

КИРИЛ НЕШЕВ

ИСТОРИЯ

НА ЕТИКАТА

Лекциите „История на етиката“ са съставени, като са използвани съчиненията на разглежданите автори, както и енциклопедии, философски речници и справочници на английски, френски, руски и италиански език. Ползвани са и статии на известни философи на политиката, поместени в американски, английски, френски, руски и италиански списания.

ПАРАДИГМА

Проф. Кирил Нешев

**ИСТОРИЯ НА ЕТИКАТА
(до XX век)**

**ПАРАДИГМА
София 1999**

ИСТОРИЯ НА ЕТИКАТА

(до XX век)

© Кирил Нешев – автор

© Издателство „Парадигма“

ISBN 954-9536-20-3

СЪДЪРЖАНИЕ

Античност

СОКРАТ	Добродетелта е знание	5
ПЛАТОН	Идеята за доброто	12
АРИСТОТЕЛ	Човекът е политическо (социално) животно	26
ЕПИКУР	Атараксията	35
ЗЕНОН ОТ КИТИОН	Апатията	43
СЕНЕКА	И робът е човек!	50
ЕПИКТЕТ	Римският нравствен стоицизъм	55
МАРК АВРЕЛИЙ	Копай в себе си!	63
БОЕЦИЙ	Силата на утешението	68

Етически религии

ЮДЕЙСКА ЕТИКА	Обичай ближния си!	73
БУДИСТКА ЕТИКА	Нирвана	92
КОНФУЦИАНСКА ЕТИКА	Път и човек	102
МЮСЮЛМАНСКА ЕТИКА	Бой се от Бога	112

Християнски етики

АВГУСТИН	Бог-отец, Син и Дух	126
КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ	Българското християнство	133
ТОМА АКВИНСКИ	Католическата идея	138
МАРТИН ЛУТЕР И ЖАН КАЛВИН	Протестантска етика	144

Възраждане

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИ	Хомо максимум	155
МАРСИЛИО ФИЧИНО	Бог и човек	159
НИКОЛО МАКИАВЕЛИ	Целта определя средствата	164
ЕРАЗЪМ РОТЕРДАМСКИ	Толерантност и хуманизъм	170

Ново време

МИШЕЛ МОНТЕН Здравият разум	179
ТОМАС ХОБС Човекът не е социално животно	184
ДЖОН ЛОК Законът	192
БЛЕЗ ПАСКАЛ Да мразим само себе си!	201
БАРУХ СПИНОЗА Човешкото могъщество	207
ГОТФРИД ЛАЙБНИЦ Този прекрасен свят	216

Просвещение

А. ШЕФТСБЪРИ И ФР. ХЪТЧЕСЪН Автономията на морала	224
АДАМ СМИТ Икономика и морал	231
ДЕЙВИД ХЮМ Моралът е чувство за симпатия	237
ФРАНСОА ВОЛТЕР Рационалистичният морал	242
ЖАН ЖАК РУСО Свободата като висше благо	251
КЛОД ХЕЛВЕЦИЙ Личният интерес	260
ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ Преданост и надежда	266
ИМАНУЕЛ КАНТ Добротата е безсмъртие	272
ТОМАС ДЖЕФЕРСЪН И ТОМАС ПЕЙН Свободата като американизъм	282

Ранен модерн

ГЕОРГ ХЕГЕЛ Морал и нравственост	291
П. ЧААДАЕВ И А. ХЕРЦЕН Руското западничество	301
АЛЕКСЕЙ ХОМЯКОВ Славянофилският идеал	311
АРТУР ШОПЕНХАУЕР Воля за живот	320
СЪОРЕН КИРКЕГОР Морал и съществуване	327
ЛУДВИГ ФОЙЕРБАХ Евдемонизъм и материализъм	332
КАРЛ МАРКС Класовият морал	339
МИХАИЛ БАКУНИН Анархия и морал	346
ОГЮСТ КОНТ Живей за другите	355
ХЪРБЪРТ СПЕНСЪР Еволюция и нравственост	361
ФРИДРИХ НИЦШЕ Воля за власт	365
ВЛАДИМИР СОЛОВЬОВ Срамувам се, следователно съществувам!	375

Античност

СОКРАТ

Добродетелта е знание

Сократ е роден около 470 г. преди Христа. Баща му е бил скулптор, а майка му – акушерка. От професията на майката Сократ нарича своя метод *майевтика*. Значението на този термин е в подчертаването на извличането на истината и дори в създаването на истината от неизвестното. *Методът на Сократ включва няколко момента*. Първият изразява *принципа на съмнението*. Сократ предлага да се съмняваме в достоверността на всяко знание. Като се освободим от недоказаното, непровереното, сравнително неточното, можем да се включим в логическото изследване на едно или друго понятие. Но и това не е достатъчно: за да определим дадено понятие, е необходимо преди това да подложим на *анализ и да съберем мненията, предлагащи различни значения на обсъжданото понятие*. Например трябва да се отговори на въпросите, колко са възможните значения на понятието добродетел. Кои от тези значения се изключват едно друго или се намират трудно преодолимо противоречиво отношение? Откриването на противоречията в становището на събеседника и по-специално на спорещия събеседник се нарича от Сократ *ирония*. Следващата степен е собствено майевтиката, под което Сократ разбира начина на преодоляване на противоречието в значенията на анализираното понятие и намирането на приблизително еднозначен отговор. *Индукцията трябва да определи прехода от частичното знание към общия извод*. И накрая по логическа необходимост трябва да се получи *дефиниция*, която да определи еднозначно понятието. Но и след дефиницията процесът продължава, защото Сократ е мислел, че дефинициите трудно могат да изразят цялата истина.

Този свой метод Сократ използва в противоборството си със софистите. Последните са били платени учители по мъд-

рост, които са се стараели да научат последователите и слушателите си на приложната страна на логиката, често използвана за оборване, красноречие и словесни ефекти, особено ценени при съдебните процеси. Софистите окончателно релативизират познанието. Според тях няма неизменни понятия, нито вечни нравствени закони. Всички политически представи, обичаи и правни закони са изменчиви и относителни. *Истината е това, което на човек се струва, че е истина. Не може да има твърдо различие между лъжата и правдата.* Но ако предшестващите редове показват философско-логическото основание на софизма, неговото продължение в областта на етиката и морала е не по-малко категорично: всеки човек преследва само своята полза. *Справедливостта е правото на по-силния.* Властващият твори закони, изразяващи пресметливостта му. Хората изобщо са движени от мотивите на ползата. *Не могат да съществуват единни понятия за добро и зло, всички морални понятия са индивидуални, субективни и относителни.* Изводът е, че не може да има и общозадължителни норми в отношенията между хората.

Срещу тези идеи най-решително се противопоставя не само Сократ и неговият метод, но цялата дейност, етика и житейски пример на великия атински мъдрец.

Не са известни достатъчно подробности за житейския път на Сократ. Той не е оставил написан ред. Заявявал е, че написаното отслабва паметта, записаната реч не може да изрази богатството на мисълта и най-накрая – прочетеното слово не въздейства така, както устната реч. Платон и Ксенофонт са учениците му, на които дължим знанията си за великия мъдрец. Сократ не е вземал пари за уроците си, предпочитал е непосредствената беседа, аудитории са атинските улици, а слушатели – всички желаещи от атинските му съграждани. Постепенно обаче около него се оформя кръг от мислещи младежи, които слушат учителя си с неподражаемото възхищение на посветените.

За Сократ знаем, че е участвал в Пелопонеската война и е проявил войнска храброст и гражданска доблест. Известно е от христоматиите, че жена му Ксантипа била удивително свадлива и постоянно недоволна от неносещия пари вкъщи мъдрец. Останала е още една христоматийна подробност – *който иска*

да стане философ, трябва да намери своята Ксантипа. Най-голямо събитие в житейския път на Сократ си остава съдебният процес срещу него.

През целия си живот Сократ показва, че за него *добродетелта* е преди всичко останало. Но атинският мъдрец се стреми и философски да обоснове превъзходството на добродетелта. Според него *добродетелта е познание, познание за доброто*, което се реализира чрез съответните правила в отношенията между хората. Сократ е първият европейски мислител, който разделя нравите като израз на всекидневни обичаи на определена общност от добродетелта като теоретично знание, като постижение на определен метод, като философска мъдрост. *Различието между всекидневното и теоретичното знание за доброто е едно от големите постижения на древния мъдрец.* Добродетелта и доброто са знание, но знанието винаги трябва да бъде свързано с истината, а в следващото условие е да бъде продиктувана постъпка от това знание. Така Сократ е първият мислител, идентифициращ доброто със знанието, последното – с границите на разума, между които би трябвало да се извърши и правилният избор за постъпка. Това ново знание за доброто силно впечатлявало съвременниците на Сократ.

Моралните убеждения тъкмо защото се осъзнават като истини, придобиват непоколебима власт над личността. Само като се превърне в знание, добродетелта се превръща в добродетел. Както свидетелства Ксенофонт, „между мъдрост и нравственост Сократ не правеше разлика. Той признаваше човека едновременно и умен, и нравствен, ако човек, схващайки в какво се състои и прекрасното, и доброто, се ръководи от това знание в своите постъпки. И обратното – като знае в какво се състои нравствено безобразното, го избягва.“

Затова и порокът не е нищо друго освен грешка в познанието. Невъзможно е да се върши зло по друг начин освен по незнание. Разумната природа на човека го задължава дори злото да върши съзнателно. Тази парадоксална теза на Сократ следва от последователността на мъдреца в отъждествяването на разума, знанието и добродетелта. Според Сократ този, който съзнателно се стреми към злото, не може да не знае в какво се състои доброто. А този, който непреднамерено извършва зло, следователно е ли-

шен от представата за доброто. Този парадокс, един от най-често обсъжданите в историята на етиката, изглежда намира своето решение в тълкуването на *Сократовия принцип*: „*Познай себе си!*“. Принципът изисква съсредоточаване на познанието върху самопознанието, но този осветен и определен от самия Аполон призив е начин на приобщаване към универсална ценност. Да опознаеш себе си е опит, който може да бъде споделен с други хора. Разкриването на доброто тогава се превръща в лична цел. Човек открива у себе си връчената му от природата доброта и добро. Той не може да избяга от своята същност, независимо от препятствия и съпротива. Тогава може да се приеме, че *човешката природа е добра и знанието спомага за разкриването на тази същност*. Дали във вечния апел да опознаваме себе си не е заложено усилието да намерим връзката с едно постоянство, на което сме само временна, но пък толкова ценна индивидуална човешка съдба? *Сократовият призив за познанието на самия себе си в същност е констатация за неизменност и всеобхватност на нравствения закон*. Най-вероятно е този закон да носим в себе си, който трябва да разкрием чрез разума и да реализираме чрез волята.

Ученикът на Сократ Платон чрез диалозите от първия период на творчеството си показва най-добре значението и духа на Сократовите усилия при търсене на общата идея за доброто. Последната не се поддава на вътрешни противоречия, премахва различията. Платон най-отчетливо показва, че Сократ успява да дефинира понятие за добро.

В диалога „Хармид“, спорейки със софистическото разбиране за добро като несигурно, неясно, неопределимо знание, Сократ стига до извода, че субектът трябва да се превърне в свой обект на познание. Но този обект, макар и относително външен за изследване, *не е чужд и друг, различен за изследващия субект*. Следователно става дума за „дълбаене“ в собственото съзнание, отвъд равнището на основа, което обикновено разбира „обект на познание“. Така Сократ достига до идеята си за своя знаменит Демон, (Даймон). Демонът е вътрешният глас, постоянният съветник, „мигновеният“ разум, разкриващ разликата между добро и зло, между справедливото и несправедливото, между истината и лъжата. Тайното съществуване на този де-

мон според Сократ е факт: Забраната, страхът, избягването е само манифестация на невежеството ни. Но дали демонът на Сократ не е предварителната идея, по-късно развита от Платон, за връзката между човека и Бога? *Дали търсенето на постоянно, трайно и качествено понятие за добро не тласка човешкия разум към единение с трансцедентното?* Възможно ли е многовековният всекидневен опит на човека неочаквано и в същото време веднъж завинаги да създаде общочовешка представа за добро? Дали златното правило да правим на другия човек това, което искаме той да прави на нас е следствие само на сетивен опит?

