

ПРОЛЕГОМЕНИ КЪМ ЕДНА БЪДЕЩА МЕТОДОЛОГИЯ НА ПРАВОТО И КЪМ ЕДНА ДЕСАКРАЛИЗИРАЩА ТЕОРИЯ НА ПРАВОТО

Виктор Иванов*

Очевидно е, че темата която заявявам е парафраза на един от значителните трудове на Имануел Кант (Кант, 1988), който е оказал революционизиращо влияние при формирането на модерната наука. Позволявам си да поема по пътя на Кантовата критическа мисъл с убеждението, че споделеното от Кант, още в предговора към първото издание на "Критика на чистия разум" [1], в не малка степен продължава да е валидно и днес.

Терминологично избистряне и обща идея за Методология на правото

Ако се опитам първо терминологично и понятийно да избистря проблемното поле, върху което съм концентрирал изследователския си интерес, то трябва да уточня, че в съвременната правна литература се използват няколко терминологични изрази, съотнесени към сферата на методологичните и метатеоретичните юридически изследвания. Преди няколко десетилетия се използваше изразът "Методология на правото", респективно "правна методология", а в последно време Георги Бойчев положи неимоверни усилия да наложи терминологичният израз "Методология на юриспруденцията", смятайки че названието "Методология на правото" е неprecизно [2]. Естествено тази критика на Бойчев към названието на посоченото методологично направление в развитието на правните науки има смисъл само ако се пренебрегне обстоятелството, че "Методология на правото" е само съкратена версия на изрази "Методология на правните науки" и че лансираният от него терминологичен израз също страда от определени слабости – понятието "юриспруденция" е използвано от цели поколения юристи в съществено различен смисъл от смисъла, който визира в него Г. Бойчев [3].

За мен е аксиоматично ясно, че не може методологията, на която и да било конкретна наука, да се изгражда на някакъв отчужден от останалите науки "парцел", а нейното пораждане и развитие трябва да бъде производно от, първо, общото развитие на науките, което поражда и се възплъщава концентрирано и синтезирано в логическите структури и подходи на методологията на науките (в нейната научна всеобщност), и второ, от конкретните достижения и натрупвания в специалната научна област, в която се формира

* Виктор Иванов, асистент, катедра "Публичноправни науки", Университет за национално и световно стопанство, email: viktor2012012@abv.bg

и експлоатира конкретната методология на конкретна наука. Следователно и Методологията на правото не може да се роди на голо поле, нито само на основата на развитието на правните науки и обобщавайки достиженията на правните изследвания, а трябва да е рожба и най-висш логически синтез на процесите на преливане и взаимодействие на правни знания със знанията, формиращи се във всички останали и обществени, и естествени науки. Всяко едно значимо откритие, всяка една нова революционна и значима за определена област на науката теория, неизбежно оказва влияние за развитието и преформулирането и на целокупното човешко познание. Примерите са много и неоспорими. Достатъчно е да се сетим за влиянието на марксизма, на дарвинизма, на фройдизма, на теориите на Айнщайн и Попър, за да приемем това твърдение за аксиома на научното и общокултурно развитие. Затова следващите редове ще посветя на връзката между Методологията на правото и общата методология на науките, и на онази културна среда, на онова културно развитие, което благоприятства появата на съвременните науки и по-специално на тяхното логико-методологическо ядро.

Методологията на науката и Методологията на правото – диалектиката на общо и специално

Дали правото е занаят или наука? Юристите избягват да си поставят този въпрос. Разбира се, за "практикуващите" юристи (съдии, адвокати, прокурори, нотариуси и т. н.) правото е преди всичко занаят и то доходоносен за не малка част от тях. За преподавателите по правни науки то също е преди всичко занаят, на който е необходимо да обучат новите поколения и дори, когато юристите-учени смятат, че създават наука, най-често техните изследвания преследват прагматични цели, които обслужват "занаята". Естествено, може да се говори за науката в тесен ("същински") смисъл и в широк смисъл. В широк смисъл наука е всяко оформено и преподавано знание. В този смисъл наука е и медицината, и теологията. В по-тесен смисъл теологията отпада от същинския кръг на науките, защото не се базира на експериментално проверяеми знания и защото нейните твърдения не са фалшифицируеми [4], а аксиоматично-догматични. В още по-тесен смисъл за наука се мислят само завършени теоретични конструкти с относително непротиворечива понятийна система, разкриваща скрити и трайни закономерности. В това разбиране за наука трудно ще се вместят както правото, така и медицината. От позицията на това разбиране за същинска наука и правото, и медицината са предимно занаяти, чиито теории са недостатъчно абстрактни, за да изведат точно определени закономерности и да разкрият скритата същност на явленията. Всъщност и медиците, и юристите често действат на принципа на пробата и грешката. В медицината последиците от

този тип терапия се констатира от патоанатома, а в правото – от прокуратурата и от затворническата администрация.

Въпросът е може ли правото като наука да стигне съвършенството на образцовите науки с прецизно формулиран понятиен апарат и с ясно формулирани основни закони (закономерности), каквито са физиката, химията, а в по-ново време и генетиката, а сред обществените науки – политикономията и социологията. Очевиден е парадоксът, че юристите, които цял живот се занимават със закони не знаят (а повечето не се и питат за) законите (закономерностите) на самото правно явление, на неговото възникване, развитие и на трансформациите, които то търпи в условията на съвременните процеси на глобализация и на формиране на Капитализъм 4.0. Смятам, че оформянето на правните науки в същинска наука по модела на горецитираните "образцови" науки може да се осъществи само под налягането на такава правна методология, която пряко изхожда от постигнатото в общата методология на науката. Казано с други думи откритията и теориите на Маркс, Фройд, Айнщайн, Гьодел и т.н. трябва да се мислят не като нещо, което няма нищо общо с правото, а като теории, които преосмислени и преработени, доведени до техния логически "скелет", може и трябва да се включат в правните изследвания като методологически модел и като научен светоглед, водещ до революционно обновление на правната теория. Създаването на правна методология независимо от методологията на науката може да доведе само до примитивен, занаячийски модел на правна теория, а не до същински научни резултати, които да легитимират правната наука, включвайки я в най-тясното и стриктно разбиране за наука. Днес сред юристите господства разбирането, че водещи правни учения, които исторически са се наложили, могат да играят пряко ролята на правна методология. Например нормативистична методология или методология от позициите на правния институционализъм и т. н. Но да се свежда правната методология до едно учение в крайна сметка означава да се лишим от методология. Същинската методология има за цел, като формира и изследва критически различните научни методи, и намирайки пресечните им точки, да подпомогне коректното формиране на научни теории, които да отговарят на съвременния идеал за наука и чрез които реално да обновяваме и очовечаваме света, в който живеем, и самия човек. Самите правни учения се нуждаят от критично изследване и от преодоляването на неизбежните илюзии, които се наслаждат в една сфера, която е обременена от механизмите на властови въздействия. Само, когато изграждането на правна методология е неизбежно продължение от общия прогрес на науката и нейното логико-методологическо ядро, само тогава в правните изследвания ще навлизат и ще станат трайна практика онези методи на научен анализ и синтез, които водят до дефетишизиране (десакрализиране, разомагьосване) на обективните илюзии на овсекидневното съз-

нение, които проникват и се наслагват в правните изследвания и теории. В този смисъл специалната правна методология трябва да е конкретизирана версия, специфично превъплъщение на общата методология на науката в света на правознанието.

Една аналогия: ако си представим Методологията на науките като субект на управление на целокупното научно знание, а казано метафорично, като "централната власт", то тогава правната методология като субект на управление на правознанието ще се яви като "местната власт", като "местен феодал". Очевидно е, че местният субект на управление е йерархично зависим от централния. Учудващо е как тогава "местните феодали" не желаят да приемат (или подценяват) решаващата роля на общата научна методология върху изграждането и формирането на юридическата методология.

Съвременната наука и нейното методологическо ядро като продукт на културната парадигма на Новото време (КПНВ). Извеждане на основния закон на КПНВ

Както е известно съвременната науката е специфичен културен феномен, който се е породил, развил и наложил, оттласквайки се и разграничавайки се от други културни явления. Културното явление, което в продължение на хилядолетия, поради своята синтетичност, е държало в прегръдките си науката (понякога любвеобилно, а понякога в задушаваша прегръдка), несъмнено е религията. Именно от религията се е отчуждила и оттласнала съвременната наука през последните няколко века. Този развод с религията води до нейното еманципиране, а в последствие и до претенциите ѝ за доминираща позиция в общия културен поток.

В различните исторически науки този процес на отделянето на науката от религиозния контекст на предишното ѝ развитие и на нейното все по-интензивно развитие е задълбочено проучен. Моята цел е чрез лека корекция на гледната точка да предложи една по-различна, а надявам се и оригинална интерпретация на процеса, така че осъзнавайки в пълна степен факта, че науката е културен феномен да изведем основната посока на нейното развитие и основната ѝ закономерност в това развитие като следствие от дълбоки общокултурни трансформации [5].

Безспорно е доказано, че в Средновековието господства религиозния мироглед. Безспорна е и ролята на определено икономическо развитие (по-специално раждането на манифактурата) и на географските открития в епохата на Колумб и Магелан за прехода от феодална към буржоазна организация на обществото. На основата на историческите изследвания, които описват критично и задълбочено тази трансформация на обществата, предимно в европейския им ареал, Маркс и Енгелс формираха учението за общественото-

икономическата формация. Но с развитието на науката за културата през XX век редица културолози [6] изследваха отново тези трансформации с инструментариума на културологията [7] и това помогна да се формулира успоредно понятие на понятието обществено-икономическа формация, което обаче да акцентира не върху икономическите преходи и икономическия строй на дадено общество, а върху съпътстващите го културни процеси. Това понятие е понятието културна парадигма [8].

Естествено целта на тази студия не би могла да бъде проследяването на културните парадигми, през които човечеството е преминало. Тук ще се спра само на културната парадигма, през която се родиха, изкристализираха и наложиха като световен феномен модерното право и правата на човека, модерният секуларизиран светоглед и модерната наука. Естествено, акцентът върху човешките права, разделението на властите и механизмите за възпроизводство на гражданското общество и неговата способност да удържа в разумни граници властовия потенциал на държавата, е характерен за епохата на Просвещението [9] и последвалите я революционни промени, довели до изграждането на модерния капиталистически свят. Следователно тук ни интересува един отрязък от приблизително четири века. Тези векове носят условното наименование "епоха на Новото време".

Кое е основното в културната парадигма на Новото време? Преди всичко трябва да подчертаем, че Новото време се роди и осъществи като действителна "критика" (бунтове, въстания, революции, войни) и като философско-идеологическа критика (във Франция – Русо, Волтер, Дидро и т.н., в Англия – Лок, Хюм, Рикардо, Смит, в Германия – Кант, Фихте, Шелинг, Хегел, Маркс и т.н.) на устоите и остатъците от феодализма, като един процес за разкрепостяване на човека, в който ироничният поглед на Маркс съзря парадоксална двойственост – много от хората се оказаха свободни не само от оковите на феодализма, но и от средствата за живот, благодарение на които прекарваха относително идилично своето съществуване. Следователно, фундаменталният процес на критика, на отказ от съществуващите феодални порядки, на отрицание на действителността, на търсене на идеите и идеалите на една нова действителност, на иронично и саркастично отношение към боговете и ценностите на стария свят, процес на изграждане на каноните и ценностите на буржоазната епоха, но същевременно и отиването отвъд тях, определям като културна парадигма на Новото време.

