на усвоено гражданско поведение). Уместно е тук да си послужим със сентенцията на З. Фройд, че "...цивилизацията се е появила, когато един ядосан човек хвърлил остра дума вместо камък" (цитирано по Waisanen, 2014: 287-288).

Университетската бизнес етика: нови предизвикателства и посоки в преподаването

За краткото време на преподаване, консултиране и изследвания бизнес етиката претърпява промени, подвластни на различни „интелектуални моди“. Тук ще отделя теми и фактори, станали ключови след световната финансова криза от 2008-09-та г. и у нас. Нека започна с позоваване на **последна формулировка на целите на университетската бизнес етиката като международен стандарт**. Такива са постигането на етично разбиране, способности за разсъждения, знания и умения за управление на себе си и на другите, развити като етични компетентности [Carson, 2012: 185-210]. Но за да бъде „добра и ефективна“, дисциплината бизнес етика би следвало да е адекватна на възприемане в национален контекст. Това е важно и в

перспективата на *хармонизиране на връзката «университет – бизнес»*. Често тя се къса чрез взаимни претенции, основани на непознаване, лоша комуникация, както и на доза непочтена институционална конкуренция [4].

В преподаването остава незаобиколим въпросът “що е бизнес“? Дефинирането на последния като социална практика с легитимни стандарти за качество на дейностите и резултатите тръгва от Аристотел и преминава през А. Макинтайър, Х. Арент и Р. Соломон, ако се позовем на етици, занимаващи се с дейността, труда и размяната, дори без да са назовани „бизнес“. За да се твърди, че бизнесът е практика в обществото, не е достатъчно да има хора, които «имат бизнес». Целите на бизнеса са и в "правене на печалба", но и в "правенето на блага", например – поддържане на смислена работа, произвеждане на качествени продукти. Убедителността на това разбиране се подкопава от доведена до крайност *ограничена перспектива за разумния индивид – егоист, субект на пазара*. Тя е преобладавала през последните десетилетия в университетите по света и тиражира занижен «висок стандарт» за мениджър и преуспяващ човек.

Една от прилаганите в бизнес етиката през последното десетилетие теория е за т.нар. **подход на способностите (възможностите)**, развивана от А. Сен и М. Нусбаум. Те предлагат *модел на макро-бизнес етика*, основана на етиката на добродетелите на Аристотел [Sen, 2004:30–53]. За целите на академичното преподаване е методически полезна идеята за *двамата подхода – инженерен и етически към бизнеса*. Ако за инженерния подход целите за зададени от други и поведението на участниците е оценявано

еднозначно чрез постигане на ефективност, то при етическия подход проблемът за мотивацията и осмислеността, за преценка на постиженията и таланта са важни. Тук възниква възможност за насърчаване на по-добрите (способните) и на социално желаното. **Етическият подход легитимира дългосрочните цели на бизнеса** и в тази рамка става възможно извънличностно сравняване на човешки капацитет (потенциал). Така в бизнеса «има пространство» за оценки и поведения, съизмервани с доброта и свобода. Схематично сравнението е изразимо в таблица за различната рационалност (философия) в двата подхода, според терминологията на А. Сен [Sen, 1991]:

Рационалността на инженерния и етическия подход

Инженерен подход	Етически подход
Сведен е до вътрешна съгласуваност на избора	Включва и други мотивации
Максимизира личния интерес	Легитимира разсъжденията за цели и ценности
Механистично или биологично разбиране на икономическата система	Възможно е извънличностно сравнение на човешките способности (потенциал, талант)
Междудличностното сравняване на полезностите е невъзможно. <i>Добротата</i> е ефективност, “логистика на системата”.	<i>Добротата</i> е критерий за измерение на бизнеса (чрез вътрешно и външно сравняване) и тук има <i>пространство</i> за <i>свободата</i> .