Сократ е първият мислител, разкриващ бездната на ценостната тематика с нейните сюжети, лабиринти, изненади и логически засади. Разчитането на знаците, намеците, символите и истините на тази сфера предоставя на разума знанието. Но изходната позиция може да бъде само една и Сократ я обявява категорично: „*Аз знам, че нищо не знам*“. Незнанието е началото не само на познанието, но и на самото съществуване на Сократовия метод. И тук парадоксалността е очевидна: *Сократ знае за незнанието си.* Това опознаване на незнанието е свързано с извличане от стихията на единичното и непознатото на няколко опори. *Незнанието всъщност се оказва познание за способността и възможностите да опознаем себе си.* Блясъкът на добродетелта се състои в мисълта, всички наши вътрешни и духовни качества се основават на необходимото познание. Но последното освобождава от злото. Защото грешката на размишлението може да има само една отправна точка: опознаването, знанието, истината. Но значи ли това, че знанието и добродетелта ни правят щастливи и как да постигнем щастието за самите себе си?

Размишленията на тези теми водят Сократ до един аскетизъм. Този аскетизъм се проявява в съзнателната *целенасоченост* на мисълта и дейността на атинския мъдрец. Защото в този пункт Сократ като че ли е отклонение от старогръцката основна идея за хармонията във всичко и във всяко нещо по всяко време. Целта на Сократовата мисъл надвишава това древно изискване, което е и началото на старогръцката представа за евдемония или за човешко щастие. Сократ признава „да не се грижим за

своите дела преди всичко и главно, а да мислим за самите себе си“ като добродетелни субекти. *Сократ настоява, че душата е по-важна от тялото.* „Нали аз само това и правя? – казва Сократ за себе си. – Вървя и убеждавам всеки от вас, млад и стар, да се загрижи преди всичко и най-вече не за тялото си и за парите, но за душата, за да стане тя възможно най-добрата: Аз ви казвам, че не от парите се ражда добродетелта, а поради добродетелта у хората има и пари, и всички останали блага, както в личния, така и в обществения живот“. В популяризирането на тези идеи е призиванието на великия Сократ. Той самият е осъзнал и приел, че това Божие предназначение трябва да се изпълни. Затова Сократ казва, „Бог ме е поставил в това положение. Аз пренебрегвам всичко онова, към което се стреми болшинството – користта, домакинските потребности, военните звания, речите в народното събрание, участие в управлението, в заговорите, във въстанията.“ Сократ си е поставил една единствена цел: да преобрази, да промени, дори да създаде нов начин на мислене, чийто резултат непременно ще бъде добродетелта. Това е новият аскетизъм на новия тип мъдрец, поставил началото на истинската история на европейската етика.

Моралният светоглед на Сократ е изпълнен с невероятно вътрешно напрежение. Търсенето на истината, красотата, доброто и справедливото са призивание, което е по силите и възможностите само на гениални хора. Сократ е първият измежду европейските мислители, посветили се на идеята за доброто. И ако в теорията той донякъде странеше от старогръцката представа за хармонията между душа и тяло, добродетел и полза, то в индивидуалния си житейски път мъдрецът Сократ е напълно хармоничен. *С нито една своя постъпка Сократ не противоречи на убежденията си, на философията си, на идеите си.* Той е добродетелен човек в най-високия смисъл на тази дума. Той е истинският мъдрец в действителното значение на това понятие. Той е единственият учител по морал с непреходната ценност на тази мисия. Не случайно много векове по-късно християнски мислители го причисляват към ликовете на светите хора, а Еразъм Ротердамски дори ще възкликне: „О, Свети Сократе!“.

Трима съграждани на мъдреца – поетът Мелет, собственикът на кожарски работилници Анит и ораторът Ликон издигат

пред атинския съд следното обвинение: „Сократ престъпва законите с това, че развърта младежта, не признава боговете, които приема градът, а признава знаменията на някакви нови гении“. Обвинителите искат смъртно наказание.

Атинският съд в такива случаи изслушва обяснението на обвиняемия, сам определящ вината си, като обикновено я надвишава с наказание, което пак сам си определя, държи се подмазвачески и лицемерно. Сократовото поведение е напълно противоположно: той не се признава за виновен, а дори счита, че би трябвало да получи награда за цялостната си дейност. При второто гласуване на съда за наказанието на Сократ съдът се изказва за смъртна присъда.

Съдбата като че ли предлага още едно изпитание за моралната устойчивост на Сократ. По съществуващата традиция не може да бъде изпълнена присъдата, ако не се върне корабът, натоварен с дарове от Делфи. Всички ученици на Сократ го убеждават той да избяга от затвора, за да спаси себе си и живота си. Сократ е непреклонен: той се подчинява на закона не защото го намира за справедлив, а защото е закон на атинската държава. Той се подчинява, защото иска да даде пример на учениците си за изпълнен дълг и защото бягството в края на краищата не е и не може да бъде изход, достоен за мъдреца.

Седемдесетгодишният Сократ изпива чашата с отровата в 399 г. преди Рождество Христово.

ПЛАТОН

Идеята за доброто

Един от най-големите древногръцки философи е Платон. Той е роден през 427 г. преди Христа на о-в Егива, южно от Атика. Неговият род е царски и жречески. Дълго време Котридите са давали на старите гърци жреци, царе и законодатели. Далечен родственик на Платон е първият атински юрист Солон. Действителното име на Платон е Аристокъл, но поради участието си в олимпийските игри и силното си телосложение, той е наречен Платон, което значи широк, силен. Първоначално той се обучава в духа на Хераклитовото философско учение. Един от първите му учители е философът Кратил. На двадесет години Платон среща Сократ и от тогава съдбата му коренно се променя. В продължение на почти осем години той е член на кръжока на Сократ. Тъй като Сократ не оставя нито един написан ред, именно Платон е философът, приятелят и ученикът, направили известни учението и идеите на великия атинянин. Диалозите от тъй наречения Сократически период „Критон“, „Апология на Сократ“, „Хармид“ са свидетелства за началото на една философия, чиято същност е учението за идеите. След смъртта на Сократ през 399 г. преди Христа Платон предприема пътешествие в редица страни. Особено плодотворно е пребиваването му в Египет – най-напредналата страна по онова време на античния свят. Знанията, почерпани от египетската наука и култура, по-късно ще му послужат за създаването на главното му политико-социално и светогледно постижение, реализирано в „държавата“. Той посещава и Южна Италия, където изучава учението на питагорейците. Прави редица опити да реализира в Сицилия представите си за идеална държава. Но управителите на град Сиракуза много скоро го разочароват. В 337 г. преди Христа той се връща в Атина и основава своята философска школа, известната Академия. След тази година той прави още две пътешествия до Сицилия с надеждата, че ще успее да убеди и тираниите на Сиракуза да възприемат идеите му. Нито известността, нито красноречието се оказват аргументи в полза на реализацията. Платон умира в 347 г. преди Христа.

Творческият път на Платон обикновено се дели на три периода. През първия, така нареченият Сократически, се популяризират идеите на учителя Сократ. През втория той разработва обективния идеализъм като едно от най-значителните постижения на старогръцката философска мисъл. Третият период от неговото творчество третира натурфилософски и социално-политически проблеми.

По представите на Платон светът, който ни заобикаля, е илюзия и небитие. *Материята и нейните предмети не могат да бъдат същност на нещата. Действителното битие и реалната същност се намират в света на идеите.* Този свят е незрим, вечен и неподвижен. От там произтичат възможности, които съществуват и се проявяват във видимия материален свят. Последният е преходен, унищожим, смъртен. В света на идеите господстват три, взаимно преливащи една в друга Идеи – Истината, Красотата и Доброто. Най-важна от тях е Идеята за доброто.

Платоновият идеален свят е резултат на големите философски дирения на мислителя. *Той е пределна философска абстракция от всички земни несъвършенства и изразява само висшето съвършенство.* По своето съдържание тази идеална действителност и същност се реализира главно в Космоса, а последният се явява във вечното и винаги еднообразно движение на небесния свод. Според Платон няма развитие, а има само вечен кръговрат, постоянно движение в кръг. *Космосът задължително се връща и възвръща към онова място, в което вече е бил.* Независимо от вечното движение, всичко остава на собственото си място. Платон чрез идеята си за вечното възвръщане изразява митологичната представа на старите гърци за устройството и хармонията на света. Така и вечните идеи за Добро, Красота и Истина са хипостазирани и абстрактни начала, лишени от всяка история. Земята, на която живеят хората, не е истинска и действителна, а реалността се намира в небесната сфера. *Идеята предшества материалната вещ и материалния свят. Материята е отражение и грубо копие на света на идеите.*

Платон е възприел и питагорейското учение за преселението на безсмъртните души и за тяхното възплътяване в телата като резултат от световния кръговрат. Идеята за възмездието

или за справедливите или несправедливите човешки дела също се среща в учението на Платон. В „Държавата“ цялото мироздание и всяка съдба на душите се определя от законите на съдбата. А съдбата е представена като космическо вретено, чиито нишки плете Необходимостта (Ананке). Дъщери на тази необходимост са Лахесида, оценяващи миналото, Клото – настоящето и Атропос бъдещето. Така Платон приема възмездието като съдба и съдбата като необходимост в качеството си на принцип за всички реални закономерности и събития. Адрас-тея, богинята на съдбата, е сляпа, защото никой не знае неведомата съдба.

Идеята за доброто обаче е и си остава идея за необходимото съвършенство.

Платоновото разбиране на идеята Зайдел резюмира по следния начин: „Под идея Платон разбира: 1) едно общо понятие; 2) което нито възниква, нито умира и не е подложено на никакви изменения, което 3) съществува от само себе си, значи е, както Аристотел ще се изрази по-късно, субстанционално. То остава 4) вечно твърдествено на самото себе си, защото за предварително съществуване на идеята може да се говори само по отношение на човешкото мислене. То е 5) първопричина и 6) парадигма на качеството на нещата, тъй като само чрез идеята нещата стават това, което са. То дава 7) най-сетне целта, към която всичко се стреми и съществува с другите понятия в йерархичен ред, върха на който образува идеята за доброто“.

Като анализира Платоновото схващане за доброто, Райнер пише: „Той различава три вида добро (добра): 1) такива, които ние бихме искали да имаме от любов към тях; 2) такива, които ние обичаме както заради тях самите, така също и заради техните последици; 3) такива неща, към които ние се стремим заради техните желани последици, макар че сами по себе си те изглеждат тягостни. Той обаче е убеден, че извън отделните добродетели има още едно по-висше, последно добро. Защото при добродетелите работата стои така, че мнозина се задоволяват с тяхната проста видимост, но това, което всички търсят, е едно действително добро“. В изясняването на това „крайно добро“ (действително добро) се очертават на първо място две насоки: едната изхожда от разбирането, че доброто е нещо, което няма

недостатък, и го схваща като въплътено в метафизическите прабрази, т. е. в идеите, които единствено имат истинско битие. Другата насока търси обективни определения на доброто и го разглежда като нещо, което води до евдемонизъм. Тогава това добро се представя по-точно като единство от симетрия, красота и истина; и тъй като в него се съдържа също и добродетелта, става ясно, че търсенето и водещо до евдемонизма (щастие) добро се състои главно в нравственото добро.

От Платон тръгва идеалистическата етическа традиция да се отъждествява доброто с битието или по-точно доброто да се разглежда като мяра на битието и, обратно, битието (у Платон – идеята) като мяра на доброто. Религиозната насоченост на тази идея е ясна; йерархията битие, идея, добро води към върховната идея – бога, или единственото битие и добро е всъщност единство, продиктувано от божествения произход. Тогава битието (идеята), чиято същност не съдържа никакви граници, притежава абсолютно съвършенство.