Пред нас стои въпросът, ако този процес е относително добре описан от историци и икономисти с оглед целите и задачите на историческите и икономическите научни изследвания, ако нещо повече – формулиран е фундаменталният закон за изграждането и развитието на капиталистическото общество (Законът за натрупване на капитала), то може ли да се формулира фундаменталния закон за изграждане и развитие на културната парадигма

на капиталистическото общество, която условно нарекох културна парадигма на Новото време. Логически допустим ли е такъв анализ на явленията, съпътстващи разгръщането на капиталистическото производство, при който да се разкрие обективно единство в процесите на развитие на науките и изкуствата (поезията и литературата, музиката, живописата и т.н.)? Достиженията на съвременната културология, опряна върху съвременни научни методи, родени в пределите на немската класическа философия и нейните разклонения, които бяха успешно апробирани в целокупното развитие на съвременното научно познание, ни кара да смятаме, че е логически оправдано и съевременно да изведем абстракция на такова високо ниво, при което в многообразието на явленията да разкрием обективното им единство – проява на вътрешната логика и хармония в разгръщането и развитието на културните явления и процеси.

Както стремежът към забогатяване и натрупване на богатства идва от древни времена, но едва с развитието на манифактурното производство и последващото раждане на модерната индустрия, се обособява основният за обществото Закон за капиталистическото натрупване, закон разкриващ основните движещи противоречия на обществото, постоянно действащия механизъм за разширено възпроизводство на капитала, така и стремежът към рационално осмисляне на действителността, на човешкото битие в заобикалящия човека свят е известен от древността, но едва в епохата на Новото време, едва с развитието на онази степен на отчуждение на човека от природата и от себеподобните, която обуслови раждането и разгръщането на механизмите на капиталистическото натрупване, рационалното мислене, критическото осмисляне на действителността, израсна до основен закон на човешката култура.

До епохата на Новото време реалните сили на човека и човечеството да преобразува, да оформя света в свят за човека, природата – в очовечена природа, желана среда на човешкото развитие, бяха все още твърде крехки, твърде недостатъчни, за да е възможно да се изгради едно зряло, критическо отношение на хората към заобикалящата ги природа, себеподобните и себе си. Хората осмисляха света през призмите на десетки фетиши, в илюзорни заблуди, които им пречеха да видят истинското съотношение между фундаменталните за човека и човечеството отношения. Образно казано: хората мислеха света, поставени на колене пред неизвестностите в природата и обществото. Ограничените им ресурси за производство на света в човешки свят ги правеха чужди и несигурни в един свят на господстващи над човека природни и обществени стихии. С други думи: до епохата на Новото време имаме една култура на фетишизъм, на религиозно мислене, на неспособността критично и достоверно да се осмисля заобикалящата ни действителност. Но с развитието на едрото промишлено производство, а в последствие

и с появата на "мислещите" машини като продължение на човешкия разум, човекът "поизправи гръбнак", придоби ново самочувствие – отражение на промененото съотношение между силите на природата и нарастващите сили на човечеството, като това несъмнено се отрази върху неговото мислене – то стана по-конкретно, по-критично, по-способно да разкрива дълбинните причини за ставането на едни или други процеси. Човешкото мислене стана строго рационално и узря до своя ясен теоретичен вид. Раждането на множество завършени логически системи със строга йерархия на понятийния апарат отвори нови простори пред операционализирането на света.

Процесите на изграждане и развитие на човешката мисловност са относително добре проучени и анализирани в съвременната наука. Благодарение на редица антропологически изследвания и особено на изследванията на Клод Леви-Строс, основател на структуралната антропология, ние можем в синтезирана форма да проследим раждане-то на понятийното мислене от дивото мислене на далечните ни предци до съвременните колосални теоретични обобщения. В своите фундаментални изследвания "Дивата мисъл" (1962), "Структурална антропология" (1958) и модернизиранията версия "Структурална антропология 2" (1973), както и в редица други съчинения световно известният френски антрополог ни разкрива първичните нива на човешка мисловна дейност, свързани с тъй наречените семантични полета на осмисляне на действителността, от които семантични полета през хилядолетната история са изкристализирали сегашните ясни понятийни структури. Семантичните полета са се изграждали като форма на мислене с непосредствени сетивни образи, от които са произлезли митовете на древността. Развитието на рационалното мислене се състои в обособяването от семантичните полета, от образните схеми на мита, на понятия, с които можем да изразим точни, конкретни и същевременно отчуждени от заобикалящия ни свят идеи. Изхождайки от прочутата триада на Кант: "нещо в себе си", "нещо за себе си", "нещо за другите", можем да допуснем обоснованата хипотеза, че човешкото мислене също се е разгърнало през "мислене в себе си", в "мислене за себе си" и оттам в "мислене за другите", като естествено последният стадий от развитието на мисленето отрича, но и поглъща, обема в себе си предхождащите го стадии. Но едва "мисленето за другите" има ясно изразена езикова форма, с най-висш пласт – понятийното теоретично мислене, а предхождащите го стадии се свързват с човешката способност чрез паметта и въображението да изгражда образни системи на човешка мисловна дейност. Що се касае до тайната на "мисленето в себе си", тя бе разкрита в дейността на човека по преобразуване на околната среда, чрез която се гарантира неговото оцеляване или още по-точно казано: "мисленето в себе си" е самото разграничаване на човека, противопоставянето му спрямо заобикалящия го свят и очовечаването му чрез първичните оръдия на тру-

да. Така формулираната концепция за развитието на човешката мисловна дейност ни дава работна схема, чрез която можем да опишем вътрешните механизми на ставане на културните процеси в техния най-абстрактен вид и следователно да формулираме по-точно и по-ясно основния закон за културата на Новото време, законът, чрез който можем да осмислим многообразието на културните явления за определена епоха, обхващайки ги в обща културна парадигма.

Да обобщим: от древността, та чак до края на Средновековието, от дивака до най-мъдрият философ или религиозен водач, всички са потопени в културната парадигма на фетишизиращото съзнание, работещо с митове, с вградени обективни илюзии, за да отрази натрупаният от човека опит и още повече – недостатъчността на този опит за овладяване на природните и обществени процеси, за утвърждаване господството на човека над заобикалящия го свят.

Според Карл Ясперс, една от крупните фигури на немската философия в средата на двадесети век, основите на духовната култура на човечеството се полагат около 500 г. до н.е. Логично е да допуснем, че човешката цивилизация веднъж възникнала, поне що се отнася до Европейския ѝ и съпътстващите го ареали, е преминала през две мащабни културни парадигми, преди да навлезе в културната парадигма на Новото време. Първата културна парадигма на цивилизоващото се човечество тръгва от древногръцките полиси и залязва със залеза на Римската империя. Втората основополагаща културна парадигма на европейската цивилизация е културната парадигма на християнизирания Средновековие. С развитието на Новото време имаме рязко сменяне на културната парадигма, което е отражение от революционното развитие на производителните сили и съответните им производствени отношения в обществото, отражение на разгърналите се способности на човечеството да се издигне на ново качествено стъпало в овладяването на природните и обществените стихии. Така се появява дефетишизиращата култура на Новото време, изграждаща се на строго критично, рационално мислене, култура на "порасналия" човек, способен зряло да възприема и управлява заобикалящия го свят и себе си. Разбира се, смяната на културната парадигма е процес и тази смяна се осъществява за няколко века, което е един недълъг период с оглед историческото развитие на човешкия род. Но постепенното осъществяване на културните трансформации пречи да се осъзнае фундаменталният процес и той да бъде отабстрахиран от множеството второстепенни и третостепенни факти, както и от естественото за културния процес зигзагообразно развитие с възходи и връщане назад. Само качествената теоретична абстракция може да ни даде основната магистрала, по която се осъществява човешкият прогрес от дивото мислене и неговите остатъци в днешната култура към цивилизованото мислене и

способността на хората да преобразуват заобикалящия ги свят. Този процес се осъществява дори и в най-консервативните структури на обществото, каквито са религиите и религиозните институции, но особено ярко се изразява в развитието на науките, които най-непосредствено са свързани с осмислянето на процесите на преобразуване и производство на света в свят за човека.

Ако си позволим една аналогия, то както стоката е елементарната форма на общественото богатство, така и понятието е елементарната форма на зрялата мисловна дейност и както парите са всеобщ еквивалент на стоките, така и аксиоматичните умозаклучения играят ролята на свързващо звено в ансамбълът на човешките понятия и съждения. От своя страна развитието на процеса на паричното обръщение до процес на натрупване на капитала има своя аналог в процеса на ставане на човешкото мислене, като се проследи пътят, по който отделните умозаклучения в хоризонтално-вертикални синтези изграждат единни и вътрешно непротиворечиви научни теории. В границите на така формулираната аналогия става очевидно, че както Законът за натрупване на капитала е фундаментален за капиталистическото общество, защото разкрива процеса по неговото разширено възпроизводство, така и фундаменталния закон на културата, който му съответства, може да се формулира като Закон за разширено възпроизводство на теоретичното познание (Закон за разширено възпроизводство на критично-рационалните понятийни системи), разкриващ процесите по възпроизводство на научното знание, процеси, които по своята същност са анти-фетишизиращи, процеси на рационално и критично осмисляне на действителността. Именно в теориите всяко умозаклучение може да бъде подложено на критичен (диалектически) десакрализиращ анализ.

Разбира се, ако навлезем в дълбочина на току-що представената аналогия, с неизбежност възниква въпросът: как расте човешката мисловност, как тя се разширява и натрупва, как се стига до разширено възпроизводство на понятийните системи, оформящи се в хипотези и научни теории, или с други думи, коя е принадлежната стойност, водеща до разширено възпроизводство на критично-рационалните понятийни системи? Очевидно е, че отговорът на този въпрос в ни най-малка степен не би могъл да бъде определен като лесен, затова тук и сега ще се задоволя само с кратко хипотетично допускане. Смятам, че определени философи, още в древността, са осъзнали процеса на растеж на човешката мисловност (например Аристотел), но при Хюм и Кант, като че ли вече се оформя питането как е възможен този растеж. Много преди Маркс да отговори на въпроса за растежа на капитала е възникнал по-общият въпрос за растежа на човешката култура и в частност на човешката мисловност. Смятам, че питането, което поставя Кант в "Критика на чистия разум", как е възможно синтетично априорното

познание, както и някои въпроси, които поставят неговите следовници, и по-специално Хегел в "Науката логика", съдържат по скрит начин въпросът, който си поставяме тук: как е възможно разширеното възпроизводство на критично-рационалните понятийни системи и неизбежно свързаният с него въпрос: кое добавя "стойност" в човешкото мислене? Ако понятията са, условно казано, корпускулярната форма на семантичните полета, то те трябва да се раждат и израстват, когато семантичните полета са достатъчно "набъбнали" и с относително ясно очертани граници, при което взаимодействието между тях, образно казано, да води до късо съединение и с енергията на тези светкавици да се формира понятийното слово. Получава се своеобразна квантова теория на мисълта.