Ново ефективно средство предлага наративната педагогика, често пренебрегвана в университета. Стойностни романи за бизнес и предприемачи, свързани с икономическия и технологичния контекст на 21-ви век, могат да превърнат студенти по икономика и инженерни специалности в по-добри бизнесмени. Аргументи от типа, че днешните студенти не четат книги са само допълнителен подсилващ довод за си служим с художествената литературата. **Наративната педагогика** „култивира по-добри бизнесмени“ [Michaelson, 2016:588-606]. В работата на Р. Фрийман, Л. Дънхам, Г. Фейърчайлд и В. Пармар е обобщен опитът им от този различен фокус в преподаването на бизнес етика при използване на изкуствата, особено – на литература и театър.

Като се основават на специфични методи на учене и на подбрани текстове, преподаващите могат по-ясно да разкрият **връзката между бизнес и сътворяване** [5]. Така бизнесът се възприема като «висша» човешка дейност, занимаваща се със *създаване на смисъл* [Freeman, 2015:519–526]. Всъщност, това търсене и поддържане на смисъл е и опора за непрекъснати иновации в академичната бизнес етика.

БЕЛЕЖКИ

[1] Има се предвид документалният филм за Пиер Бурдийо „*La sociologie est un sport de combat*“ (2001). Вж.: <https://www.imdb.com/title/tt0271793/>. [Посетен 29.10.2018].

[2] «Социалната картина» за българския бизнес е размита и с неясни очертания - под 5% от предприятията, създадени през 2010 г., са продължили да бъдат активни пет години по-късно. Най-много фирми се създават в търговията, но там са и най-много "умрели" фирми. Според данни за демографията на предприятията от края на 2015 г.

най-устойчиви са компаниите с повече от 10 заети и в сектори, които изискват по-дълъг хоризонт на планиране: енергетика - 10.5%, финанси и застраховане - 7.9%. Близко половината (44.9%) от дружествата са без нито един нает. В групата с над 10 наети са само 8% от предприятията, но пък в тях работят 69.5% от заетите. (http://www.dnevnik.bg/biznes/2017/07/31/3016323_pod_5_ot_firmit_e_usp_iavat_da_prosushtestvuvat_pet). [Accessed 20.10.2018].

[3] Например, в известната поговорка *"Бизнесът на бизнеса е бизнес"*, "бизнес" означава "задачата или задачите", "икономическата организация" и "печалбата", така че фразата гласи "задачата на бизнес организацията е да печели". Максимално широка е употребата в словосъчетания като "бизнес цикли", където "бизнесът" е почти еквивалентен на "икономиката". Така "бизнес етиката" става сравнима с "икономическа етика", с немската "Wirtschaftsethik" или с испанската "Ética Económica". Терминът "корпоративна етика", който преди десетилетия беше по-рядко употребяван и предимно за американския голям бизнес на корпорациите, днес става все по-често използван и еднозначно се отнася до етиката на организацията.

[4] Тук имам предвид тиражирани недоволства от неадекватна подготовка и недоученост на завършващи висше образование, често преувеличавани заради създаване на бизнес академии, предприемачески университети, сертификационни центрове, в които персоналът е от дипломирани или преподаващи в момента в държавни университети.

[5] В курсове като *Бизнес етика чрез изкуство* студентите се насърчават от наративните методи – те разбират споделянето в разказаните истории и така придобиват представа за ежедневието и мисленето на бизнесмените извън текущите медийни образи. Трайна «етическа ефективност» от учене на бизнес и на етика в него е постижима чрез разкази за дилеми и съдби. Това се съчетава и с биографичните подходи - проучване на персоналното израстване, успехи и фалити като източник, съдържание и индивидуализиран подход в обучението. Обръщането към творческите изкуства създава подобен по-различен подход към бизнес етиката, свързан и с дискурсната, и с прагматичната философска традиция. Собственият ми опит на преподаване на дисциплината в НАТФИЗ е поучителен с използване на някои класически текстове като «Венецианският

търговец» на Шекспир или обсъждане на текущи театрални спектакли («Шведска защита» в театър «София», например).