Под влияние на питагорейските вярвания у Платон се появява идеята, че съществуването е опит, средство за действителното свързване на душата и тялото. Последното всъщност е затвор за душата, желанието да следваме духовния порив, следователно нашите страсти не дават силата, която ни изпълва с пречистващата мяра на идеята. Доброто не е въпрос на опит, нито страданието и удоволствието са негов знак, доброто трябва да бъде решително отстранено от природните наклонности. Във „Федон“ Платон се старае да докаже, че тялото е препятствие за истинския живот. Последният се поддържа от съдържанието на божественото и на абсолютно истинното, това е животът на чистата мисъл. *Да съществуващ за самия себе си, без да мислиш отвъдното, е постоянно умъртвяване, до се научиш да умреш, мислейки за отвъдното, вече представлява чисто освобождаване от веригите на тялото.* Необходимото обучение се състои в упражнения за вътрешно съсредоточаване, „свиване“ в себе си. Емоциите са „затваряне“ и фиксиране на душата към тялото. Тялото е затвор, в който ние самите сме тъмничари, използвайки за средство нашите желания.

В „Държавата“ Платон превръща доброто в чудотворна и неударима сила, благодарение на нея съществуват нещата и

явленията, тя служи като единствения принцип, който основава и конституира Вселената. *Принципът на етическия идеализъм е универсализиран*, пренесен върху свръхприроден план, той служи за обяснение на природата, за съдия на правилата за поведение, които важат или ще важат за съвършения град държава. В тази концепция Платон, изглежда, влага значимостта на сократическото предписание „опознай себе си“, „имай грижа за душата си“. За Платон душата не е само нещо божествено; тя е най-вече необходима възможност да се издигне към своето истинско идеално отечество. В съвкупността на природата ролята и мястото на душата е значително, тя има привилегиата да се самозадвижва.

Именно индивидуализацията на душата в осъществено конструиране на личния морал с неговите заслуги и вина, доброто или идеята ще ни откъсне от емпиричния живот, за да ни присъедини към божественото уподобяване, което е истинната същност на нашата душа.

Последствията от тази концепция са, че истинското добро е в непрекъснатото уподобяване с един идеал. Нещо повече, следвайки Платоновата логика, доброто е непознаваемо и несътворимо, т. е. моралните ценности ще бъдат измервани чрез средствата на единственото, което не е в човешките възможности. От друга страна, ако доброто не е само принцип на поведението, а се отнася до природата на нещата, тогава нашето поведение, за да съвпадне с доброто, трябва да се интегрира в реда за добър, прекрасен и истинен свят.

Доброто или всичко в реда на идеалното битие, както и това на познанието, произхожда от своето основание „да бъде“. Този принцип е интелигибелен за съществуващото и според Платон трябва да се приеме, за да се вярва, че истината е отвъд видимата същност. *По такъв начин идеята за доброто е най-висшата идея на битието и знанието.* Ако доброто е абсолютно и нищо не може да бъде интелигибелно освен в отношение, трябва следователно да се приеме, че доброто не е истинско познаваемо: то не се дефинира, то присъства, то се „крие“ от човешката мисъл чрез „обожествяването“, което ни води към него по смисъла на идеалната си битийна необходимост. По такъв начин Платоновата етика е парадоксално-рационална,

тя се развива на своята собствена основа към една мистична религиозна етика.

В X книга на „Законите“ Платон критикува тези, които си представят, че природата е щастлив резултат на многобройни случайности (атомистите) и че законът е изкуствен продукт на социална конвенция (софистите). Истината според Платон е друга. Природата, това са законите и изкуството, те са израз на доброто или моралният ред не е изолиран от природния закон, т. е. добре разбраната природа е проникната от моралност, на свой ред моралността е направлявана от тази природа, която правилно схваната, се подготвя да стане интелегибилна. С една дума религиозно-мистичният модел на Платон обаче съдържа елементи и предпоставки за отчитане на някои емпирични факти.

Кое е абсолютно добро, чрез което се измерват относителните блага? Това е въпрос, който връща Платон към емпиричните условия на поведението. Ако предположим, че по отношение на моралното поведение ние нямаме „божествено“ познание, нашето ежедневно съществуване не би се приспособявало добре към съвършенството. Следователно емпиричните условия предполагат, че доброто е съвършенство (в себе си) или щастие за този, който го притежава. Житейски необходима е мярката. „Мярката за доброто“ е завършено битие, задоволяващо се в самото себе си и универсално желаемо в хармонията на трайното единство и пропорционалност.

Същностният характер на Платоновата концепция се състои в отговорите на трите проблема, наследени от софистите и върху които Сократ, учителят на Платон, усилено разискваше: В какво се състои добродетелта? Как да се придобие тя? Единствена ли е добродетелта или има видове?

В диалога си „Федон“ Платон разделя илюзорната добродетел от традиционния морал от една добродетел, която вече не е според него име, а реалност. Първата се състои в това да се лишим от едно нещо, за да добием нещо подобно, но което остава в рамките на подобното, например лишаваме се от физическото удоволствие, за да придобием удоволствието на самото здраве, или приемаме смъртен риск, за да избегнем да бъдем убити от врага или да попаднем под негово робство. Ис-

тинската добродетел се състои в избягване на удоволствието и страданията, все едно дали са равностойни, нестабилни и винаги променливи. *Добродетелта има универсална стойност, тя е истинска и постоянна.* Истинската добродетел е философска, тя е освобождаваща, защото интелигентността (разумността) е нейната основа и в добродетелта душата намира своята същностна природа. *Добродетелта е свързана с неподвижната реалност за вечните идеи.*

Подобна концепция се намира в „Теетет“ – добродетелта има два вида: едната е на святото и божественото, другата принадлежи на Бога. Първата води към освобождаване на имитацията на добродетелта, която е принадлежност на Бога. Необходимо е тогава нашият живот да бъде подобен на Божия чрез единството на справедливостта и святостта, организирани от мисълта. Така Платон стига до определянето чрез разума на моралните атрибути на личността.

Възгледите на Платон, че добродетелта е в „Държавата“, е различен, подобно на обекта, който Платон изследва в това свое безсмъртно съчинение. Тук се търси организацията на една общност, регулация на отношенията между различните хора, както и щастието.

Задачата се усложнява още повече, защото Платон, верен на древногръцката идея за хармония, търси да намери истинския Закон, действащ, за да направи индивидуалните способности на всеки да служат на всички в общността. Така идеалната държава на Платон се превръща главно в морален проблем, чиято действена основа е притежаването на добродетели. Тук думата добродетел не губи смисъла, който Платон определи в другите свои съчинения. Този смисъл е приложението на принципа, приложение на активността на едно битие със своя функция и цел, *приложение на идеята за добро.* Така този морален принцип заляга в основата на политическата организация вече на морала и тази политическа организация е държавата. Така едни добродетели осигуряват управлението на държавата, други – нейната защита, трети – труда, решаването на разпределителните и битовите задачи. Най-мъдрите трябва да управляват, смелите да отбраняват държавата, да отбраняват общността, а останалите да се трудят, да търгуват или да станат занаятчии, тър-

говци, секачи на монети и т. н. Философът е „демиург“ на идеалната държава. Следователно е естествено за него да бъде определена от божествената природа добродетелта му, но дори и на него не е позволена морална индивидуалност. Последната е включена изцяло в държавната организация, ако последната добре изпълнява функциите си (държавната организация), тя се възпроизвежда като добродетел в душата на различните индивиди. Следователно моралната организация на държавата е предимно една активност „навътре“ в отношенията между хората, в тяхното разделение на ролите в държавата, а не толкова активност „навън“. Така е необходима една наука за хармонията, която трябва да покаже отсъствието на случайни съждения, доказващи невежество. *Това е политиката като общо учение за добродетелта. А добродетелта е висша идея за здраве, красота на една добре устроена душа, докато порокът е болест и грозота на неустроена душа.*

Вторият въпрос – дали добродетелта е щастлива случайност, един природен дар, привилегия на някои индивиди и има ли средство за нейното придобиване – Платон разисква в две посоки, произтичащи от философското разбиране на добродетелта и определящи своето решение в различни плоскости. Философското разбиране за добродетелта именно там, където то се реализира (благодарството и достойнството на един мъдър живот, политически гений, военни таланти и артистични качества) не може да бъде друго освен божествено надаряване. Така и щастието, което е резултат от добродетелта, има всички характеристики, които идеята дава на евдемонията; като нещо предварително дадено, като една милост, която дарителят по свое желание може да отнеме. Този проблем е разгледан в „Мено“. Доколкото не съществуват учители по добродетел, хора, способни да определят и култивират едно поведение, единственият източник остава подражанието, имитирането на примерите, оставени от „забележителните хора“. Но факт е, че тези хора не са способни да предадат тези качества на другите, дори и на децата си. *Така вродеността на добродетелта е определен начин на превъзходство, което разделя хората и доказва истината за една внушена щастлива съдба.* Но затова добродетелта може да се постигне и чрез всекидневната роля на възпитанието за придобиване на

моралност. В един смисъл добро е онова възпитание, което критикува предразсъдъци, за да обърне духа към съзерцанието, към съзерцанието на прекрасното. В този смисъл възпитанието учи да съзерцаваме трайната и стабилна идея за добро. В друг смисъл възпитанието „работи“ за съгласието на душите чрез упражняването и дисциплинирането най-вече на младите. В проекта си за идеална държава Платон особено обръща внимание на нравственото възпитание, защото счита, че моралната корупция е трудно излечима от държавата, строяща отношението си само чрез администрация.

Но чрез какви средства едно „развалено“ общество ще се ръководи за постигане на целта, която откриват философите и се опитват подробно да опишат? Едно от най-известните и претитите средства според Платон е любовта. В „Пир“ има няколко интересни страници, където Платон развива своята идея за любовта като нравствено чувство и качество на възпитателя и учителя. Между учител, вдъхновен от величието на своята роля и младия човек, на когото той е водач по пътя към безсмъртната идея към доброто, се установява духовната връзка. Безкористното, с което учителят се отдава на своето дело, се „връща“ от страна на ученика чрез една искрена активност за сътрудничество. Така се създават условията за плодотворна дейност, за създаване и възникване на душата, а последната е способност за появата на Мисълта. Под непосредственото влияние на мисълта се създава цялото съвършенство на практическата мъдрост и на справедливостта. Така се произвежда една духовна любов, мисълта върху добродетелта, върху това, което човек възприема за добро и с чиято реализация трябва да води младостта, младия човек, юношите. Така във въздигането на любовта към абсолютното добро, универсализацията на прекрасното, заедно с изучаването на законите, които ги регулират, се отива към безсмъртното „докосване“ на красотата, съчетана с истината. Другото средство за възпитание е строго интелектуално. Това е диалектиката. Философът или диалектикът е идеалът за мъдреца Платон. Да бъдеш философ в този смисъл е най-добрият път, за да достигнеш до съвършенството или превъзходството, което всъщност разкрива философията.