Без да навлизам в подробности, което е и практически невъзможно в настоящата студия, ще посоча някои от основните жалони в развитието на тази културна революция – смяната на културната парадигма, характерна за Средновековието, с културната парадигма на Новото време (КПНВ)

Основни жалони във формирането на КПНВ – от Бейкън и Декарт до Хегел и Маркс

Редица авторитетни мислители изхождат от разбирането, че във философските системи на Франсис Бейкън и Рене Декарт се полагат първите жалони на Новото време и неговата културна парадигма. Франсис Бейкън (1561-1626) е автентично чедо на своето време – време на дълбоко раздвоение между аристократичното и буржоазното, между разсъдъчното и чувственото, между краля и бунта на истината, последен философ на късния Ренесанс и "безспорно първият философ на Новото време". Според Искра Цонева "Раздвоеният Бейкън е истинският Бейкън". Възпитаникът на Тринити колидж в Кеймбридж и на юридическата школа Грейз-Ин (Лондон) не е можел да не израсне до носител на рицарско звание, а по-късно след множество титли и властнически позиции до лорд-канцлер на Англия (1618 г.). Като че ли един щастлив синхрон между духът на времето и личната съдба на Бейкън го води до онези помъдрявания и прозрения, породили неговия скептичен реализъм и презрението му към чистата разсъдъчност, която е лишена от плодотворното влияние на тайните на природата и на още по-тайнствените отношения между хората. Бейкън заявява: "Невъзможно е аксиоми, установени само чрез разсъждение, да имат някаква стойност за откриването на нови резултати, защото тънкостта на природата надминава далеч тънкостта на разсъждение-то". Интелектуалната смелост на Бейкън радикално се проявява в неговата борба с "четирите вида идоли, които тегнат над човешкия дух" (идолите на рода, идолите на пещерата, идолите на пазара и идолите на театъра.). Според Кънев "Всички те представляват своего вида предразсъдъци, дължащи се на

биологическата, социалната и културно-историческата обусловеност на начините, по които хората мислят и говорят за действителността (В традицията на немската класическа философия социо-културните предразсъдъци често се диагностицират като обективни илюзии, плод на историческа ограниченост и превърнати форми на човешко общение с природата и себеподобните). Тези форми на обусловеност на човешкото познание, имащи последното си основание в крайността на човешкото битие, обаче не издигат никакви непреодолими прегради пред разгадаването на тайните на независимия от човека свят." (Кънев, 2004, стр. 136).

Бейкън се противопоставя на една вече извратена, рационалистична традиция, възхождаща от Платон и Аристотел, и предавана от средновековните им адепти, достигнала до предверието на Новото време. Отвратен от слабостта на сетивата и ограничеността на разума той констатира: "Човешкият ум е като криво огледало, което отразява лъчите, идващи от нещата, и смесва своята собствена природа с природата на нещата, като я изкривява и разваля."

Наред с Франсис Бейкън, Рене Декарт (1596-1650) е възприеман като парадигмалният мислител, който работи в преломното време между две епохи – Ренесансът и Просвещението – време, в което се формира новата културна парадигма – културната парадигма на Новото време, която включва и нова научна и философска парадигма. Времето на Декарт е преломно време и с оглед динамиката в релацията "религия – наука". Описвайки интелектуалния контекст, в който се оформят идеите на Декарт, и по-специално влиянието на Ренесансовата философия и наука върху него, Кънев обръща внимание и на своеобразната агония, която е характерна за мислителите от този исторически период на Западно-европейската цивилизация, в раздвоеното им отношение към религиозно-теологичното. Оставайки школувани теолози и религиозни мислителите, те във вътрешна борба със себе си откриват и новите начала на секуларния мироглед, а някои от тях дори достигат до отрицание на религията и формиране на атеистични и скептични философски убеждения. Декарт е повлиян от две основополагащи магистрални тенденции в развитието на ренесансовата философия – тенденцията на неоплатонизма на Николай от Куза и на флорентинската школа в идеите на Томазо Кампанела и Джордано Бруно и скептическата тенденция с основен представител Мишел дьо Монтен [10]. По-силно е влиянието върху неговата философско-научна установка на скитническата тенденция. Кънев смята, че бурният устрем и неограничен полет на спекулативната мисъл и въображението в творчеството на водещи ренесансови мислителите е свързан със "започналия процес на еманципиране на философията спрямо теологията и схоластическите начини на разсъждение, както и със съпровождащото го чувство за духовна и интелектуална свобода." Познавайки се на Умберто

Еко, Кънев разчита и влиянието върху ренесансовите мислители на възкресения херметизъм в ренесансовия неоплатонизъм и християнския кабализъм. Релационизма на херметичния модел на разглеждане на света оказва мощно влияние върху ренесансовото мислене, станало подвластно на парадигмата на подобие, анализирано от Мишел Фуко в неговата археология на познанието в "Думите и нещата". Според Фуко и Кънев "Смисълът на нещата се обяснява с оглед на отношенията им на сходство, съперничество, аналогия и симпатия с останалите неща." [11]

Рене Декарт в своето основно творчество сменя приоритетите, стоящи пред субекта на познанието – на мястото на християнския Бог идва изследването на могъщото и безкрайно естество. Поради това днес е почти безспорно, че картезианската философия е продукт на агонията на средновековната християнска култура и се явява начало на културата на Новото време.

Хосе Ортега-и-Гасет в своето прекрасно есе "Двете големи метафори" (публикувано през 1924, по случай 200-годишнината от рождението на Кант) осъзнава и високо оценява ролята на картезианската философия за формирането на нова философска парадигма, която несъмнено е философският израз на възникването на нова културна парадигма и полагането на определени детерминанти, които формират бъдещия стил на философско осмисляне на поставеността на човека в света. Според Ортега-и-Гасет "Декарт се решава на голямото новаторство" да преформулира самия познавателен процес, а чрез него и нашето разбиране за заобикалящият ни свят, преодолявайки старото утвърдено разбиране, че субектът установява с обекта "отношение, аналогично на това, което свързва две материални неща, когато те се сблъскват и едното оставя върху другото своята следа." За Декарт обаче "Единственото сигурно битие на нещата е това, което имат, когато мислим за тях. И така нещата умират като реалности, за да възкръснат просто като *cogitationes* (мисли – б. пр.). Но "мислите" не са нищо друго освен състояния на субекта, на самия аз, на *moi même, qui ne suis qu'une chose qui pense* (Самия мене, който не съм нищо друго освен едно мислещо нещо). От такава гледна точка съзнателната връзка трябва да получи тълкуване, противоположно на античното. Печатът и восъкът се заместват с нова метафора: съдържащото и съдържимото. Нещата не идват в съзнанието отвън, те се съдържат в него, те са идеи. Новата теория се нарича идеализъм." (Ортега-и-Гасет, 1984, 206-222).

Каква е причината мислител от ранга на Декарт да се обърне към това, което Хо-се Ортега-и-Гасет определя като картезиански идеализъм? Какво е скритото послание на епохата в картезианската философия? Допускам, че това е бунтът към стагниращите остатъци на средновековно мислене и "умора" от християнската догматика и морализаторски патос. Бягството в

идеите, във въображението, носи в себе си недоизречена кри-тика към съществуващото и стремеж да се съхраниш от уродствата на света в континуума на собствената си душевност. Ортега-и-Гасет обобщава: "Античната философия изтъква възприятието, при което обектът сякаш действително се насочва към субекта и слага върху него своя отпечатък. Модерната епоха, напротив, акцентира върху въображението. При фантазиращото съзнание предметите сякаш не идват сами в нас, а ние ги пораждаме. Достатъчно е да притежаваме техния дух, за да изведем и от най-черното небитие един млад кентавър и сред нереален пролетен пейзаж да го пуснем с развята опашка и грива да препуска по изумрудени ливади след бързоноги бели нимфи. С помощта на въображението ние създаваме и унищожаваме предметите, сглобяваме ги и ги разглобяваме. (...) Съзнанието е сътворяване." (Ортега-и-Гасет, 1984, 221-222).

Валентин Канауров в свое изследване, посветено на пътищата на метафизиката, прониква в някои от дълбините на картезианските постановки, разглеждайки ги на широкия фон на Новото време и оценявайки ролята на Декарт за формирането на по-сетнешните философски прозрения: "Положенията и резултатите на метафизиката на Новото време са плод на философско абсолютизиране на разума (като единосъщностен на божествения интелект), който фокусира в себе си не само мисленето, а и съзидателността, съществуването, безусловността, пълнотата, необходимостта, съвършенството, доброто, красотата, вярата и т.н., при това взети в изконен субстанциален смисъл. Носител на всички тези предикати може да бъде само едно безпроблемно битие, което в субектна форма не просто ги свързва познавателно и логически, а и гарантира тяхната онтична наличност, положеност, релевантност, съотносимост, валидност и значимост. Затова анализата и дедукцията като математически образци на яснотата, отчетливостта, обосноваността и доказаността са водещи методологически проекции за постигане на йерархизираното онтолого-гносеологическо теоретично измерение на съществуването. Евентуално възникващите там проблеми не са от принципен характер, а се свеждат единствено до обосноваността, последователността и завършеността на разсъждението, т.е. методологиите са в крайна сметка от субективистки, значи произволен и случаен тип. Показателни в това отношение са Декартовите Правила за ръководство на ума." (Канауров, 2011).

По-ясно процесите на дефетишизация могат да бъдат проследени в творчеството на Имануел Кант (1724-1804). В своето кратко, но забележително произведение "Отговор на въпроса: Що е Просвещение?" родоначалникът на немската класическа философия се бори с патернализма, с фетишите, които възпроизвеждат култа към монарха. Кант застава на позицията, че порасналото човечество няма нужда от бащи, че Просвещението е ера на

зрелите човешки личности, способни сами, без опекуни, да поемат отговорността за своето развитие като човешки същества. В тази негова позиция звучи ясен антирелигиозен и антимонархически начин на мислене.

Кант не случайно е смятан за основоположник на немската класическа философия. Според Арсений Гулига: "За Кант проблемът за човека стои на първо място. Той не забравя и за вселената, но главното за него е човекът. Кант размишлява за законите на битието и съзнанието с една единствена цел: човекът да стане по-човечен. Да живее по-добре. Да не се пролива кръвта му, да не му пълнят главата с утопии и илюзии. Кант назовава всички неща със собствените им имена." (Гулига, 1984, с. 6).

Анализирайки епохата на Кант, Арсений Гулига прави кратка, но особено съдържателна характеристика на Просвещението, като разкрива именно онези нейни черти, които я определят като културната утроба, от която се ражда КПНВ. Просвещение-то, според Гулига, съдържа три характерни признака: първо, то "е необходимо стъпало в културното развитие на всяка страна, която се разделя с феодалния начин на живот. В основите си Просвещението е демократично, това е култура за народа."; второ, Просвещението осъзнава силата на знанието. "Ранното Просвещение е рационалистично, това е векът на разсъдъчното мислене."; трето, "характерен признак на Просвещението е историческият оптимизъм." (Гулига, 1984, с. 12-13).

Подчертавайки непримиримостта на просветителите към суеверията, фанатизма, нетърпимостта, заблудите и манипулациите над народните маси, Гулига обобщава тяхната социална роля и мисия: "Те гледали на себе си като на своеобразни мисионери на разума, призвани да отворят очите на хората за собствената им природа, за предназначението им, да поправят човешките дела и да ги насочват по пътя на истината." (Гулига, 1984, с. 13).

Кант във висша степен е рожба на своята епоха и олицетворява нейните характерни черти. Редица негови трудове имат революционен за времето си хоризонт. Приносите на Кант са в най-различни области на науката като физика и космология, религиоззнание и антропология, философия (метафизика) и дори военно дело. През 1755 г. Кант формулира своя хипотеза за възникването на Слънчевата система, според която от първична газово-прахова мъглявина едновременно се образуват Слънцето и другите кръжащи около него тела. Хипотезата на Кант има съществено влияние върху последващите астрономични изследвания и по специално върху трудовете на Лаплас. Френският математик и астроном П. С. Лаплас през 1797 г. формулира сходна хипотеза, но с по-съвършен математически апарат, която, доколкото се явява продължение на Кантовата, остава в историята на астрономията с названието небуларна хипотеза на Кант-Лаплас.