ЛИТЕРАТУРА

Arnett R. , J. Hareden Fritz, L. Bell 2009. *Communication Ethics Literacy*. California: SAGE Publications Inc. pp. 99–115.

Безос Д. 2018. *Богатството не е мярка за успех*. Интервю на Цв. Кръстев. <https://www.bloombergtv.bg/novini/2018-09-25/dzhef-bezos-bogatstvoto-ne-e-myarka-za-uspeh>. [Посетен 29.09.2018].

Вълчева Т. 2014. Дал бизнес добро. В: *Капитал*. https://www.capital.bg/light/tema/2014/11/21/2423395_dal_biznes_dobro/ [Посетен 29.10.2018].

Carson, S. (2012) A Framework for Business Ethics Education. *Journal of Business Ethics Education*. Volume 10: pp. 185-210.

Cohen M., J. March, P. Olsen 1972. A garbage can model of organizational choice. In: *Administrative Science Quarterly*, 17, pp. 1–25.

Enderle G. 2000) Business ethics in the intercultural and global context: a conceptual framework. In: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 1(3), 263-289. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-347281>. Accessed 29.09.2018.

Freeman E., L. Dunham, G. Fairchild, and B. Parmar 2015. Leveraging the Creative Arts in Business Ethics Teaching. *Journal of Business Ethics*. October, Vol. 131, 3, pp 519–526.

Habermas J. 1984) *The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.

Klikauer T. 2017. Business Ethics as Ideology? *Critique. Journal of Socialist Theory*. Vol. 45, 2017, Issue 1-2, pp.81-100.

Luetge C. 2015. *Order Ethics or Moral Surplus: What Holds a Society Together?* Lanham, MD, Lexington Books.

Michaelson C.(2016. A Novel Approach to Business Ethics Education: Exploring How to Live and Work in the 21st Century. *Academy of Management Learning and Education*. September, Vol. 15:3, pp. 588-606.

Недева Р. 2014. Зараждането на една нова правна област? *Общество и право*, 2014, кн. 7, сс.3-9.

Ricoeur P. 1992. *Oneself as Another*. Transl. by K.Blamey. London: UOC Press.

Seele P. 2018) What Makes a Business Ethicist? A Reflection on the Transition from Applied Philosophy to Critical Thinking. In: *Journal of Business Ethics*. July 2018, Volume 150, Issue 3, pp. 647–656).

Scherer A. 2015. Can Hypernorms Be Justified? Insights From A Discourse–Ethical Perspective. *Business Ethics Quarterly*. Volume 25, Issue 4, October 2015, pp. 489-516.

Sen A. 1991. *On Ethics and Economics*. Blackwell publishing.

Sen A. 2004. Capability and well-being. In Nussbaum, M., Sen, A.*The Quality of Life*, New York: Routledge, pp.30–53.

Stark A. 1993) What’s the matter with business ethics? In: *Harvard Business Review*, May-June, pp. 38–48.

Тодоров Ц. 2017. *Образованието, а не технологиите или революциите ще ни спасят.*

08.02.2017.http://m.standartnews.com/kultura-literatura/tsvetan_todorov_obrazovaniето_a_ne_tehnologiite_ili_revolyutsii_te_shte_ni_spasyat-349075.html. [Access 20.01.2018].

Хабермас Ю. 1995. *Структурни изменения на публичността*. София, УИ „Св. Кл. Охридски“.

Христова С. 2014. *Биоетичните решения*. София, Издателство Авангард Прима.

Waisanen D. 2014. Toward Robust Public Engagement: The Value of Deliberative Discourse for Civil Communication. *Rhetoric and Public Affairs*. Vol. 17, No. 2 (Summer 2014), pp. 287-288.