Платон възразява на онези, които считат, че имат и много

различни добродетели, които намират едни и същи неща за добри. Пълният опит на Платон да даде едно позитивно решение се намира в четвъртата книга на „Държавата“. Това решение предполага обаче една конструирана държава, управлявана от хората на мисълта, за които знанието позволява да командват за и чрез справедливостта. Така мъдростта е главната добродетел на тази държава, но от гледна точка на една друга добродетел, каквато е справедливостта. Каква е природата на последната, можем ли да приемем, че тя е фундаменталната добродетел? Няма ли и други съвършенства и превъзходства в справедливата (идеалната) държава. Проблемът е поставен следователно върху политическа основа. Но Платон излиза от предпоставката, която е разисквал в други свои съчинения: *една добре уредена душа не трябва ли да бъде образец на добре уредена държава и подобно на нея на един космос? С други думи Платон поставя и разкрива дълбочината на проблема за единството и различията.* Колкото до справедливостта, нейната същност не бива повече да я търсим – тя се разкрива чрез функциите си. Показва единството на различията, като „поставя“ всеки на неговото място. На мястото на управлението застава този, който е способен чрез мъдростта си да вземе този пост. Интелигентността на града (или на душата) може и смее да командва, за силните неговата област е друга, напр. тази на смелостта, на защитата на града или на държавата. Но за най-многобройната класа, тази на производителите, не остава нищо от разумността, а една специфична част на справедливостта, каквато е умереността или благоразумната мяра на поведението. Нейната стойност се намира преди всичко в подчинението, овладяването, послушанието. Така добродетелта е една, каквато е справедливостта, но тя се проявява и в смелостта, и в мъдростта, и в умереността (благоразумното въздържане). В тази специфична Платонова диалектика има не само едно решение като начало на традиция във философията и етиката, но и противоречия, по-често плодотворни, отколкото разрушителни. Например в дванайсета книга на „Законите“ Платон ясно поставя този проблем. От една страна, добродетелта е единият обект на цялото гражданско законодателство и държавно устройство, от друга страна, добродетелите са четири и всичките

четири имат за единен ръководен принцип мъдростта, добродетелта, към която се отнасят останалите три. *Реална е трудността да се определи как тези добродетели са единни и защо това единство е разделено на четири.* Главната задача, която се налага, е да се определи понятието на всяка от тези четири добродетели. Тази задача е запазена за управляващите пазители на законите. А управляващите се подготвят чрез специално възпитание и образование, същността на които се състои в това да се приеме множествеността на добродетелите, да се тръгне от тази множественост, за да се разположат йерархически всички компоненти на държавата и всички хора в нея. От теоретическа гледна точка множествеността на добродетелите може да се разгледа като единство на понятия, поставени на мястото си, без които моралът би бил изолиран от своя безсмъртен и божествен принцип. Така стабилността, трайността и сигурността дават условието, че доброто на философите единствено може да бъде основата на добродетелта и на понятията за нея. Всичко, което остава за другите хора, е да се съгласят с душата на законите. Самата душа е безсмъртна.

Моралният акт според Платон е отказ от случайна индивидуалност пред необходимия ред на света. Още повече, че няма истинска свобода на избора и най-вече, че сетивният свят, в който живеем, не е истинския свят. Така Платон отбелязва – единствените души, отиващи на небето, за да вземат участие в избор на бъдещия си живот, са тези, които трябва да бъдат наградени и лишени от философия. Философът, напротив, когато върши своите дела в течение на множество съществувания, е изключен от слабостта, каквато е злият избор. Що се отнася до другите хора, единствената им надежда остава да бъдат управлявани от философи учители на всичко в живота. Принципът на интелигентността, идеята за добро е източникът и създателят на битието и добродетелта. Идеята за добро е единственият източник на щастието, то е единственият източник на всяко благо. Идеята за доброто по Платон е нещо повече от идеята или формата, тя е реална и най-ярката от цялата същност. Съзерцанието на идеята за добро, което е славата на философската дейност, има за Платон мистичен характер. Това съзерцание се разкрива в непосредствена, непод-

вижна бдителност, чрез която пълната реалност и ценност на доброто постепенно се постигат. В „Парменид“ доказва, че идеята е единство, цялост. Идеята съществува и в добродетелите, но единството е иманентно на идеята. Затова щастието е добродетелен живот, без добродетел не може да има щастие. Така добродетелите, особено главната от тях, мъдростта, която ръководи житейската смелост и умереност, е всъщност разумна (теоретическа) добродетел, която се състои в страстното преклонение пред философията и математиката. Щастливият човек е и справедлив, справедливостта е включена в смелостта и умереността. Справедливостта е самото добро в себе си. Затова справедливият човек живее в дружба и е предан на общежитието, докато несправедливият човек няма приятели. Така Платоновото деление на душата на емоционална, волева и разумна преминава в етикофилософско измерение.

Платон решително отхвърля хедонизма. Щастието не се състои в удоволствието или в най-голямата сума на притежавани удоволствия, а в практикуването на добродетелта. Човек трябва да има за цел добродетелта или доброто, а не удоволствието. Платон последователно осъжда „Живота за удоволствие“, имащ за цел достигането на сетивните интереси от удоволствието. Тук биха могли да се изтъкнат две различни точки. Едната е тази, че нашата цел не предполага максимализирането на сетивните удоволствия, другата е, че нашата съзнателна цел не съвпада и не се стреми да съвпада с удоволствие от какъвто и да е род. Според Платон цел на човешкия живот е не осигуряване на удоволствие, а изучаването и доказването в живота на трите безсмъртни идеи: Истината, Доброто, Красотата, Удоволствията и страданията са за Платон наистина големи учители на човечеството и на човека, чрез тях човекът има допир с големите цели, но те не могат да бъдат цели сами по себе си и на дейността като такива, а само съпътстващи резултати. Добродетелите заедно със здравето, благополучието и красотата са всъщност доброто. Така удоволствията и страданията не са добродетели в себе си, удоволствията и страданията показват дали човешката дейност се намира под управлението на разума. Затова много важно е да укротяваме чувствата и страстите си, защото удоволствията и страданията са пряко свързани с тях.

Чувствата и страстите помагат чрез ограничаването им да изпъкне ролята на разума, а умереността на чувствата е самият път към щастието. Така, благодарение на разума, може да се достигне до доброто „изчистено“ от случайното и преходното, неподвластно на страстите и чувствата, опосредено от присъствието на разума и волята.

Но защо доброто не може да бъде една единствена същност, защо никаква дефиниция, една единствена формула не може да го изчерпи? Защото, ако бе възможно да се достигне доброто, разумността не би имала повече необходимост от друга вещ (същност), не би търсила повече, не би преминавала от една идея към друга, ще остане неподвижна. Но ако мисълта остане в покой, тя ще изчезне, а заедно с нея и цялата реалност. Ето защо доброто е безкрайно и безсмъртно, това е причината и условието за двоякото движение към истинското битие на познатото и познаването едновременно. Идеята за доброто е следователно абсолютно първата, тя е цялостната достъпност, без която нищо не се достига и под която има достатъчно вторични и производни идеи. Доброто, според Платон, е принцип на истинското битие и принцип на живота. Идеята за доброто позволява откриването на функциите на добре устроената душа и на добре уредената държава, които Платон определи като добродетели или способности. Защото функцията не може да бъде реализирана освен в конструирането на един организъм, който доброто хармонизира. Затова идеята за доброто е своеобразно допълване на несъвършеното, допълването е една от фундаменталните форми на активността на самата идея за добро. Така хармонията според Платон може да се персонифицира в образа на мъдреца, обладан от световния Ерос и разкриващ най-старата формула на древногръцкото знание: хубав, знатен, могъщ, щастлив и обичан от Бога означава едно и също. *Бог е мерило за всички неща, Бог е идеята, управлявала света, и показва присъствието си в света на сетивата и несъвършенството чрез добродетелите и идеята за добро.* Душата ни е безсмъртна, а животът ни е необходим предмет на душата, за да реализираме безсмъртието си.

В заключение висшето благо се придобива чрез смесването на два източника: този на чистото познание и този на удовол-

ствието. Първият идва от философията и науките, вторият – от живота. Човек живее следователно своята съдба по два различни начина. Във философски план това е неговата божествена природа и във времеви (хронологически) план, който е неговата смъртна човешка природа. Преминаването на тази двойственост може да стане само ако човек винаги и при всички обстоятелства практикува добродетелта и избягва порока. Да се отрича тази истина е все едно да се претендира, че болестта е по-доброто от здравето. Така според Платон моралният въпрос на човека съществува във времето, добродетелта и порокът се появяват според обстоятелствата. Затова Бог е невинен за злото, а всеки човек греши винаги, когато следва някакво материално задоволство. Но може ли да се говори за грях, ако актът е неволен? Всяко действие, което се прави според идеята за добро, е правилно. Злото се явява психологически като грешка, метафизически недостатък. Знаменитата мисъл: „Никой не греши по желание“ не е парадокс у Платон. Той отрича най-вече една тавтология. Думите идват да потвърдят, че никой не греши морално, защото грехът – това е преминаването на волното в неволното, на вниманието в невнимание. За този недостатък ние сме пряко отговорни. Следователно има един критичен момент, когато трябва да избираме между обвързването и необвързването с Бога. Ние по природа сме приобщени към Бога и доброто, които са принципите на цялото съзнание. Премахването на тази обвързаност ни въвежда веднага в съзнание на неосъзнатост. Бог – пише Платон в „Законите“ – е организирал света по начин, при който добродетелта превъзхожда порока, но е оставил на свободно разположение нашите желания. Защото всеки човек обикновено е такъв, какъвто желае да бъде, като следва характера на своята душа.

АРИСТОТЕЛ

Човекът е политическо (социално) животно

Аристотел е роден през 384 г. преди Христа в Стагир. Кариерата му е чисто академична. На 18-годишна възраст той постъпва в най-реномираното училище на своето време – Академията на Платон. Проявява невероятно усърдие и ученолюбива страст, скоро довела го до създаването на огромна библиотека. Тази библиотека служи като модел за библиотеките на Александрия и Пергам. Първоначално се посвещава на реториката и започва да критикува някои от тезите на своя учител Платон. По този повод Платон заявява: „Аристотел ме рита по същия начин, по който малките патета се отделят от своята майка“. След смъртта на Платон Аристотел отива в Асос, Сирия. Три години по-късно се устройва в Митилен, на остров Лесбос. През този период той създава биологията като научно изследване. Многочислеността на научните му трактати се отнасят до ботаниката, астрономията, физиката. Всеобхватният гений на Аристотел го превръща в баща на почти всички клонове на научното знание. Прозвището „Александър Македонски на древногръцката философия“ е повече от заслужено.

Преподавателската му съдба и пътят му на учен, най-прочутият между старите гърци, го довежда до двора на Филип II Македонски. Тук той е учител на бъдещия Александър Македонски. Аристотел, този мъдрец, който конструира началото на цялата европейска наука, очевидно е внушил доста идеи, реализирани по-късно чрез похода и управлението на Александър. Александър може би никога не би бил Александър Велики без обучението и възпитанието на най-великия от великите гръцки мислители. Специално за Александър Аристотел написва книгата за монархията и за старогръцките колонии. Но предполага се, че Аристотел е въвеждал младия Александър преди всичко в природните науки.

През 335–334 г. Аристотел се връща в Атина. Сега той основа своето училище – Лицея. Това е един истински университет. Извършват се както научни изследвания, така и се дава превъзходно образование. Сутрин Аристотел изнася своите уроци и лекции, след обед училището е отворено за широката публика и из-

пълнява функцията на своеобразен народен университет. Управлението на Лицея е поверено на оторизиран комитет от членове, които или се учат, или материално подпомагат лиця.

Аристотел умира през 332 г. преди Христа.

Според Аристотел най-важни науки за човека са политиката и етиката. Това е така, защото човек е социално (политическо) животно. Политиката и етиката дават знания как да се регулира поведението на това социално животно. Последното живее в полис (град), което за Аристотел е равнозначно на държава, Аристотел не прави разлика между държава и общество. *Полисът определя човешка група, живееща върху ограничена територия и притежаваща организация.* Така според Аристотел полисното и политическото не се разграничават.

Знаменитата Аристотелова „Политика“ е началото на европейската политология. Но в своята „Политика“ Аристотел разграничава два типа общности, съществуващи в полиса: *семейството и собственочовешката общност. Семейството Аристотел дефинира като общност, осигуряваща живота на хората във всекидневието.* Затова семейството и другите локални общности са обект на изследване на една специална наука, която Аристотел нарича Етика. *Терминът „етика“ за пръв път е употребен от Аристотел. Етиката е философско знание за всекидневни отношения между хората, за правилно и неправилно поведение, учение за главната цел на човешкия живот и за положителните качества у човека – добродетелите.* Затова етиката може да бъде наречена „малката политика“. Етиката като термин е дериват от определението етикос. В значението, употребявано от Аристотел, етос обозначава пространство, в което живеят, действат и общуват групи от хора. Следователно етиката е елемент от всекидневието, етиката трябва да посочи какви са правилните взаимоотношения между хората. Но етиката не съвпада и не може да бъде теория или теоретическа наука (ако използваме последното в съвременния смисъл на думата). Теорията според Аристотел има за цел истинното знание. Знание, което важи за всички случаи.