Но революцията в човешкото мислене, образно казано, мисловният континуум на епохата, още по-добре може да бъде проследен и разбран в осъ-

щественият от Кант, тъй наречен, Коперникански преврат в гносеологията. Кант е този, който в своите гносеологически произведения и по-специално в "Критика на чистия разум", осъзнавайки новите реалности, създадени от манифактурното производство и буржоазния стремеж към печалби, сътвори една модерна теория на познанието, ако се изразим образно – манифактурно-конвейерна, в която на мястото на древногръцкия философски идеал, полагащ в центъра на познавателния процес универсалния по своите интереси и възможности субект на познание (достойният древногръцки мъдрец с почти гръмOVERЖЕСКА СИЛА), немският философ положи обекта на познанието и по този начин осъществи едно преобръщане, чрез което субектът загуби своята универсалност и абсолютна ценност и се разпадна на множество субекти с разнообразни и различни гледни точки, които в своята констелация (специфично подредено единство) ни дават пълнота в познанието на обекта. Този процес на дефетишизиране, на демистификация на познаващия субект, е едновременно съпътстван с процес на преклонение, фетишизиране на обекта на познанието. Ражда се парадоксът: обектите се оказват по-ценни от субектите. Сведеният до производствено болтче човек се явява в гносеологията само като възможна гледна точка. Той е загубил своята човешка универсалност на битийно ниво и гносеологията, отчитайки това, му признава способността да достига в познавателния процес до една силно ограничена относителна истина.

Но науката се развива не толкова от усилията на учените, колкото от осъзнаването на новото, проявило се в мощни обществени процеси. Учените само в концентрирана форма формулират онова, което е достояние на целокупния човешки опит. Хенрих Волков в "Хегел и Гьоте" отбелязва: "Великата френска революция внезапно отвори очите на хората за една истина, която след това стана очевидна. До тогава изглеждаше, че историята представлява върволица от деянията на велики пълководци, императори и монарси, редуващи се един след друг. Александър Македонски, Юлий Цезар, Август, Карл Велики, династиите на европейските монарси. Изглеждаше, че именно те правят историческите събития, че от тяхната воля, гений, прищявка изцяло зависят съдбите на народите, ходът на войните, възходът и упадъкът на империите. Сега изведнъж стана ясно, че, напротив, по-скоро ходът на историческото развитие се разпорежда със съдбите на хората, възнася ги или ги унищожава, дава в ръката им меч или перо, прави ги хора на действието или на кабинетните размисли." (Волков, 1974). И за да докаже тази своя теза Волков ни цитира признанието на един от най-великите мъже на всички времена: "Моят син не може да ме замени. Аз сам не бих могъл да заменя себе си. Аз съм рожба на обстоятелствата." (Волков, 1974). В тези думи на Наполеон Бонапарт, изречени в последните дни на живота му, личи мощното рационално, критическо веяние на културата на Новото време,

способността на великия пълководец, политик и държавник да дефетишизира собствената си личност и да се огледа трезво в огледалото на времето. Този е начинът, по който се ражда една нова, дефетишизираща историческа наука – наука не толкова за живота и съдбата на великите хора, колкото за дълбинните процеси в обществото, намерили своето ярко проявление в масови събития, засягащи съдбините на множество хора и дори на човешкия род като цяло.

Доколко Г. В. Ф. Хегел (1770-1831), като наследник на философията на Кант, Фихте и Шелинг, смятан от мнозина за връх на немската класическа философия, е разбирал духът на Новото време, доколко той е проумявал в дълбочина културната парадигма на Новото време, личи от следните негови уводни думи в предговора му към "Феноменология на духа", където той споделяйки, във връзка с разбирането си, че "Красивото, светлото, вечното, религията и любовта са примамката, която е нужна, за да събуди желание за захапване, не понятието, а екстазът, не студено движещата се напред необходимост на предмета, а кипящото вдъхновение трябва да бъде опората и водещото напред разпространение на богатството на субстанцията...", заявява: "На това изискване съответства напрегнатото и показващо се почти ревностно и разпалено усилие да се изтръгнат хората от потъналостта в сетивното, обикновеното и единичното и да се насочи погледът им към звездите; като че ли те, съвсем забравяйки за божественото, биха били готови да се задоволят, както червеят с прах и вода. Някога те имаха едно небе, обикнено с огромно богатство от мисли и образи. Значението на всичко което е, се криеше в светлинната нишка, която го свързваше с небето; вместо да пребивава в това настояще, по тази нишка погледът се плъзгаше отвъд настоящето, нагоре към божественото същество, към едно, ако може да се каже така, отвъдно настояще. Духовният взор трябваше насила да бъде насочен към земното и задържан при него; и беше необходимо дълго време за да може онази яснота, която имаше само надземното, да се внесе и наложи в смъртността и объркаността, в която се криеше смисълът на отсамното, и да се направи интересно и се утвърди вниманието към отсамното, което внимание беше наречено опит." (Хегел, 2011, с. 95). Ясно личи, че Хегел с тези думи ни въвлича в диалектиката на сакралното и профанното и че той много добре е разбирал насоката на световната култура към отсамното, към създаване на рационална понятийна система, произлизаща от опита, от човешката практика [12]. Но същевременно той не може да приеме напълно тази революционна посока на световната история и заема контрареволюционна позиция спрямо нея: "Сега изглежда е налице нуждата от обратното, усетът толкова много и толкова силно се е вкоренил в земното, че е необходима пак такава сила, за да бъде издигнат над него. Духът се показва така беден, че както пътникът в пясъчната пустиня жадува просто за глътка вода, така и

той копнее сякаш още само за оскъдното чувство за божественото изобщо, за да получи някакъв импулс. По това, с което се задоволява духът, може да се измери големината на неговата загуба." (Хегел, 2011, с. 95). Заради това връщане на Хегел към божественото изобщо, той е критикуван от своите наследници, известни в световната литература като младохегелианци, и по-специално от тези сред тях, оформили се като ляво-радикално настроени представители на младохегелианската общност [13].

Лудвиг Фойербах (1804-1872) консенсусно е смятан за най-изявеният критик на теологичните аспекти на Хегеловата философия. В своята най-известна книга "Същността на християнството" (с работно заглавие "Критика на чистия неразум") Фойербах обявява, че "тайната на теологията е антропологията". Според Фойербах не Бог е създал човека по свой образ и подобие, а точно обратно: "религията, най-общо казано, е съзнание за безкрайното; следователно тя е и не може да бъде друго, освен съзнание на човека за неговата не крайна, ограничена, а неограничена същност. Едно истински ограничено същество няма никаква, дори и най-далечна догадка, да не говорим за съзнание, за едно безкрайно същество, защото границата на съществото е също граница на съзнанието" (Кацарски, 2015, с. 67-68). Нещо повече, Фойербах разглежда спекулативната философия на Хегел като превърната форма на теологията. Според Иван Кацарски "той установява вътрешна връзка между метафизическите същности на спекулативната философия и предмета на теологията" (Кацарски, 2015, с. 67-68). В "Предварителни тезиси за реформа на философията" (1842) и в "Принципи на философията на бъдещето" (1843), както и в редица други свои съчинения, Фойербах демистифицира обективният идеализъм на Хегел, приел пандемична форма в спекулативната му философия. Силно звучат тезисите му, основани на антропологична критика на неговия велик предтеча: "Същността на спекулативната философия е не друга, а само рационализирана, реализирана, предметена същност на Бога. Спекулативната философия е истинската, последователната, разумната теология (...) Онова, което в теизма е обект, в спекулативната философия е субект, което там е само мислена, представена същност на разума, тук е мислеща същност на самия разум (...) Същностните характеристики или предикати на божественото същество са съществени характеристики или предикати на спекулативната философия (Feuerbach, 1843). В продължение на тази мисъл на Фойербах, неговият по-млад събрат по младохегелиански трепети – Маркс, ще напише: "Хегел стои на гледището на съвременните политикономисти. Той схваща труда като същност, като потвърждаваща се същност на човека; той вижда само положителната страна на труда, не и отрицателната. Трудът е за себе си формиране на човека в рамките на отчуждението или като отчужден човек.

Единственият труд, който Хегел познава и признава, е абстрактно-духовният труд. Следователно онова, което изобщо образува същността на философията – отчуждението на знаещия себе си човек или мислещата се отчуждена наука – Хегел схваща като същност на труда и затова той може в противоположност на предшестващата философия да представи своята философия като философията.

Онова, което вършеха другите философи – а именно, че схващаха отделни моменти на природата и човешкия живот като моменти на самосъзнанието – това за Хегел е дейността на философията. Затова и неговата наука е абсолютна." (Маркс и Енгелс, т. 42, с. 147-148). В тези мисли ясно личи влиянието, което Фойербах е оказал върху Маркс за критичен прочит на Хегеловата философия.

Фойербах не е само критик на Хегел, но самият той е значим философ, свързващо и опосредяващо звено между хегеловата философия и придобилата много по-голяма известност и социална значимост спрямо неговата философия – философията на Маркс и Енгелс. Особено късният Фойербах, възприел някои от критиките на Щирнер, достига до нова интерпретация на религиозния феномен и със своите антропологични, социални и психоаналитични прозрения се явява предтеча на "философски концепции с епохално значение". От него са повлияни мислители от ранга на Маркс, Киркегор, Ницше, Мартин Бубер, Зигмунд Фройд и др.

Но несъмнен връх на критическото мислене е творчеството на Карл Маркс (1818-1883). Маркс ни завеща най-ярките, в логическо отношение най-изрядни, най-критично осъществените процеси на дефетишизация. "Капиталът" на Маркс (и в трите тома) е изграден като логика на разпадащите се фетиши, като една постоянна, настойчива борба с обективните илюзии на общественото съзнание. През дефетишизация на стоката, парите, капитала, поземлената собственост и наемния труд, Маркс отива към дефетишизация на държавата и правото и в редица свои произведения ги описва като оръдия на господстващата класа, разкривайки превърнатия характер на справедливостта, която те са призвани да налагат и възпроизвеждат в обществените отношения. Но Маркс не спира и до тук; той изгражда логическите пътища към разбирането на прехода от национално ограничени капитализъм към капитализма на единния световен пазар и нещо повече: още в ранните си произведения от 1843-1844 г. Карл Маркс положи основите на една и до ден днешен неосъществена, но изключително обещаваща научна програма – преходът от икономическата теория, разбрана антропологично (като теория за ставането на човека чрез развитието на неговите отчуждени и превърнати форми на човешко битие) в една цялостна теория на личността, която да разкрие законите на психическото, държейки сметка за фундаменталността на производствените отношения в системата на човешките отношения и

оттук: икономическата мотивираност на лицата, развитието на всички техни отношения в зависимост от позициите, които са заели и ролите, които изпълняват спрямо икономическата основа на човешкото общество. Още ранният Маркс осъществява класически пример на стройна система от дефетишизации, благодарение, на което се явява основоположник на модерната културология и дори днес, със своите анализи, превъзхожда редица крупни културолози като Лесли Уайт и Клод Леви-Строс, което очевидно може да бъде обяснено само със съвършеното овладяване на научния метод на анализ – методът на диалектическия материализъм.