Етиката е построена на друг принцип. Тя е познание за поведението и практическите стойности на общежитието, проявени и дирени за постигане на цели. *Етиката предлага мъдри*

съвети за всекидневни постъпки, но в никакъв случай не обосновава и не гарантира абсолютни знания за всеобща норма, важаща за всички хора и за всички полиси. Защото както полисите, така и хората се различават помежду си. Различни са хората, но ако прибавим и обстоятелствата, при които те са задължени да действат, тогава сме изправени пред неизброимо число частични случаи, за които едва ли ще намерим абсолютен принцип. Аристотел е убеден, че волята на човека е делиберативна, или с други думи – волята ни има способността автономно да си поставя и избира цели.

Според Аристотел политиката и етиката се вписват една в друга, защото и двете науки изучават полиса и по-специално полисните (социалните) качества на човека. Но човекът живее в различни общности и макар Аристотел да не познава и не използва термина „социална група“, той много често описва неговото съдържание. За Аристотел полисът или държавата както чрез своите функции, така и чрез своето съдържание се дефинира като общност. „Политиката“ на Аристотел показва, че държавата може да се разделя на бедни, богати и между тях – средна прослойка. Тези подразделения обаче са съставени от свободни хора. Робите не участват и не са описани в тази структура. В „Политиката“ Аристотел говори и за други социални общности, притежаващи професионални отлики – земеделци, занаятчии, търговци. *Но констатацията за дихотомията според Аристотел е главно една – народ и благородници (аристокрация).* Каквито и да са различията в съдържанието на понятието „полис“, Аристотел винаги подчертава наличието и възможността от конфликти. При това както народът, така и аристокрацията също предполагат като общности вътрешна диференциация. Дори аристокрацията е далеч по-разнообразна от народа. Затова от особено значение е *справедливостта* като особена мяра във взаимоотношенията между хората. Именно *справедливостта е едновременно политическо (държавно) и етично понятие.* Тази категория се отнася както до разпределението на собствеността, така и до оценката на резултатите от човешката дейност. Според Аристотел справедливостта е висш социален закон, който се идентифицира обаче с нравствеността. Да си справедлив означава да си нравствен.

Справедливото разграничаване на общностите и справедливото разрешаване на противоречията и споровете е велик полисен принцип, отнасящ се до „политеята“ или конструкцията (управлението) на държавата. *Има три правилни форми на такова управление според Аристотел и те са монархията, аристокрацията и демокрацията.* При монархията управлява един, при аристокрацията – малцина, а при демокрацията – мнозинството. *Нито една от тези форми не е свършена, но най-близко до идеала е демокрацията.* Последната по приблизително най-справедлив начин отбелязва мястото и ролята на семейните групи, на фракциите, на племената, както и на човешките съюзи, съставени по професионален признак. Управлението на обществото не може да заобиколи проблемите на етиката. Който и да стои начело на държавата, той веднага попада под оценките на нравствеността. Статичното описание на полиса като единство на перманентни тенденции и съюз чрез справедливостта показва само едната страна на обществото.

Динамичното развитие на обществото може да бъде обяснено и чрез действията на различните причини. Две фундаментални понятия използва Аристотел – материята на обществото и неговата форма. Семействата, родствените групи, групите по местопребиваване, професионалните съюзи представляват специфични форми на обществото. А материята на обществото – това е самият полис или държавното устройство, съотношенията между професионалните групи, бедните и богатите, аристокрацията и народа. В този свят действат според Аристотел и *материални, и формални причини.* Но човешката активност, човешките желания, определящи собствено динамиката на обществото, представляват в концепцията на Аристотел една друга каузалност – *ефективната или творящата* причинност. Тъкмо тази причинност определя и измененията. Но измененията са невъзможни без целевост, без финалната причина. Така Аристотел прилага и по отношение на обществото своето учение за различните видове причини – *материални, формални, творещи и целеви.*

Човек според Аристотел проявява същността си в дейност. Който мисли за човека и иска да обясни това политическо (социално) животно, винаги трябва да има предвид, че неговата същност и качествата му се отпечатват в дейността му.

Но в дейността винаги съществува цел. В своята дейност човек се ръководи от една абсолютна цел – висшето благо.

В историята на етиката се оформят главно две течения, които търсят целта или в доброто и благо, разбираше като *щастие*, или в изпълнението на *моралния дълг*.

В своето знаменито произведение, посветено на проблемите на етиката „Никомаховата етика“ Аристотел още в началото отбелязва, че цялото човешко търсене, всяко действие, предполага като цел някакво благо (добро). Тъй като действията са различни, различни са и благата. Но именно защото са различни благата, може да се предположи, че съществува едно висше добро. Последното не зависи от друго, освен от самото себе си, то е „благо само по себе си“. Това благо „ние единствено желаем за самото него и за него желаем всичко останало“. То е винаги цел и никога средство. Това висше благо е блаженството, щастието, винаги желано за самото себе си и никога за някое друго нещо. Щастието е единственото благо достатъчно за самото себе си: това е абсолютното благо.

Но ако всички хора са съгласни, че щастието е висше благо, мненията им са твърде различни, когато определят в какво се състои щастието. Най-общо може да се каже, че у всички се оформя представа за щастието според начина на живота, по който го води навикът.

За да се определи благо, трябва да се разбере каква е действителната човешка *дейност и активност*. Във всяко същество благо се намира в неговата дейност и активност съобразно неговата природа (например благо на един скулптор се състои в неговата дейност като скулптор). Целта на човешкия живот се заключава в известни действия. Затова под щастлив живот се разбира *успешна дейност*. Природата не е създала човека като инертно същество, неспособно за творчество. Както всеки от нашите членове има своя истинска функция, така и човека като цяло трябва да има своя истинска функция и предназначение. *Благо на човека се намира в дейността на душата съобразно разума*. Благо за всяко същество се намира в правилното изпълнение на функцията, която му е присъща. Добродетелта всъщност е предразположението, с което едно същество изпълнява своята функция. Признанието на човека е

активността и дейността на разумната душа. *Следователно доброто (благо) за човека, щастието, ще бъде дейността, съобразена с добродетелта на разумната душа – ако има много добродетели, това ще бъде дейността, съобразена с най-добрата добродетел.*

Тук Аристотел прибавя две забележки. Основавайки се на добродетелта, която е съвършенството на човека, щастието изисква цялостното развитие на живота. Щастието съдържа, следователно, продължителност: един единствен щастлив ден не е достатъчен да „направи“ щастието. От друга страна, щастието предполага, че не е достатъчно да бъдем добродетелни: При все че щастието зависи от известно количество външни блага (красота, здраве, богатство, знатен произход, приятели, политически авторитет), съществено е, че добродетелният не се поддава на превратностите на съдбата. *Понеже щастието се състои в душевната дейност, съобразена с добродетелта, трябва да се обясни що е добродетел.* Аристотел дели добродетелите на дианоетични (интелектуални) и етични (морални). Етическата добродетел се отнася до наслаждението и страданието. Добродетелта е качество, което прави човека способен към съвършена дейност по отношение към наслаждението и страданието, порочността се отнася до противоположното.

Аристотел определя етическата добродетел като правилна среда, която показва насоката на нашите действия и на нашите страсти. Тъй като действията и страстите са способни на излишък и на недоимък, порокът се състои в първото или второто. Обратно, добродетелта се състои в точната среда или средината между излишъка и недостатъка.

Средата не е нищо друго освен съвършена мяра, един връх, чието достигане е особено трудно. Има хиляди начини да се изпадне в излишък или недоимък и затова е толкова лесно да си порочен, има само един начин да се достигне вярната мяра и затова няма нищо по-трудно от това да се реализира добродетелта.

Средата или средината, в която се състои добродетелта, е „закрепена“ от навика. Затова Аристотел отбелязва една разлика между познанието и добродетелта. Познанието „пребивава“ естествено у нас и се придобива чрез привички и упражне-

ния. Добродетелта обаче трябва да се докаже на практика. Добродетелта не се формира иначе освен чрез практикуване на добродетелите. Трябва да бъдем внимателни за начина, по който действваме при всяко обстоятелство. Много важно е за добродетелта да се възпитат още от детинството добри навици и дори може да се каже, че то определя всичко.

Въпреки това добродетелта не може да бъде просто резултат на навика. „И ако целта, каквато и да е тя, не е дадена, а зависи макар и малко от самия човек или ако целта е определена от природата, но всичко останало нравственият човек прави произволно, тогава добродетелта е произволна, както не по-малко и порокът е произволен. „Навикът е изходната точка на практиката, както опитът е отправната точка на теорията, но както опитът още не е изкуството или науката, така и навикът още не е добродетелта“ – отбелязва Аристотел. *Всъщност добродетелта предполага обмислен избор, едно волево намерение, тя предполага интелигентност.* Добродетелта изобщо се основава върху главната добродетел, която се нарича мъдрост и която е отбелязана от присъствието на разумността.

Тъй като „средата“, в която се състои моралната добродетел, зависи от мъдростта, която е интелектуална добродетел, тогава етичната добродетел е подчинена на дианоетичната. *Както моралната добродетел е подчинена на практичната мъдрост, така последната е подчинена на теоретичната. Щастието е душевна дейност, съобразена с най-високата добродетел. Щастието се състои в чистата дейност на разума, която е най-добрата от всички наши дейности, най-доброто изобщо в човешката природа. Щастието се състои в съзерцателния живот.* Затова щастието започва с мисълта, като висшата цел на нашите стремежи и се характеризира с навика и удовлетвореността.

Последният въпрос, свързан с щастието като цел, който Аристотел разглежда, е този за *удоволствието*. Аристотел започва отново с общоприетото: всички са съгласни, че *удоволствието придружава щастието и че щастливият живот е приятен живот.* Както може да се каже, че хората желаят щастие, също така може да се приеме, че всички живи същества желаят *удоволствието*. Каква е истинската природа на *удоволствието* и в каква мярка то се съдържа в *щастието*?

Всред философите няма единство по въпроса за природата на удоволствието и неговата ценност. На някои им се струва, че нито едно наслаждение не е благо, нито безусловно, нито относително, защото благо и наслаждението не са едно и също. За други, обратно – някои наслаждения са блага, но болшинството от тях е лошо. Накрая трети считат, че всички наслаждения са блага.

Като пример за първите Аристотел посочва Евдокс, астроном, приятел на Платон; Евдокс, отбелязва Аристотел, поддържа тезата, че удоволствието е висше благо. Неговото доказателство се състои в твърдението, че удоволствието е търсено от всички същества. То се възприема както от разумните същества, така и от същества, лишени от разум и следователно е обект на универсално желание, но може да не бъде абсолютно благо. Евдокс счита, че удоволствието е „желано заради самото него“ и че няма нищо по-очевидно от това, че всички живи същества избягват страданието, което е противоположно на удоволствието.

Аристотел намира, че теорията на Евдокс съдържа известна истина. Той я защитава срещу възраженията на Платон, изложени във „Филеб“. Според Платон удоволствието е различно от благо, тъй като благо е нещо определено, докато удоволствието е – повече или по-малко – неопределено. Но, отговаря Аристотел, има блага, които съдържат степени на повече или по-малко например здравето, добродетелта също допуска степени, защото хората са повече или по-малко справедливи, повече или по-малко смели. Следователно не може да се поддържа твърдението, че удоволствието има степени, за да се обоснове разликата между удоволствието и благо. Друго възражение твърди, че удоволствието е движение, а движението е нещо несвършено, докато благо е нещо свършено. Аристотел възразява, че удоволствието било движение. Движението съдържа бързина и бавност, обаче удоволствието не е нито бавно, нито бързо. Но решаващият аргумент е следният: удоволствието винаги е цялостно и пълно, докато движението е незавършено, удоволствието винаги е свършено. Ето защо, докато движението предполага като условие времето, удоволствието съществува независимо от времето: удоволствието, което се изпитва в сегашния момент, е нещо цялостно, към ко-

ето нищо не може да се прибави, още повече че удоволствието трябва да се съпостави с действието, а не с движението, защото има разлика между действието и движението.

Ако е вярно, че движението е насочено към една външна цел, то е незавършено действие. *Действието и преди всичко действието на мисълта съдържа своята истинска цел и е завършено. Удоволствието има същата природа като действието; то е завършено, то се „прибавя“ към действието и осигурява съвършенството.* Удоволствието завършва дейността, както здравето на тялото прибавя красотата на младостта. Ето защо може да се каже, че всички хора желаят удоволствието, защото всички обичат живота. *Животът е всъщност една дейност.* Но тогава удоволствието ли трябва да се обича заради живота или животът заради удоволствието? Това е невъзможно да се определи, защото те са в неразкъсваема връзка. Няма удоволствие без действие, удоволствието е това, което дава на всички наши действия тяхното съвършенство и завършек.

*Съществено е обаче да се прави разлика между различните удоволствия, или по-точно между фалшиви (или лошите) удоволствия и истинските удоволствия, защото всъщност има различни видове удоволствия. Защото грешката на Евдокс е, че уеднаквява удоволствието изобщо с висшето благо: той не счита, че удоволствието е предпоставка от дейността и че ценността на удоволствието зависи от ценността на дейността. *Всъщност има и срамни удоволствия.* Ето защо може да се твърди, че удоволствието не е благо. Критерият на удоволствията е добродетелта и този, който може да съди за тях, е добрият човек. Истинското удоволствие се намира в действия, съобразени с добродетелта. Това удоволствие не е „извънмерно“, защото то кореспондира с нашата природа.*

По този начин Аристотел бе един от първите, които обоснова евдемонизма. Щастието се превърна в цел, която обаче трябва да се съобрази с добродетелта. Тези идеи по-късно бяха развити от Епикур, чиито възгледи имаха огромно влияние в историята на етиката.

ЕПИКУР

Атараксията

Епикур е роден през 341 г. преди Рождество Христово. Според едното становище неговото родно място е Атина, а според друго – о-в Самос. Шест години преди раждането на Епикур Платон е вече мъртъв, а Аристотел в двора на Филип Македонски изпълнява своите възпитателни функции. Негов ученик е бъдещият Александър Велики. Родителите на Епикур изглеждат са били атински заселници на о-в Самос. Той има трима братя, които по-късно стават членове на неговата знаменита философска школа – „Градината“. Детството и юношеството на Епикур преминават на о-в Самос, а също така и в Мала Азия, където се намират значителните философски центрове на досократическата мъдрост. Учителят на Епикур е първоначално собственият му баща, но между 14 и 18-годишната си възраст бъдещият философ се обучава при платоника Панфил. Младият Епикур се запознава и с анатомическото учение на Демокрит и се превръща в последователен привърженик на неговите идеи.

Придобил достатъчно знания, Епикур става преподавател в различни градове – Колофон, Митилена, Лампсак. През 306 г. се завръща в Атина, последван от учениците си. Тук той основа знаменитата си философска школа, известна под названието „Градината на Епикур“. Той си спечелва и прозвището „Философа на Градината“. Неговата слава е много голяма и той се радва на многобройни ученици и последователи. Между последните има жени и дори роби, защото според Епикур знанието е равнодостъпно за всички. Така школата на Епикур се превръща в другарска общност, диреща мира и спокойствието далеч повече, отколкото диалектическите дискусии, предлагани от Академията на Платон и Лицея на Аристотел. Тази общност скоро се оформя в малък град, чиито жители се опитват да практикуват максимата на Епикур: „Преживей незабелязано“. Особено се различава школата на Епикур от училището или Портика, основана по същото време от Зенон Стоика, радваща се на многобройна аудитория. Стоиците живеят в общност, обединена от авторитета на учителя си, даващ пример на самообладание и спокойна размисъл. Но стоиците, за разлика от епи-

курейците, подчертават значението и ролята на участието си в обществения живот.

Епикур умира през 270 г., на 71-годишна възраст.

Епохата на Епикур е свързана с резултатите от походите на Александър Македонски. Старата класическа ера на Гърция отминава. Появяват се потребностите от необходимите преобразования във всички области на живота. Философията не може да бъде отмината от поредното разместване на духовните пластове. Велик изразител на тези нови тенденции е и Епикур.

Според него философия, която е без практическа стойност и не учи хората как правилно да построят живота си, няма никакво значение. Философията е подобно на лекарството, което трябва да се дава на болния. Защото човек е наистина подхвърлен на три значителни опасности: страхът, невежеството, лошите наклонности. Мъдростта – ето целта на всеки един от хората. Но мъдрецът никога не трябва да се занимава с политика, защото мъдрият добре разбира, че човек по природа не е нито социален, нито притежава културни нрави. Политиката носи фалшива и бързо отшумяваща слава. Мъдрецът води живота си скришом, защото той не се грижи за утрешния ден, а гледа надалеч в бъдещето, осланяйки се на разума.

Според Епикур удоволствието е принципът и целта на щастливия живот. Удоволствието е първото от благата, което ни предлага самата природа. По законите на природата ние се стремим към удоволствието и избягваме неща, които ни носят страданията. Доброто е всичко онова, което ни предлага физическо благо. Под удоволствие Епикур разбира насладата на тялото и преди всичко задоволяването на стомаха. Той отбелязва, че принципът и коренът на благо се изграждат върху удоволствието на стомаха. Чак след това можем да помислим за духовните блага и за висшите ценности. Защото закон на нашия живот е да избягваме физическата болка и страданията на душата. Но удоволствието не е само с негативно съдържание, характерно е отсъствието на страданието.

Удоволствието, според Епикур, е много по-различно от онова, което препоръчват Аристип и Киренайците. Последните действително свеждат щастието до продължителност на сетив-

ните усещания, които имат приятно и възбуждащо значение единствено за тялото. Епикур счита, че удоволствието означава покой, стабилно и конструктивно състояние на единството между духа и тялото. *Самият Епикур отбелязва, че за него удоволствието е висше благо тогава, когато свидетелства не само за отсъствие на физическо страдание, но и за спокойствие на духа.* Удоволствието в никакъв случай не се състои само във физическа наслада, защото в много случаи те водят до злини, болести, довежда до изчерпване силата на усетите ни.

Тъкмо затова *Епикур препоръчва тези удоволствия, които подчертават хармоничната ни връзка с природата.* Удоволствията са вид естествено, природно благо. Те са действително физически и духовни, но по-важни са тези на душата. Чрез паметта на душата ние например можем да си спомняме за минали наслади, да преценяваме настоящите и да планираме бъдещите. Така достигахме до щастието, което представлява акумулиране на физически, но главно на духовни наслади. *Щастливият живот или атараксията е безметежност на душата, спокойствие на духа и нормални, здравословни физически удоволствия.* Тогава ще се реализира хармоничната ни връзка с природата. Осигуряването на бъдещето като функция на настоящето е една от същностите на мъдростите на мъдростта или философията.

Философията се разделя според Епикур на три големи области: физика, каноника (логика) и етика. Без изучаването на природата, което осигурява физиката, не можем да говорим за действително човешко щастие и за реални удоволствия. Логиката е наука за знанието и за правилното мислене. Но правилното мислене не е самоцелно, защото е насочено към справедливостта, към действителния живот и взаимоотношения в него. *Следователно етиката е най-важната философска наука.* Тя ни дава знания как да се преборим със злото. Сигурността, произтичаща от вярното и справедливо мислене, ни прави щастливи, способни да понасяме страданията, често пъти срещани в житейския ни път.

Човек може да направи много неща, следвайки природата на своя разум, дисциплината на мъдростта и общите принципи на човешкото общежитие. *Най-важното е да се опитаме в нашия*

живот да подредим правилно потребностите и да следваме тези от тях, които ни дават атараксия. Има естествени и необходими потребности, каквито са задоволяването на жаждата и здравословната храна, нужна за живота ни. Има желаниа и потребности, които са естествени, но не необходими. Такива са изтънчените ястия, редките питиета и т. н. Макар и разбираеми, тези желаниа вече отклоняват от истинската природа. Има желаниа, които не са нито естествени, нито необходими. Това са амбиции, които ни водят към суетата, завоеванието на света, лукса. *От тези желаниа трябва решително да се откажем.* Човек е действително щастлив, ако успее да се научи да задоволява само естествените и необходимите си потребности. Защото богатият човек много добре разбира, че природата предлага граници, с които той трябва да се съобразява. *Беден е не този, който не притежава нищо или има много малко, а онзи, който никога не се задоволява с притежаваното.*

Разумът прецизира знанията, които природата ни предлага. Но той „прибавя“ свои допълнение. Има обаче една особеност – *разумът не е еднакъв у различните хора.* Човешкото развитие също е спомогнало за диференциацията между хората. Независимо от тези мисли Епикур като философ, за който най-важни си остават изискванията на природата и съобразяването с нейните закони, е дълбоко убеден, че моралният прогрес не може да съвпада с прогреса на знанието.

Само отделни личности могат да достигнат до истинската мъдрост. Макар че човекът според епикурейците не прогресира, все пак може да достигне до едно стабилно състояние, при което щастието става необходимост и сравнително лесно определимо. Неслучайно Епикур така високо цени приятелството. Според старогръцкия мислител *приятелството и умереността са главни добродетели, поддържащи човешкото обществено.* Но приятелството е нещо много повече от всекидневна социалност във взаимоотношенията между хората. То е още и предпочитание, защото изразява съвпадение на идеи, и най-важното – то е свидетелство за свобода.

Епикурейският мъдрец е единственото свободно същество. Той единствено успява да надмogne физическата необходимост, защото разбира, че зад нея се намира естествената

конфигурация на атомите. Той е свободен, за разлика от другите хора, защото самостоятелно мисли, и стига до знанието за универсалните принципи на вселената. Той е господар на самия себе си, защото владее желанията и чувствата си и никога не би си позволил страдание без причина. Всъщност той не страда, защото единствен може да изпита действителната атракция. Мъдрецът може да бъде разбран само от друг мъдрец, защото и двамата живеят далеч от тълпата. Тъкмо в тази божествена усамотеност може да се разбере действителната стойност и човешката необходимост от приятелството.

Епикур основава своя морал върху схващане за природата. Епикур тук следва Демокрит. Епикур преследва единствената цел да „даде“ на хората спокойствие на душата, да я освободи от страхове, пречещи ѝ да вкуси удоволствието, за което е предназначена.

Тези страхове, които Епикур иска да премахне, са всъщност породени от религията. Епикур счита, че принципите, поставени от неговата физика, позволяват да премахне решително двата големи религиозни предразсъдъка: страхът от Боговете и страхът от смъртта.

Страхът от Боговете може да бъде премахнат чрез истинското разбиране на природата на нещата. Боговете няма какво да правят в и със света: те нито са го създали, нито се „занимават“ с него. Всичко, което става в действителността, е резултат от „срещата“ на атомите. Без съмнение *Боговете съществуват.* Но това не е главното. Боговете са безсмъртни, благоразположени и щастливи – да не им се приписва тогава нещо, което би противоречало на тяхното съвършенство и безсмъртие. Те не могат да се гневят и затова не трябва да се плашим от тях. Далеч от мисълта да ни правят зло, те водят един благодетелен живот в недрата на празните пространства, които разделят световите. Нашето единствено задължение към тях е просто да познаваме тяхната природа и да отвърщаме с искрен култ. *Уважавайки Боговете, човек обожавя висшето благо, удоволствието, на които те са свършен модел.*

Със страха от Боговете е свързан страхът от смъртта. Хората се ужасяват от смъртта, защото я разглеждат като зло и си въобразяват, че ще понесат в един друг живот наказанието на

своите грешки. Страхът от адски наказания вече е опроверган от характеристиката, дадена на боговете: те не се интересуват и не се намесват в делата на хората. Но страхът от смъртта ще бъде окончателно премахнат след пълното разбиране на същността на смъртта, когато се разбере какво всъщност е смъртта.