Най-основополагащо е дефетишизирането на езика, чрез което се осъществи прехода от обективно идеалистическата логика на Хегел към диалектическия материализъм. Езиковият фетишизъм се основава на една привидност – привидността, че "мисловните форми са изяви и въплътени преди всичко в езика на човека; в наши дни трябва все по-често да се напомним, че онова, по което се отличава човекът от животното, е мисленето" (Хегел, 1969). И до ден днешен продължава да господства илюзията, като че ли човешкото мислене е изначално езиково, понятийно мислене, че езикът е първичната реалност на човешката мисловна дейност, или както казва библейският текст "в началото бе словото" ("Евангелие от Йоана" 1:1). Но в "Немска идеология", още ненавършилият тридесет годишна възраст Карл Маркс отбелязва: "хората могат да бъдат различени от животните по съзнанието, по религията – изобщо по каквото желаете. Самите те започват да различават себе си от животните веднага, щом започнат да произвеждат необходимите им средства за живот – крачка, която е обусловена от тяхната телесна организация." (Маркс и Енгелс, т. 3, с. 21).

Във връзка с възникналата дискусия относно книгата на Б. Ф. Поршнев "За началото на човешката история" Здравко Дунов пише в своя статия: "Приемането на езика за първата и единствена непосредствена форма за изява на мисълта води до същия фетишизъм, който цареше в домарксовата политическа икономия; само че фетишизмът този път представлява не господство на отношенията между вещите над отношенията между хората, а господство на отношенията между хората над тяхното отношение към природата, към материалния свят изобщо." (Дунов, 1982, с. 30-40).

Но колко е упорит езиковият фетишизъм и как дори и днес той постоянно се възражда личи от това, че самият Лесли Уайт, често обвиняван от своите противници в марксизъм, в основната глава на фундаменталният си труд "Науката за културата" наивно твърди: "символът е превърнал нашите антропоидни предшественици в хора и ги е направил човешки същества" и по-долу "Символът е вселената на човешкият род" (Уайт, 1988, с. 60). Отново излиза, че символът е първичната реалност на човешкото и че езикът като инструмент за производство на символи се явява "мислене в себе

си", първична и разграничаваща човека от животното форма на дейност. Странно, че дори културолози на такова ниво, които непосредствено са се запознали чрез своите теренни проучвания с материалната култура на древността, не могат да проумеят, че хората първо трябва да произвеждат своя човешки свят и едва тогава да го символират (понятие на Л. Уайт), че оръдието на труда е реалният материален израз на мисленето в себе си, че езикът и производството на символи са сравнително късна форма на развитието на човешката мисловна дейност, че следователно езикът е изява на мисленето за другите .

Ерих Фром, спорейки с фалшификаторите на Маркс и марксизма, оценява неговото дело с оглед на духа на времето, на епохата, в която Маркс живее и твори и до-колко той е станал изразител на нейните въжделения. Фром споделя: "Целта на Маркс е била тази за духовната еманципация на човека, за неговото освобождение от веригите на икономическата детерминация, за неговото възвръщане към човешката му цялост, за оспособяването му да открие единство и хармония с ближния и с природата. Философията на Маркс била – на светски, нетеистичен език – една нова и радикална стъпка напред в традицията на пророческото месианство; тя имала за цел пълното осъществяване на индивидуализма, самата цел, която направлявала западното мислене от времето на Ренесанса и Реформацията напред из XIX век." (Фром, 2012, с. 249-250).

Десакрализиращото културно и логико-методологическо ядро на КПНВ в основополагащи за тази парадигма теории

Мощните процеси на дефетишизация (десакрализация) далеч не се изчерпват с творчеството на Маркс, колкото богато и всеобхватно да е то. Такива процеси са осъществени в редица частни науки: от Дарвин – в еволюционната теория, от Фройд – в психологията (психоанализата), от Айнщайн – във физиката, от Гюдел – в математика-та и т.н. Без да навлизам в детайли, което нито е възможно, нито е необходимо в настоящото изследване, ще се опитам накратко да разкрия десакрализиращото ядро в тези основополагащи теории с несъмнено светогледно значение.

Формирането на Теорията за еволюцията е твърде продължителен процес, в който вземат участие редица учени и чийто принос се поделя между такива мислители като Касобон, Лидгейт, Дарвин и Хъксли, а според Фернандес-Арместо "бедният учен" Алфред Ръсел Уолас е съоткривател на теорията наред с Дарвин, но е пренебрегнат и потъва в сянката на Дарвин. За редица модерни учени днес е очевидно, че ядрото на еволюционната теория има десакрализиращ характер. Джеръми Кембъл обръща внимание именно на този момент, сравнявайки Дарвин и Ламарк: "Докато Ламарк отдава го-

лямо значение на разумността и искреността на природата, Дарвин има вкус към ексцентричностите и чудатостите на природата, дори понякога към глупостта ѝ. Той търси маргиналното, разваленото, за да подкрепи аргумента си за естествения подбор... Може да се каже, че природата се наслаждава от натрупването на противоречия, за да премахне всякаква обоснованост от теорията за предустановената хармония между външния и вътрешния свят. В това е и същността на дарвинизма. Никакво специално сътворение, никакво съвършено приспособяване, никакво дадено съгласуване на съзнание и свят. Интересът на Дарвин е воден именно от дисхармониите" [14]. Разбира се, не бива да се абсолютизира становището на Кембъл, тъй като е напълно допустимо научният интерес на Дарвин да е бил воден от копнежа по хармониите, които се раждат от дисхармониите.

Не е за пренебрегване и фактът, че Дарвин и Маркс са съвременници, при това те се познават и си кореспондират. Симптоматично е за духа на времето, в което живеят, че основният труд на Дарвин "За произходът на видовете чрез естествен отбор" е отпечатан в същата година, в която е публикуван и трудът, с който Маркс официализира историческия материализъм – "Към критиката на политическата икономия".

Силно повлиян от Дарвин е един друг титан на науката от края на деветнадесети до към средата на двадесети век – Зигмунд Фройд (1856-1939). Както е широко известно Фройд е родоначалника на психоанализата, която оказва многостранно и дълбоко влияние в трансформирането на съвременната култура. От гледище на защитаваната в настоящото изследване теза най-значимото достижение на фройдистката психоанализа е дефетишизацията (десакрализацията) на човешката душа. Тя вече не е самостоятелна реалност, субстанция, независима от човешката телесност, а идеалното (психическото – съзнавано и несъзнавано) проявление на човешката телесност. От тук пансексуализма на фройдизма. Сексуалното се разглежда не в тесен смисъл, а като проявление на хомеостазиса на системата тяло-душа.

Самият Фройд осъзнава десакрализиращия характер на своята теория и изрично подчертава, че "Самовлюбеността на човечеството е претърпяла досега три тежки разочарования от страна на научната мисъл." (Фрейд, 1923, с. 194-198). Тези "тежки разочарования", Фройд свързва с три революционни открития, които нанасят удари върху овсекидневното съзнание – откритията на Коперник, Дарвин и неговите, на самия Фройд.

Според Чарлс Бренър, фройдистката концепция е положена върху две значими хипотези: "Две от тези основни и многократно потвърдени хипотези са хипотезата за психическия детерминизъм (или за причинността на психичните явления) и хипотезата, че съзнателната психична дейност е по-скоро изключение, отколкото правило при психичните процеси." (Бренър, 1993). Доколко тези хипотези изразяват съществени характеристики на

КПНВ проличава, ако си дадем сметка, че детерминизмът е фундаментална идея на рационализиращия дух на Новото време, а идеята, че съзнателната структура на човешката психика е само върхът на айсберга на психичната ни дейност, а невидимата, подсъзнателната част на психиката е значително по-мощна и оказва трудно преодолимо влияние при формирането на личността, явно съдържа в себе си мощният десакрализиращ елемент на културата на Новото време.

Естествено фройдистката концепция подлежи и на критическо осмисляне. Може да се твърди, че в стремежа си да разкрие дълбините на човешката психика, Фройд перманентно забравя, че човешката психика има и висини. Неговият биологично-редукционен подход неизбежно го води до фетишизиране на либидото и от там към своеобразен култ към сексуалното (пансексуализъм). Ако сравним фройдисткия подход към личността с Марксовия подход, то ще констатираме, че Маркс, за разлика от Фройд, обръща специално внимание на човешките способности и формулира Закон за всестранно развитие на човешките способности, който с терминологията, характерна за принципът на възпроизводството, може да бъде формулиран като Закон за разширено възпроизводство на човешките способности, респективно Закон за разширено възпроизводство на личността.

Марксистката теория на личността приживе е само зачената от Маркс, но бидейки положена в замисъла му за многотомно продължение на логиката на "Капиталът" и в прочутите му формулировки от "Критика на готската програма", неговите последователи и адепти се опитват да продължат делото му по изграждане на стройна и цялостна теория на личността. Такъв опит е например "Марксизмът и теорията на личността" от Люсиен Сев (Сев, 1972). Още по известен е опитът на Ерих Фром да реконструира марксисткото разбиране за личността. Ерих Фром, най-значимият фройдомарксист на XX век, постига уникален синтез между фройдистката психоанализа и марксистката традиция. Фром несъмнено дава приоритет в този синтез на (по неговите думи) "радикалния хуманизъм" на автентичния марксизъм, като задълбочено и отговорно критикува както извратените форми на марксизма, така и на фройдизма. Преодолявайки пансексуализма на Фройд, Фром съхранява най-жизнеспособните му концепции и умело ги интерпретира в светогледния континуум на марксистката визия за света и човека, изпълнена с вяра в човешките възможности за прогрес и просперитет. От трудовете на Фром струи възрожденски оптимизъм и християнско човеколюбие.

Разбира се, в настоящото изследване се интересуваме от психоанализата, не толкова като конкретен метод за лечение на невротизи, а с оглед на това, че психоаналитичното учение за човека от концептуална рамка за осмисляне на безсъзнателни конфликти, водещи към болезнено разцепление на

човешката психика, израства до обща теория на личността, включваща и здравата психика, и оттам дори до цялостно мировъзрение, до своеобразна теория на културата и човешката история. Лейбин, оценявайки антропологичните измерения на психоанализата, стига до извода, че "Би могло да се каже, че в психоаналитичното учение е настъпила своеобразна онтологизация на гносеологията и гносеологизация на онтологията, завършваща в крайна сметка в антропологизация на безсъзнателното. Оттук – своеобразното виждане за човека, като съсирек на безсъзнателното с вътрешно присъщите му ирационални пориви: онтологически човешкото същество е внедрено в безсъзнателното; гносеологически то се съотнася със света посредством своята безсъзнателна дейност, благодарение на която всеки индивид се оказва открит не само към възприемане на природната и социалната реалност, но и към приспособяване, към адаптация с нея, даже ако достига до това по пътя на своето бягство в болестта." (Лейбин, 1984, стр. 241). Разглеждайки синтезирано развитието на психоанализата и по-специално на психоаналитичната антропология, Лейбин в лапидарен стил, посочва как се е развила психоанализата и нейното отношение към човека в лицето на главните ѝ представители от Фройд до Фром. За Лейбин антропологизираната психоанализа изглежда така: "З. Фройд: човекът – еротично същество; К.-Г. Юнг: човекът – архетипно и самостоятелно същество; А. Адлер: човекът – непълноценно и социално същество; В. Райх: човекът – оргазмено и природно-социално същество; К. Хорни: човекът – същество, стремящо се към себerealизация; Е. Фром: човекът – незавършено същество, стремящо се към оптимално развитие." (Лейбин, 1984, с. 295).