В смъртта, учи Епикур, няма нищо ужасяващо поради това просто съображение, че тя е прекъсване на усещанията. В действителност душата се състои от атоми и няма субект, когато тялото се разпада. *Тялото е свързано с душата,* душата или сетивният принцип не надживява разрушаването на тялото, смъртта е лишаване от усещане, защото доброто или злото се отнасят до усещашото същество. Дори продължителността на живота не съдържа ценност сама по себе си, защото хората предпочитат живот, богат на удоволствия.

Накрая, освен страхът от боговете и смъртта, *третият източник на излишни безпокойства е фатализмът, страхът от свободата, от необходимостта от събитията.* Тя е дори пострашна от Боговете, защото последните можем да умилостивим с молитвите си, докато е невъзможно да умилостивим съдбата. Но физиката ни учи, че атомите притежават спонтанност, която им позволява да променят посоката на движението си. Чрез отклонението си атомите имат началото на едно движение, което скъсва законите на неизбежността. Тази спонтанност на атома е източникът на човешката свобода. Нашите действия не биха имали смисъл, ако не зависеха от самите нас. Епикур свързва свободата с една от формите на движение. *Макар и да се характеризира със случайността, свободата не е вълн от причинната връзка. Епикуровата свобода противостои на фатализма.* За това практическият извод от допусканата теоретическа свобода гласи: да бъдем свободни от нещастия, от страданията, от неприятностите, да се подчиняваме на съдбата, да избягваме страданията. Като се отстранят тези страхове, душата е спокойна и това е нейното състояние на атараксия.

Удоволствието е висше благо за нас, защото то е целта на желанията у човека. Истинското удоволствие е в „двойната цел“: здравето на тялото и спокойствието на душата.

Всичко, което е природно, е естествено и необходимо, затова най-простите неща дават най-много удоволствия. Удоволст-

вието и добродетелта взаимно се предполагат. *Висшето благо е здравата връзка на удоволствието и добродетелта.*

Но докато за Аристотел съвършенството на удоволствието изразява всъщност мисловен акт, за Епикур това е действие на тялото, равновесие на живия организъм.

Според Епикур тялото страда само в момента, когато изпитва болката, докато душата е преследвана от спомена на миналото и от страха за бъдещето. По същия начин Епикур доказва, че удоволствието на тялото е в рамките на даден момент. Удоволствието на душата схваща освен удоволствието на момента още и спомена за миналото удоволствие и очаква идващото удоволствие.

Философията на Епикур е реакция срещу идеализма на Платон. Още отправната точка на Епикур е насочена срещу идеализма. Платон разглеждаше усещането като източник на грешки, истината е дадена само от разума, който е напълно независим от усещанията. Обратно, за Епикур само усещането е основа на познанието, разумът зависи изцяло от усещанията. Същото противопоставяне се забелязва и по отношение на същността на природата. Платон счита, че причината на нещата не са материалните елементи, а идеята, „моделът“ на идеала, на който нещата се стараят да приличат. Обратно, за Епикур причината на нещата са материалните елементи, от които те са създадени. „Играта“ на атомите създава световния ред.

Атаката на Епикур срещу религията също е насочена против платонизма, чиято философия има много религиозни елементи. Според нея човекът и светът напълно зависят от един абсолютен принцип на съвършенството. *Безсмъртието на душата е крайъгълният камък на системата и Платон вярваше, че душата след смъртта понася наказанията за грешките си. Епикур отхвърля всичко това.*

Като постави ударението върху самата природа и отделния човек, Епикур откри, че добродетелта не е една спекулация, а тя принадлежи на човека, чрез което той заема мястото си в света. Именно с този възглед бяха разширени рамките на моралния живот.

Сократ схващаше добродетелите като знание, а за Платон добродетелта съвпаднаше с познанието на вечната и неиз-

зменна идея. На свой ред Аристотел откриваше щастието в съзнателния живот. Така моралното благо като съвършенство бе цел, достъпна само за избрани. Епикур откри достъп до моралното блаженство, щастие и благо за всеки човек. Благодарение на своята природа, освободен от излишни и неуместни страхове човек може да живее в спокойно съгласие с цялата природа и да достигне съвършеното щастие.

ЗЕНОН ОТ КИТИОН

Апатията

Зенон от град Китион, разположен на о-в Кипър, е основател на стоицизма. Той живее на границата между IV и III век преди Христа. Според Диоген Лаерций Зенон е първият, заявил в трактата си „За човешката природа“, че крайната цел е да се живее според природата. Не бива да се страни от света, а напротив – изцяло да му принадлежим и да приемаме неговите закони и принципи. *От установения ред на природата не можем да избягаме при никакви обстоятелства.* Затова най-разумно е в никакъв случай да не се противим не само физически, но и душевно на природната необходимост.

Тези основополагащи идеи на Зенон са били възприети и продължени от Клеант, роден в Асос, Мала Азия. Клеант е живял между 331 и 232 година преди Христа. Стоицизмът получава наименованието си от атинската зала „стоа пойкиле“ (пъстра зала), защото е била украсена с живопис. В тази зала дават първите си беседи философи, създали ново учение. Клеант води обаче школа, наречена Портик.

Стоицизмът се поражда в същото време, когато се появява учението на Епикур. И двете философски направления са свързани с елинистичния и следелинистичния период на античното общество. Епикурейството и стоицизмът възникват и като духовен резултат от походите на Александър Македонски. Създадената от завоевателя огромна империя и разгорялата се след това борба за власт между неговите наследници е началото на нов исторически период в развитието на античното общество.

Стоицизмът като философско течение обикновено се разделя на стара, средна и късна стоа. Старата стоа е свързана с имената и на Херил от Картаген, Персий от Китион, Аристон от о-в Хиос и особено на Хризип (280–207 г. преди Христа) от Сол, Киликия, Мала Азия. Той ръководи Портика след Клеант и е автор на редица философски съчинения. Средната стоа е представена от Панеций от о-в Родос и от Посидоний. Късната стоа е дело главно от римските мислители Сенека, Епиктет и Марк Аврелий.

Стоическите философи разделят философията на три основни направления: физика, етика и логика. В по-нататъшното си идейно и светогледно развитие стоицизмът съсредоточава вниманието си главно върху етиката. Но етиката вече не изразява онова съдържание, познато от класическия период на античното общество. Тя престава да бъде философска наука, претендираща да изучава безпристрастно явленията на обществото и полиса, нито вече да предлага повече или по-малко категорични съвети за поведението и постъпките на отделния човек. Старите стоици изпълват съдържанието на етиката със светогледно значение и съдържание. *Етиката все повече се превръща в практическа мъдрост на живота, тя е философия на живота. Етическото знание съсредоточава в себе си констатация за същността на Космоса, разкрива единството на хората от различните племена, показва наличието на общовалидни правила, които – ако се следват – могат да покажат и разкрият смисъла на индивидуалния житейски път.* Но именно светогледните елементи в етиката на стоиците насочват последната, подобно на епикурейците, към нови сюжети, каквито са животът и смъртта, свободата и самоубийството. Етиката от класическия древногръцки период не интерпретира проблема за йерархията между различните ценности. Не така обаче мислят основателите на стоицизма, особено в лицето на Клеант и Хризип. По такъв начин постепенно, но сигурно етиката се превръща в съсредоточие на философията, на житейската мъдрост и на специфичното човешко отношение към съдбата, често отъждествявана с божията промисъл. Но философстването на стоиците означава още и съвпадение на теоретическото и практическото знание: както мислиш, така трябва и да живееш. Етиката се превръща в човекознание.

Според представите на стоицизма в света господства необходимостта – еднозначна, неумолима, абсолютно категорична. В такъв свят живее и действа Човекът. Единственото предимство на човека е, че той притежава разум. Благодарение на силата на разума човек разкрива същността на тази необходимост. Оказва се, зад необходимостта може да се долови, разбере и дори опознае Законът на необходимостта. Този Закон по дефиниция не може да не бъде разумен. Следователно необхо-

димостта, която господства в света, не е нищо повече, освен една от формите на Природния разум. Така можем и трябва да станем свободни, подчинявайки се на разума на природата. Тук се намира великата драматична завръзка на цялата етика на стоицизма: всъщност морален може да бъде само свободният човек. А свободен човек може да бъде единствено, когато се подчинява на необходимостта. Този, който се опълчва и противопоставя на природния разум, никога не може да стигне до свободата. Такъв човек природата просто влачи през обстоятелства, случайности, капризи. Човешката гордост се основава на покорство пред разума, защото човешкият разум е част, елемент, фрагмент от природния разум. Който се подчинява на собствения си разум, той всъщност изразява природната повеля – *живот според разума*. Тогава човек може да се нарече добродетелен и дори щастлив. Добродетелта и щастието не се намират в живот за удоволствие и чрез удоволствия, а в живот за изпълнение на природната мяра и природния закон.

За разлика от животните човек може да опознае и осъзнае своя инстинкт за самосъхранение. Наистина, природата на всяко живо същество е преди всичко стремеж към оцеляване. Всяко живо създание се стреми да оцелее. *Удоволствието и страданията, съпътстващи този стремеж, са само свидетелства дали се запазва съответното на природата състояние.* При това съществува още една особеност: самосъхранението като цел на природните влечения по необходимост включва и самопознаването на рода. Например действията на животните са определени не само от външни, но и от вътрешни причини. При животните външните причини се опосредяват инстинктивно от подбуди и склонности на самото животно. При човека обаче съществува и разум, чрез който той може да мисли логически стройно. Разумът е даден на човека като негова природна характеристика. Чрез него човек вече не се подчинява на непосредствените обстоятелства на живота. Той може да съди за живота и постъпките си на базата на определен критерий. Така човек се измъква постепенно не само от инстинкта за самосъхранение, но и от последователната верига от удоволствието и страданието, на която е обречено животното. Чрез разума си човек може да ръководи вече своите действия, *същ-*

ност на човешката природа е логосът или разумът. Да се живее разумно е следствие на световния закон да се живее според собствената природа. Светът според стоиците е единно тяло, в което е проникнало навсякъде пневмата или духът. Законът на този свят е тъждествен със Зевс, който направлява и разпорежда.

Разумният живот е едновременно препоръка и цел според стоическата етика. Но този разумен живот не се интересува и не съвпада с всекидневните представи на обикновените хора. Целта на човешкия живот е вътрешната свобода, разбрана като независимост от заобикалящия ни свят, като безразличие към удоволствието и страданието, като отключеност от всекидневната суета, свързана с богатството и бедността. Стоикът живее над всекидневната неразбория и над дребните амбиции и честолюбие. Пълната независимост от всекидневието му позволява спокойно и уверено да съзерцава вечната истина на света. Апатията – ето голямата цел на стоика. Апатията е моралното и психологическо състояние, показващо пълното отсъствие на страсти и чувства. Според стоиците по тялото и душата на философа не само че не трябва да има страсти и чувства, но са забранени дори сенките от страсти, емоции и чувства. Апатията се различава от епикурейската атараксия чрез своята нравствена ригористичност и категорична задължителност. Ако епикурейската атараксия е безметежност и спокойствие на духа, то стоическата апатия е абсолютното безразличие и пълната неподвластност на духа. Нещо повече – апатията е самата действителност на духа, независима даже и от тялото. Затова стоическият мъдрец може да бъде напълно щастлив и тогава, когато го изтезават.

Апатията е състояние, достигнато чрез физически и духовен аскетизъм, чрез тренираност на духа и изкуството на волята. Залогът е самият живот. Всъщност – питат ранните стоици – какво ни интересува повече при играта с топка: движението на топката или майсторството на играча? Разбира се, отговарят те – майсторството на играча. *Изкуството да владееш живота и да направляваш волята си е най-висшата мъдрост, приравняваща човека към мощта на Зевс.* Тогава човек е свободен, защото е безразличен и тогава човек е безразличен, защото

надделява даже над инстинкта за живот. Който владее апатията, той спокойно може да напусне живота, защото стоиците приемат, че има добродетели и достойнства далеч по-важни от съществуването на този свят. Тогава самоубийството се превръща в горд и достоен изход от живот, чието продължение е подлостта, порока, предателството и унижението. *Не човешкият живот е ценен само по себе си, а ценни са добродетелите и изкуството да се полагат у силния по постигане на целта.*

Диоген Лаерций свидетелства за най-важното у етическите схващания на стоиците: „Всичко съществено и съществуващо те приемат или за благо, или за зло, или нито едното, нито другото. Благого – това са добродетелите: разум, справедливост, здравомислие и др. Злото – това е противоположното: неразумност, несправедливост и др. Нито едното, нито другото е всичко, което не носи нито полза, нито вреда, например животът, здравето, насладата, красотата, силата, богатството, славата, известността, както и техните противоположности: смърт, болест, измъчване, уродство, безсилие, бедност, безславие, безродство и др.“ Благого или доброто според стоиците е тъждествено с добродетелите и с всичко, свързано с добродетелите.