Десакрализиращите концепции на психоанализата, които, както посочихме, от своя страна също се нуждаят от критическо преосмисляне, оказват огромно влияние при формирането на науката и културата на XX век. Не по-малко влияние оказва един друг учен и хуманист, разтърсил света на научното познание със своята неортодоксална мисъл. Несъмнено това е Алберт Айнщайн.

Алберт Айнщайн (1879-1955) е световноизвестен със своята Теория на относителността – специална (СТО) и обща (ОТО). Той има съществени приноси и за разработването на квантовата механика, както и за решаване на молекулярно-статистически въпроси във физиката. Изхождаме от разбирането, че логическото ядро на Айнщайновата физика е десакрализицията на абсолютното пространство-време. В своята статия "Основи на общата теория на относителността" (Айнщайн, 1988, с. 90-137) той изгражда концепцията за пространствено-времеви континуум, при което пространството и времето зависят от гравитационните сили на телата. Десакрализиращият момент в тази Айнщайнова теория се състои в това, че на мястото на доминиращите представи за абсолютно пространство и абсолютно време се

появява представата за производни на отношенията между големите космически тела пространствено-времеви континууми, които именно доколкото са продукт на тези отношения са и относителни – с конкретни физически характеристики. Не абсолютно пространство и абсолютно време, а множество относителни пространствено-времеви континууми.

Оценявайки Айнщайн като философ на науката и творец, Поликаров анализира философските му възгледи и някои страни от творческата му лаборатория и стига до извода, че Айнщайн изповядва антимеханицизъм и антиемпиризъм и че най-общо възгледите му могат да бъдат определени като диалектически рационализъм или про-рационализъм, развиван на материалистическа основа. Айнщайн постига диалектически синтез на емпирично и теоретично с примат на теоретичното.

Друг крупен учен, който ни противопоставя с овсекидневния опит и ни разкри-ва красотата на парадоксалното десакрализиращо мислене, е Курт Гьодел (1906-1978). Кратка, но изключително съдържателна интерпретация на прочутата теорема на Гьодел, с която той задава границите на математическия формализъм, ни дава Роджър Пенроуз: "В началото на XX в., а и доста години по-късно, математиците се опитвали да избегнат парадоксите (като този на Ръсел), възникващи в резултат от прекалено либералните употреби на теорията на множествата, въвеждайки идеята за формална система. Според нея предварително трябва да бъдат формулирани съвсем ясно правилата, на които следва да отговарят аргументите, приемани за съставляващи математическо доказателство. Гьодел успява да покаже, че тази програма е неосъществима. По същество той демонстрира, че ако сме готови да приемем правилата на дадена формална система F като осигуряващи ни единствено правилни математически изводи, то трябва също да приемем за вярно определено ясно формулирано математическо твърдение $G(F)$, същевременно признавайки, че то не е изводимо единствено чрез доказателствените методи на F . Иначе казано, Гьодел показва как да преодолеем всяка F , на която сме склонни да се доверим." (Пенроуз, 2017, с. 429-430). Очевидно е, че Пенроуз акцентира върху десакрализиращия смисъл на теоремата на Гьодел, с оглед границите, които тя поставя на формалната логика в математизирания ѝ вариант. Пенроуз продължава: "Гьодел всъщност ни казва, че каквито и правила за извод да сме формулирали предварително, ако сме склонни да им се доверим (т.е. ако не вярваме, че с тяхна помощ можем да стигнем до неверни изводи), то със самото това на наше разположение се оказват средства, с които да докажем нови математически истини, които не могат да бъдат изведени единствено с помощта на старите методи за доказване." (Пенроуз, 2017, с. 430). Ако перифразирам Пенроуз с оглед целите на настоящото изследване, изводът от теоремата на Гьодел за формално-логическите измерения на правната система ще придобие следния вид: ... какви-

то и правила за извод да сме формулирали предварително, ако сме склонни да им се доверим (...), то със самото това на наше разположение се оказват средства, с които да докажем нови юридически истини, които не могат да бъдат изведени единствено с помощта на старите методи за доказване (с методите на юридическата догматика).

Следователно, по пътя на аналогията, пренасяйки достижения от сферата на ма-тематическата логика към юридическата логика, бихме могли, десакрализирайки логическите структури на правната система, представата за нейната вътрешна непротиворечивост, да очертаем границите на юридическия формализъм, приемайки обективно съществуващите противоречия (парадокси) в правната система. В този смисъл процесите на дефетишизация (десакрализация), осъществени в математиката, и по-специално в математическата логика, имат съществено значение за протичането на подобни процеси в правните науки и по-специално в методологията на правото и юридическата логика.

По-своята най-дълбока същност, от позициите на десакрализиращия метод, теоремите на Гьодел за границите на математическия формализъм представляват конкретизация в сферата на математиката и математическата логика на дефетишизирането (десакрализирането) на езика, тъй като математиката е специфичен научен език, чрез който се изразяват количествени и пространствени параметри, а качествените и времевите параметри могат да бъдат математически изразени, само ако разполагаме с логико-математически механизъм (трансмисия) за свеждането им до количествени параметри.

Въпреки че модерната наука има десакрализираща анти-религиозна установка, преходът от религиозно познание за човека и света към секуляризирано профанно строго логическо познание далеч не е едноизмерен – основополагащи модерни теории несъмнено се надграждат върху образност и идеи, характерни за древното религиозно осмисляне на космоса и мястото на човека в него. Теорията на Големия взрив, формулирана първоначално от белгийският йезуит Жорж Льометр (1927), смятана от Айн-щайн за опит да се прокара идеята за Сътворението и по-късно доразвита от Роджър Пенроуз и Стивън Хоукинг, теорията на Александър Иванович Опарин (1894-1980) за зараждането на живота на Земята от първичният бульон в първичният океан и др. са модерни версии на древни религиозни представи. Например, ако сравним теорията на Опарин с някои от виденията на Тертулиан от трактата му *De baptismo* (III-V), ще уста-новим, че за Тертулиан водата е била първичната, "седалището на божествения Дух, който тогава я предпочитал пред всички останали елементи... Точно на нея, на първичната вода, е било заповядано да сътвори живите създания... Точно водата, първата, сътворява това, което има живот, за да престанем да се учудваме, когато един ден тя роди живота в кръщението. Бог използва водата в създаването на самия чо-

век, за да консумира той творението Му... Така чрез древната привилегия, с която е била удостоена от самото си начало, всяка естествена вода придобива свойството да освещава, стига само името Божие да бъде споменавано при това тайнство. Веднага щом се произнесат думите, слезлият от небесата Свети Дух се спира над водите, които той освещава чрез благодатта Си; така осветените води се пропиват на свой ред от свойството да освещават... Това, което някога е лекувало тялото, днес цери душата; това, което е носело здраве във времето, донася спасение във вечността..." (Елиаде, 1988, с. 149).

Във "Вяра и наука" Валентин Велчев нагледно ни демонстрира преливането и преплитането на идеи между религия, в частност юдео-християнската концепция за света и възникването на човека, и наука (Велчев, 2010). От позициите на религиозната концепция за Сътворението се критикува еволюционната теория на Дарвин. Това показва, че за редица учени секуларизираната версия на науката е най-малкото неудовлетворяваща. Те продължават да търсят синтеза между религиозно и научно познание, в който прозренията на учените ще се интерпретират в духа на изначалното Откровение.

Основни характеристики на една Десакрализираща теория на правото

В настоящата студия се защитава актуалната и оригинална теза, че разкривайки терминологичната и понятийна съотнесеност на методологията на науките към методологията на правото (методологията на юриспруденцията) и анализирайки възможностите за обновление на правната методология, може да се методологизира и обнови правната теория, което ще доведе и до съответните промени в специализираните правни науки. Авторът изразява убеждението си, че преформатирането на методологията на науките води след себе си обновяване на правната методология, а оттам и на Общата теория на правото. В съвременната правна теория се чувства острата нужда от реалистичен и критичен подход към правната проблематика, преодоляващ натрупаните апологетични нагласи в преобладаващото множество правни изследвания. Тази нужда е осъзната от редица автори, което води до нови, нетрадиционни подходи в правните изследвания в последните десетилетия. Настоящото научно изследване е ориентирано именно към задаване контурите на една методологически фундирана и критично-рационална теория на правото.

Изследването на държавата и правото (с акцент върху правото, без да забравям тяхната взаимосвързаност и единство) и техните трансформации в културната парадигма на Новото време, разкриват, че тези трансформации водят до преформатиране на правната методология и теорията на правото.

Формирането на десакрализираща теория на правото се свързва с логико-методологическото изследване на единството между методологията на науките и методологията на правните науки, при което обновлението в методологията на науките, чрез формулиране (извличане) на всеобщ за културната парадигма на Новото време десакрализиращ метод, неизбежно води и до обновление и повишаване на ефикасността на методологията на правото (методологията на юриспруденцията). Една десакрализираща методология на правото от своя страна не може да не доведе до обновена десакрализираща обща теория на правото, формирането на чиито общи контури също се включва в предмета на бъдещи изследвания. Задаването на основните концептуални рамки на десакрализираща теория на правото може да се осъществи чрез трансформиращата роля на методологията на правните науки. Производството на нова правна теория е истинската практика, в която истината на методологията се доказва. Такава правна теория трябва да съдържа и обновителни елементи, посветена на десакрализиращите версии на гносеологията, онтологията и аксиологията на правото.

Пред десакрализиращата теория на правото стоят редица цели, с чието постигане тя ще придобие строго научен вид. Основната ѝ цел е, като се опира на фундаментът на една реалистична и критична методология на правото, която да се положи в нейната основата, тя да стане една максимално реалистична, критична и не-апологетична (десакрализираща по своята същност) обща теория на правото. Изхождайки от съвременния научен идеал, формиран във философията и методологията на науката, смятам, че в бъдеще трябва да имаме една критично-рационална, анти-догматична, анти-апологетична, синтетично-енциклопедична, десакрализираща (разомаягъосваща, дефетишизираща) и парадоксална по логическата си структура, но стремяща се към изящно непротиворечиво изложение като изказ, теория на правото, чиито контури съм се опитвал да очертая в своя дисертационния труд, посветен на тази задача. Тази цел поражда цяла система от допълнителни цели. Чрез преодоляване на кризата в методологията на правните науки и чрез критичен прочит на традиционните правни учения и предлагането на нови парадигми в развитието на правните науки, свързани с кибернетичния и синергичния подход в правото и с тясното взаимодействие между правната теория и модерните обществени науки в лицето на социологията, психологията (включително психоанализата), антропологията и културологията, може и трябва да се обогати разбирането за правното явление и към него да се съотнесат всички модерни методи на научен анализ. Правната теория ще бъде обогатена от развитието на редица нови синтетични правни науки, сред които и съдържащите неоченими перспективи за нейното развитие, но останали недоразвити и неутвърдени в България правни дисциплини, като антропологията и културологията на правото.

Следваща цел на десакрализиращата теория на правото е да се разкрият логическите редове на правните понятия, тяхната взаимовръзка и способността им да се преформулират въз основа на десакрализиращия метод. Друга цел, която стои пред нея е, да се анализират общонаучните подходи и методи, прилагани в правните науки с фундаментална ориентация на изследванията, като се отграничат от специалните юридически подходи и методи, прилагани в текущите научни изследвания. Важна цел на съвременните изследвания е и ориентирането на Общата теория на правото към синтетични и енциклопедични перспективи в нейното развитие. Подстъпите в изграждането на нова гносеология, нова онтология и нова аксиология на правото също са цел на тази теория.

Накрая, като цел на една десакрализираща теория на правото (или десакрализираща единна теория на държавата и правото) ще посочим и необходимостта да се анализира прехода (като се разкрият фундаменталните му закономерности) от национални държавно-правни континууми към единен глобален юридико-властови континуум.

Бележки:

[1] Кант пише: "Нашият век е истински и същински век на критиката, на която всичко трябва да се подчини. Религията чрез своята святост и законодателството чрез своето величие обикновено искат да отбягнат от нея. Но в такъв случай те възбуждат справедливо подозрение срещу себе си и не могат да претендират за онова безусловно уважение, което разумът отдава само на това, което е могло да устои на свободната му и открита проверка." Вж., Кант, И. (2013), Критика на чистия разум, АИ "Проф. Марин Дринов", София, с. 47.

[2] И Р. Лукич, и А. Керимов са нарекли своите учебници "Методология на правото" (Срв. Лукич, Р., Методология права, М., 1981 г., и Керимов, А., Методология права (предмет, функции, проблемы философии права), М., 2000 г.). Бойчев, обаче, пренебрегвайки възможността "Методология на правото" просто да се приеме за кратка форма на по-прецизното, но по-дълго "Методология на правните науки" критикува цитираните автори: "...методологията на юриспруденцията е теория относно теорията на юриспруденцията. Това означава, че методологията не е "методология на правото" (...) Тя е методология на правните науки, т.е. методология на науките, изучаващи правото. В този смисъл методологията на юриспруденцията е метатеория." Срв. Бойчев, Г., Методология на юриспруденцията. Учебен курс, УИ "Св. Кл. Охридски", С., 2010 г., с. 10. За понятието юриспруденция срв. същия труд, стр. 8. В настоящото изследване изхождам от разбирането, че "Методология на правото" е съкратеното название на "Методология на прав-

ните науки" и го предпочитам поради три причини пред "Методология на юриспруденцията": 1) употребява се българската дума "право" и се избягва латинския термин "юриспруденция", който е неразбираем за широката публика; 2) понятието "юриспруденция" се използва с различен смисъл в различни правни традиции и може да въведе не особено внимателния читател (например студент) в заблуждение; 3) "Методология на правото" е израз, който се е утвърдил поне в онези правни системи, чиито езици спадат към славянското езиково семейство.

[3] Критични бележки по повод приетото от проф. Бойчев понятие намирам в Радев, Д., *Философският нормативизъм в правото*, Изд. "Сиела", С., 2017 г., с. 212-217.

[4] Като контратеза на индуктивните науки Попър предлага един, според него, по-добър критерий за разграничение между псевдонауката и науката: "проверимостта или фалшифицируемостта". "Следователно, – смята Попър – можех да изоставя индукцията, без да имам проблеми с разграничението. Можех също да приложа и резултатите си относно метода на пробите и грешките така, че да заместя цялата индуктивна методология с дедуктивна. Фалшифицирането или опровергаването на теориите чрез фалшифициране или опровергаване на дедуктивните им следствия очевидно бе дедуктивно умозаключение (*modus tollens*). Този възглед означаваше, че научните теории, ако не бъдат фалшифицирани, завинаги остават хипотези или предположения". Срв. Попър, К., *Безкрайното търсене*. Автобиография на един интелектуалец, ИК "Златорогъ", С., 1998 г., с. 79. Както подхода на Франсис Бейкън, така и още повече подходът на Карл Попър, са дълбоко десакрализиращи – в единия случай се търси пряка връзка с наблюдението и експеримента, с Природата, която мълчаливо или явно се противопоставя на идеята за Бог, а в другия случай, всяка теория се демистифицира, максимално се разграничава от възможното ѝ "религиозно" обаяние – в самия момент на нейното създаване се допуска, че – доколкото е наука! – ще дойде мигът на нейното фалшифициране, на нейното опровержение. Очевидно е, че възгледът на Попър е радикален десакрализиращ възглед за науката и научните методи, поради което смятам, че е дълбоко обусловен от логико-методологическото ядро на Културната парадигма на Новото време, за която ще беседваме по нататък в настоящото изследване.

[5] Хипотезата на настоящото изследване произлиза от допускането, че културата има мрежовиден характер и обхваща като матрица всички основополагащи в процеса на ставането на човека факти и явления. Човечеството преминава през различни културни формации, които наричам културни парадигми. Нашето съвремие се вписва в културната парадигма на Новото време, стига да допуснем, че в духовен план сме рожби на Бейкън, Декарт, Кант, Хегел и Маркс, Айнщайн и Фройд (както и на стотици техни съвре-

менници и следовници), а с оглед материалното богатство на човечеството и неговия технологичен напредък живеем в ерата на глобализацията се капитализъм и заобиколени от плодовете на научно-техническата революция. Бидейки положени в културната парадигма на Новото време всички наши културни усилия – религия, науки, изкуство, държава и право – всички те са белязани с отличителния ѝ знак – процеса на десакрализация, борбата с илюзиите и заблудите. На тази мирогледна основа в настоящото изследване се допуска, че всички науки и научната методология, а в частност и правознанието и неговата методология също имат, а и съзнателно трябва да култивират в себе си десакрализиращ (демистифициращ, разوماгьосващ) характер.

[6] Сред водещите световни културолози се четат имената на Люис Морган, Едуард Тайлър, Ернст Касирер, Лесли Уайт, Клод Леви-Строс и Едуард Маркарян. В техните трудове изкрystalизираха обособени културологични подходи със синтетичен характер, които имат своето значение за развитието на всяка научна област с оглед осъществяване на синтез на науките и изграждането на една единна наука за човека и човешкия свят.

[7] Науката за културата бе наречена културология, като този термин е използван за първи път с приблизително модерното му значение от немския химик и философ Вилхелм Оствалд, но понятието бе наложено преди всичко чрез трудовете на Лесли Уайт, който през 1968 г. използва това понятие като заглавие на статия за международната енциклопедия по социални науки. Вж. Елена Михайловска в предговора на българското издание на "Науката за културата". Срв. Уайт, Л., Науката за културата, Изд. "Наука и изкуство", София, 1988 г., с. 5-20.

[8] Понятието "парадигма" се утвърди в академичните среди преди всичко чрез книгата на световноизвестния методолог на науките Томас Кун "Структурата на научните революции". Срв. Кун, Т., Структурата на научните революции, ИК "Петър Берон", С., 1996 г. Това понятие от методологията на науките широко бе възприето в социологията и културологията, като особен принос за неговото утвърждаване в социологически контекст в средите на българската академична общност има значимият български социолог Георги Фотев. Вж. неговата монография "Принципите на позитивистката социология", БАН, С., 1982 г. За формиране на концепция за културна парадигма на Новото време в българската философско-културологична традиция имат принос редица руски и български автори, сред които П. П. Гайденко и К. Горанов. Срв. Гайденко, П. П., Културно-историческият аспект на еволюцията на науката, Сп. "Философска мисъл", № 12, 1982 г., с. 12-22. и Горанов, К., Социология на културата и диалектика, Сп. "Философска мисъл", № 12, 1982 г., с. 23.

[9] Епохата на Просвещението е заредена със сложни диалектически преходи между исторически и културен песимизъм и оптимизъм. През 1787 г. Едуард Гибън завършва може би най-известния в световната литература исторически труд – "Историята на залеза и упадък на Римската империя", където въпреки общият песимизъм, който блика от изследването му, достига до оптимистично заключение: "Четири хилядогодишният опит би трябвало да увеличи нашата надежда и да намали страховете ни: дори не сме в състояние да си представим до какви висоти може да се издигне човешкият род в своят напредък към съвършенство; но може със сигурност да се твърди, че никой род, освен ако не се промени самата природа, няма да се върне към първоначалната си форма на варварство." Фернандес-Арместо, анализирайки историческите аналогии, подчертава като контрапункт на токущо цитирания пасаж от Гибън, че в XIX-то столетие "атаките на закоравяло варварство, под маската на западната цивилизация, опровергават и разнищват многократно това твърдение. Непредсказуеми призраци предизвикват промени: глад или загадъчно натрупан "ужасен страх" отприщва селски бунтове; бързо разрастващите се градове създават тълпи, загубили своите корени; безмилостна, скорострелна индустриализация бълва неуправляем пролетариат; идеологическите страсти създават дълбока вражда сред изтънчения елит и превръщат философите във фанатици; войните разсместват огромни маси; етническата ненавист поражда кланета." и Фернандес-Арместо заключава: "Бродещите по празните полета на географската карта чудовища, плод на въображението през предишни времена, през XIX в. се заменят с чудовища, излезли от лабораториите на Франкенщайн и доктор Джекил." Вж. Фернандес-Арместо, Ф., Хилядолетието, Изд. "Прозорец", С., 1995 г., с. 412.

[10] Александър Кънев проблематизира схващането, че Декарт, бидейки класически представител на философията, е осъществил философско-методологическа революция, от която започва коренно нова епоха. Позовавайки се на Мартин Хайдегер, Кънев защитава разбирането, че осъществената от Декарт методологическа революция е в рамките на господството на онтологическата парадигма. Срв. Кънев, А., Западната философия. Парадигми, революции, перспективи, Изд. "ИДЕЯ", В. Търново, 2004 г., с. 128.

[11] Кънев, А., Цит. съч., с. 129-130. Кънев се позовава на Еко, У., Интерпретация и свръхинтерпретация. Умберто Еко в дискусия с Ричард Рорти, Джонатан Калър..., С., 1997 г., с. 34. и Фуко, М., Думите и нещата. Археология на хуманитарните науки, Наука и изкуство, С., 1992 г.

[12] Съотнасяйки творчеството на Хегел към съвременната му епоха Михаил Антонович Кисел в своето великолепно изследване "Хегел и съвременния свят" обобщава: "С една дума, Хегел като наблюдател и изследовател на съвременната му действителност е дошъл в противоречие със самия себе си

като спекулативен системосъздател, извеждащ действителността от понятието за нея. И това противоречие просто го направи един от най-интересните аналитици на социо-културните антагонизми на буржоазното общество. Последната фаза на всемирната история в неговото обективно изображение въобще не прилича на хармоничен рай, тя е пълна с антагонизми и борби, непримирими противоположности и следователно предвещава нови социални трусове и нови класови битки, чиято възможност Хегел не е изключвал (да си припомним неговия анализ за положението в Англия), въпреки че субективно той предпочиташе пътя на мирните реформи. И всички основни събития на първата третина на деветнадесетото столетие той разглеждаше във връзка с великата революция, в която бе видял всемирно-историческо потвърждение на разумния ход на общественото развитие и на реалностите на социалния прогрес." Киссель, М. А., Гегель и современный мир, Изд. Ленинградского университета, Ленинград, 1982 г., с. 142.

[13] За епохата на младохегелианците, наречена Формерц, за самите младохегелианци: Арнолд Руге, Давид Фридрих Щраус, Лудвиг Фойербах, Бруно Бауер, Макс Щирнер, Мозес Хес, Август фон Чешковски и най-известния сред всички тях – Карл Маркс, подробно и задълбочено изследване ни е предоставил Иван Кацарски. Срв. Кацарски, И., Младохегелианците. Интелектуалци пред сфинкса на Времето, Изд. "Парадигма", С., 2015 г.

[14] Jeremy Campbell, *The Liar's Tale*, New York: Norton, 2001, p. 27., Цит. по Жижек, С., Паралакс, Изд. "Алтера", С., 2010 г., с. 334.

Референции:

Кант, И. (1988), *Пролегомени към всяка бъдеща метафизика*, която ще може да се представи като наука (1783), В Панова, Е. (1988) *Антология Европейска философия XVII – XIX век*, Втора част, Изд. "Наука и изкуство", София (Kant, I. 1988, *Prolegomeni kam vsyaka badeshta metafizika, koyato shte mozhe da se predstavi kato nauka* (1783), V Panova, E., *Antologia Evropeyska filosofia XVII – XIX vek*, Vtora chast, Izd. Nauka I izkustvo, Sofia

Кант, И. (2013), *Критика на чистия разум*, София, АИ "Проф. Марин Дринов"

(Kant, I. 2013, *Kritika na chistia razum*, Sofia, AI "Prof. Marin Drinov")

Лукич, Р. (1981), *Методология права*, Москва

(Lukich, R. 1981, *Metodologia prava*, Moskva)

Керимов, А. (2000), *Методология права (предмет, функции, проблемы философии права)*, Москва

(Kerimov, A. 2000, *Metodologia prava, (predmet, funkicii, problemyi filosofii prava*, Moskva)

- Бойчев, Г. (2010), Методология на юриспруденцията. Учебен курс, София, УИ "Св. Кл. Охридски", с. 10
(Boichev, G. 2010, Metodologia na yurisprudentsiyata. Ucheben kurs, Sofia, UI "Sv. Kl. Ohridski", s. 10)
- Радев, Д. (2017), Философският нормативизъм в правото, София, Изд. "Сиела", с. 212-217.
(Radev, D. 2017, Filosofskiyat normativizam v pravoto, Sofia, Siela, s. 212-217.)
- Попър, К. (1998), Безкрайното търсене. Автобиография на един интелектуалец, София, ИК "Златорогъ", с. 79
(Popar, K. 1998, Bezkraynoto tarsene. Avtobiografia na edin intelektualets, Sofia, IK "Zlatoroga", s. 79)
- Уайт, Л. (1988), Науката за културата, София, Изд. "Наука и изкуство", с. 5-20
(Uayt, L. 1988, Naukata za kulturata, Sofia, Nauka i izkustvo, s. 5-20)
- Кун, Т. (1996), Структурата на научните революции, София, ИК "Петър Берон"
(Kun, T. 1996, Strukturata na nauchnite revolyutsii, Sofia, IK "Petar Beron")
- Гайденок, П. П. (1982), Културно-историческият аспект на еволюцията на науката, Сп. "Философска мисъл", № 12, с. 12-22
(Gaidenko, P. P. 1982, Kulturno-istoricheskiyat aspekt na evolyutsiyata na naukata, Sp. "Filosofska misal", № 12, s. 12-22.)
- Горанов, К. (1982), Социология на културата и диалектика, Сп. "Философска мисъл", № 12, с. 23
(Goranov, K. 1982, Sotsiologia na kulturata i dialektika, Sp. "Filosofska missal", № 12, s. 23)
- Фернандес-Арместо, Ф. (1995), Хилядолетието, София, Изд. "Прозорец", с. 412.
(Fernandes-Armesto, F. 1995, Hilyadoletieto, Sofia, "Prozorets", s. 412)
- Кънев, А. (2004), Западната философия. Парадигми, революции, перспективи., В. Търново, изд. "ИДЕЯ", с. 136.
(Kanev, A. 2004, Zapadnata filosofia. Paradigmi, revolyutsii, perspektivi, V. Tarnovo, IDEYA, s. 136.)
- Фуко, М. (1992), Думите и нещата. Археология на хуманитарните науки, София, Изд. "Наука и изкуство".
(Fuko, M. 1992, Dumite i neshtata. Arheologia na humanitarnite nauki, Sofia, Nauka i izkustvo)
- Ортега-и-Гасет, Х. (1984), Естетически есета, София, Наука и изкуство, с. 206-222.
(Ortega-i-Gaset, H. 1984, Esteticheski eseta, Sofia, Nauka i izkustvo, s. 206-222.)

- Хегел, Г. Ф. В. (1969), Феноменология на духа, София, Изд. "Наука и изкуство"
(Hegel, G. F. V. 1969, Fenomenologia na duha, Sofia, Izd. "Nauka i izkustvo")
- Кацарски, И. (2015), Младохегелианците. Интелектуалци пред сфинкса на Времето, София, Изд. "Парадигма"
(Katsarski, I. 2015, Mladohegeliansite. Intelektualtsi pred sfinksa na Vremeto, Sofia, Paradigma)
- Велчев, В. (2010), Вяра и наука, София, Фондация "Покров Богородичен".
(Velchev, V. 2010, Vyara i nauka, Sofia, Fondatsia "Pokrov Bogorodichen")
- Велчев, В. (2018), Великият Дизайнер: Задочен дебат със Стивън Хокинг, София, УИ "Св. Кл. Охридски"
(Velchev, V. 2018, Velikiyat Dizainer: Zadochen debat sas Stivan Hoking, Sofia, UI "Sv. Kl. Ohridski")
- Волков, Х. (1974), Хегел и Гьоте, София, Партиздат
(Volkov, H. 1974, Hegel i Gyote, Sofia, Partizdat)
- Дунов, З. (1982), Езиковият фетишизъм и оръдийната дейност в прокрустовото ложе на словесното общуване, Сп. "Философска мисъл", № 12, с. 30-40
(Dunov, Z. 1982, Ezikoviyat fetishizam i oradiinata deinost v prokrustovoto lozhe na slovesното obshtuvane, Sp. "Filosofska misal", № 12, s. 30-40)
- Елиаде, М. (1998), Образи и символи. Размисли върху магическо-религиозната символика, София, Изд. "Прозорец", с. 149
(Eliade, M. 1998, Obrazi i simvoli. Razmisli varhu magichеско-religioznata simbolika, Sofia, "Prozorets", s. 149)
- Пенроуз, Р. (2017), Пътят към реалността. Пълен справочник за законите на Вселената, София, Изд. "Изток-Запад", с. 429-430.
(Penrouz, P. 2017, Patyat kam realnostta. Palen spravochnik za zakonite na Vselenata, Sofia, "Iztok-Zapad", s. 429-430)
- Сев, Л. (1972), Марксизмът и теорията на личността, София, Партиздат
(Sev, L. 1972, Marksizmat I teoriyata na lichnostta, Sofiya, "Partizdat")
- Бренър, Ч. (1993), Психоанализа. Основен курс, София, Изд. "Фондация Отворено общество"
(Brenar, Ch. 1993, Psihoanaliza. Osnoven kurs, Sofia, "Fondatsia Otvoreno obshtestvo")
- Фром, Е. (2012), Фалшифицирането на Марксовите понятия (1961), В Паницидис, Х., Минева, Е. и Панайотов, С., Маркс: хетерогенни прочити от XX век, София, с. 249-250
(From, E. 2012, Falshifitsiraneto na Marksovite ponyatia (1961), V Panatsidis, H., Mineva E. i Panaiotov, S., Marks: heterogenni prochiti ot XX vek, Sofia, s. 249-250)

Жижек, С. (2010), Паралакс, Изд. "Алтера", София, с. 334

(Zhizhek, S. 2010, Paralaks, "Altera", Sofia, s. 334)

Айнщайн, А. (1988), Избрани произведения, Изд. "Наука и изкуство", София, с. 90-137.

(Ainshtain, A. 1988, Izbrani proizvedenia, "Nauka i izkustvo", Sofia, s. 90-137.)

Уайт, Л. (1988), Науката за културата, София, Изд. "Наука и изкуство", с. 60.

(Uait, L. 1988, Naukata za kulturata, Sofia, Nauka i izkustvo, s. 60.)

Киссель, М. А. (1982), Гегел и современный мир, Ленинград, Изд. Ленинградского университета, с. 142.

Лейбин, В. М. (1986), Психоаналитическая антропология. Антропологизация бессознательного, В Григорьян, Б. Т., Буржуазная философская антропология XX века, Москва, Издательство "Наука", с. 241.

ПРОЛЕГОМЕНИ КЪМ ЕДНА БЪДЕЩА МЕТОДОЛОГИЯ НА ПРАВОТО И КЪМ ЕДНА ДЕСАКРАЛИЗИРАЩА ТЕОРИЯ НА ПРАВОТО

Резюме:

В студията се излага и защитава разбирането, че само онази методология на правото, която произлиза от целокупното развитие на научното познание и която се опира на общата методология на науката като субект на управление на интегриращото се в система научно знание, изявяващо се както в неговата статична, така и в динамичната му форма, като непрестанен процес на нарастване на понятийния апарат на науката и умножаване и задълбочаване на научните хипотези и теории, само такава правна методология ще отговори на високите съвременни изисквания за научна методология. От своя страна формирането на модерна правна методология, която е продукт на кул-турната парадигма на Новото време (КПНВ), ще доведе неизбежно до преформатиране на правната теория и до изграждането на една нова десакрализираща теория на правото (и държавата).

Десакрализиращата теория на правото трябва да притежава следните характеристики: да бъде критично-рационална, анти-догматична, анти-апологетична, синтетично-енциклопедична, десакрализираща (разомагьосваща, дефетишизираща) и парадоксална по логическата си структура, но стремяща се към изящно непротиворечиво изложение като изказ. За създаването на такава правна теория авторът се опира на изведения от него основен закон на КПНВ – Законът за разширеното възпроизводство на теоретичното познание (Закон за разширено възпроизводство на критично-рационалните понятийни системи), разкриващ процесите по възпроизводство на научното знание, процеси, които по своята същност са десакрализиращи (анти-фетишизиращи, разомагьосващи), процеси на рационално и критично осмисляне на действителността.

Ключови думи: методология на науката, методология на правото, културна парадигма, Ново време, десакрализираща теория, логико-методологическо ядро.

JEL: K1, K4

PROLEGOMENA TO A FUTURE LEGAL METHODOLOGY AND TO A NON-SACRED LEGAL THEORY

Viktor Ivanov*

Abstract

(The title of the study is a paraphrase of Kant's work "Prolegomena to any Future Metaphysics (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik)"

The study sets out and defends the understanding that only the Legal Methodology derived from the integral development of scientific knowledge and which is based on the general methodology of science as a subject of management of the system-based scientific knowledge manifesting itself in its static, as well as in its dynamic form, as a continuous process of growth of the conceptual apparatus of science and the multiplication and deepening of scientific hypotheses and theories, and only such a legal methodology will meet the high modern requirements for a scientific methodology.

On the other hand, the formation of a modern legal methodology, which is a product of the New Age Cultural Paradigm (NACP), will inevitably lead to reformatting of legal theory and to the construction of a new Non-sacred legal theory (and theory of the state). The Non-sacred legal theory must have the following characteristics: to be critically rational, anti-dogmatic, anti-apologetic, synthetically-encyclopedic, non-sacred (non-bewitched, disenchantment, non-fetishizing, Entzauberung) and paradoxical in its logical structure, but aiming for exquisitely non-contradictory presentation and expression.

For the creation of such a legal theory, the author relies upon the drawn up by the author basic law of the KPNV - the Law for the Expanded Reproduction of the Theoretical Knowledge (Law for Extended Reproduction of Critical-Rational Notion Systems, which reveals the processes of reproduction of scientific knowledge, processes which in their essence are non-sacred (anti-fetishizing, non-bewitched) processes of rational and critical understanding of reality.

Key words: methodology of science, legal methodology, cultural paradigm, New Time, non-sacred theory, logically-methodological core.

JEL: K1, K4

* Viktor Ivanov, Assit. Prof., Faculty of Law, University of National and World Economy, Sofia, email: viktor20122012@abv.bg