Според стоиците добродетелите са мъдрост, мъжество, умереност и справедливост. На тези четири основни добродетели съответстват четири страсти, противоречащи на добродетелите. Тези страсти са желание, страх, удоволствие и тъга. Но за разлика от Сократ и Платон, считащи, че добродетелите са предимно знания, Зенон от Китион и неговите последователи възприемат добродетелите по-скоро като мотиви за поведение. Трябва да се действа, като под последното стоиците разбират знания и умения как да се избира постъпка в ситуацията, как да се държи човек, как да насочва вниманието и да изразява мислите си.

Сложната философско-етическа концепция на стоицизма и поставянето на акцента върху разума и знанието се отразява и на разслоение сред последователите. Етиката на стоицизма е етика на възискателния и себеотрицателен дълг, на жалостивостта, слабостите и дори всекидневното съобразяване със силата на обстоятелствата са изключени от репертоара на тази етика. Стоическата добродетел не познава степените, тя

е абсолютна и признава само пълната задължителност. Между добродетелта и порокут няма никакви стъпала, никаква връзка, никакво опосредено звено. *Дилемата добродетел или порокут стои пред всеки последовател на Зенон от Китион.* Така философията на нравствеността на стоиците се превръща в сбор от абстрактни норми, абсолютизиращи задължителността и напълно откъсващи моралния субект от фактическите нрави, характерни за едно или друго общество. Според стоиците обаче този възвишен свят на норми и принципи, на цели и ценности неограничено господства над човека. Моралът и човешката воля са неограничени по сила и мощ. Така моралът се явява като сфера, стояща над човешката личност, а на тази личност ѝ остава само способността да се подчинява. Стоиците стигат до извода, че не трябва да се прави нещо, за да се постигне добродетелта, а трябва да се действа така, както би постъпвал добродетелният човек. Затова от особено значение е стоическата идея за Мъдреца.

Мъдрецът е самото олицетворение на стоическата представа за съвършенство. Той е самата нравственост, въплътена в отделен човек. Нито една добродетел не му е чужда. Той е практичен, не прави нищо, което да не е подчинено на дълга, не познава скръбта, никога не губи самообладание и радостното си настроение, от нищо не се удивлява. Той е искрен и общителен, невероятно вискателен към себе си, но в същото време никога не проявява снизходителност, не е отстъпчив, не изпитва състрадание. Всичко приема спокойно и с безразличие към обстоятелствата. Само мъдрецът живее според закона на природния разум, само мъдрецът поради това е свободен. Природният разум го учи и той владее това знание до съвършенство, че в света всичко е предопределено и затова собствената съдба трябва да се възприема като нещо напълно естествено. Затова на мъдреца принадлежи всичко на този свят. За разлика от епикурейския мъдрец, стоикът е антиевдемонистичен. Щастието не може да бъде нито удоволствие, нито потребност. Добродетелта е единственото и безусловно обстоятелство, което може да ни направи щастливи. Стоическият мъдрец, затова се стреми към силата на духа, даваща му добродетел, а щастието е един от незначителните резултати.

От стоическото етическо учение следва космополитизмът. Епохата на Епикур и на Зенон от Китион вече не може да приеме горделивата молитвена благодарност на Платон, който благодари на Бога, че се е родил свободен, а не роб, грък, а не варварин, мъж, а не жена. Тези думи на Платон в елинистичния период след походите на Александър Македонски, разкрили нови брегове, са вече признак на духовна изостаналост и неприемлив провинциализъм. Целият свят е вече дом на човека, няма граница между гърци и варвари, всички хора са по своему равни, подчиняват се на закона на природата и са задължени на общочовешки морални принципи. Няма разлика между господар и роб, защото и двамата живеят, но и умират, радват се, но и страдат, надяват се, но и се разочароват. Светът е единен, както законът на разума е общовалиден.

Стоицизмът е едно от могъщите философско-етически течения, част от неговите идеи служат за основа на предусещащото се вече ново светогледно начало за бъдеща Европа на християните.

СЕНЕКА

И робът е човек!

Луций Аней Сенека е роден около две години преди Христа в град Кордуба (днес Кордова) в Испания. Произхожда от семейство на богати аристократи. Баща му е ритор и е от съсловието на конниците. Испания по това време е римска провинция, запазила симпатиите към партията на Помпей и традициите на римския морал. Младият Сенека в скоро време е заведен в Рим, където започва своето духовно формиране под ръководството на стоика Атал. Аскетичният начин на живот, в който го обучават неговите учители, философи, стоици му остава за цял живот.

Сенека е може би най-известният мислител на римската, тъй наречена „Нова стоа“. Младият Сенека се посвещава на адвокатската професия, неговото красноречие му спечелва голяма слава. През този период от живота си Сенека е привърженик на републиканската форма на управление на Рим. Той посещава Египет, където заема административен пост. Написва днес загубената „География на Египет“. Връща се в Рим, където се надява да получи някаква длъжност в магистратурата и се сближава с децата на Германик. През 41 г. е заточен на о-в Корсика, откъдето се връща през 49 г. Става един от учителите на Нерон. Когато последният оглавява вече римската държава като император, влиянието на Сенека бавно, постепенно, но сигурно намалява. През този период Сенека дори пише книга за римската монархия. Той обосновава нейната необходимост с аргумента, че както Бог управлява вселената, така и Рим се нуждае от управление, поверено на разумен и мъдър човек. Както Бог е образецът и моделът на добродетелите, така и мъдрецът е изключението между хората. Ако Рим се управлява от разума, ако се подчинява на мъдреца като император, тогава законът ще господства в Рим.

Най-значителното му произведение е „Писма до Луцилий“, в което са отразени етико-философските идеи на римския стоик. Другите му етически съчинения са не по-малко прочути и се характеризират с изискан литературен стил: „Утешение към Марция“, „До Галион за щастливия живот“, „До Павлин за крат-

костта на живота“. На 19 април 65 г. по заповед на бившия си ученик, императора Нерон, Сенека се самоубива.

Според Сенека хората не са в състояние да променят световния ред и световните отношения. Единственото, което е относително подвластно на хората, е да се сдобият с мъжество, характеризиращо добродетелния човек. Последният трябва да понася всичко, което съдбата му носи, и да не си позволява никакъв спор с природата. Само природата и нейният закон могат да внасят промени в света, който ни заобикаля. Ние не можем да предвидим хода на вечността, но и вечността се изгражда върху противоположности. Затова най-разумно е да се приспособим към природата. „Съдбата води онзи, който желае и влече онзи, който не желае“, пише Сенека. Нашите желания, ръководени от разума, трябва да приспособят нашия дух към необходимостта.

Целият блясък, който ни заобикаля, особено с който се кичат богатите, е преходен. Високото положение, широките покои и предверия, знатното име, красивата и благородна съпруга – всичко зависи от несигурната капризна случайност. Нека затова да приемем заобикалящите ни удобства, предметите, лукса като взет назаем реквизит. Защото съдбата съвсем ясно ни показва, че нито едно от тези блага не е наша истинска собственост. Нашият живот прилича на сцена, оборудвана с предмети, донесени отвън, които ще се върнат при господарите. Едни от тези предмети ще ни бъдат взети още първия ден, други на втория. С малко от тях ще дочакаме края на представлението. Затова не бива да се надуваме с тези външни блага, а нека да приемем мъдрия съвет, че всичко сме получили назаем. В наши ръце е само временното им ползване. Ние дори не знаем срокът, който ни е определил дарителя, защото животът ни „прилича и протича сред бягство“ отбелязва Сенека.

Затова човек трябва да се стреми само към добродетелта, която е *висшето благо, а висшето благо е духът, презрял случайностите и довластващ с добродетелта.* Висшето благо е непобедимо със силния дух, познаващ света, действащ с кротост, дълбока човечност и грижи към околните. Всяко нещо, чиято природа е във вечно движение, остава несигурно. И Сенека заключава: „Да живееш добре, означава да живееш според при-

родата“. „Веднага ще открия смисъла на тези думи, ако внимателно и без излишни страхове се грижим за естествените си импулси и физическите си качества като за нещо временно и преходно, ако не им робуваме и не се оставим във властта на чужда нам същност, ако прииждащите отвън телесни удоволствия имат за нас същата стойност, каквато помощните войски и леко въоръжените отряди в един военен лагер (те не командват, а служат), само тогава ще бъдат полезни на душата“. *Така според Сенека добродетелта е самоцелна.* Към нея трябва да се стремим заради самото ѝ притежаване. Следователно удоволствието не може да бъде причина да се стремим към добродетелта. Добродетелта ни прави щастливи, а не обратното. Щастливият живот означава свобода, бодрост, неустрашимост и устойчивост на духа. Единственото зло е безнравствеността, „а всичко останало е куп евтини дрънкулки, които нито отнемат, нито пък добавят нещо към щастието в живота“ – подчертава Сенека.

Нравствеността, според Сенека, затова съвпада с човеколюбието, състраданието, благоговейното отношение към другите хора, в това число и към робите. В своята „Политика“ Аристотел настояваше, че хората по природа се делят на свободни и роби. Природното неравенство естествено поражда робството. Робите се отличават и физически от свободните – те са по-груби, по-силни. В нравствено отношение те са по-скоро покорни. Тяхната воля е ограничена. Според Аристотел свободният човек може да съзерцава вечните истини, да прави избори. Аристотел неслучайно отъждествява щастието и свободното време. Сенека обаче е на съвсем друго мнение. Робът за него е престанал вече да бъде говорещо оръдие на труда, според известната фраза на Варон.

Ето какво пише Сенека до Луцилий: „Беше ми много приятно да узная от приятели, които са те посетили, че ти се отнасяш с робите простичко и ги третираш на равна нога, в това проличава твоето благоразумие и твоята образованост. Но някой ще ти рече: „Но нали това са роби? Да, но и те са хора. Та нали са роби? Да, но и те живеят под един покрив с теб. Но нали са роби? Да, но те са кротки и смирени приятели... Но нали все пак са роби? Да, но те са твои другари по робство, щом като помислиш само, че и те, и ние сме подвластни на

съдбата... Ще кажат: Та нали те са роби? Да, но този роб притежава свободен дух.“

Нравственият патос на тези редове не подлежи на съмнение. Но той е показателен най-малко поради три причини: *Сенека* *окачествява роба като човек, той е равнопоставен на господаря си тъкмо като човек. Робът и господарят са равни пред съдбата си, която по един и същ начин дарява или отнема от господаря и роба, и което е най-впечатляващо – робът е свободен по дух!* Стоическата парадигма на Сенека тук като че ли достига своя етически връх: човекът се интерпретира сам по себе си, само като морален субект, извън икономическите и правни отношения. Човекът е свободен и това е една от причините да изпитваме обич към себеподобните. Всичко, което виждаме и забелязваме, според Сенека е заключено в едно огромно цяло. И божественото, и човешкото се намират тогава във взаимна връзка, природата е вложила в насвзаимната обич, направила ни е общителни. Тя е посочила що е правилно и справедливо. По нейните закони по-нечестно е да допринасяш зло, отколкото да го изтърпяваш. По нейните принципи трябва да бъде протегната ръка за помощ.

Стоическият мислител все още не нарича категорично и ясно природата Бог, нито отъждествява всеобхватните и естествени морални принципи с божията воля. Но не случайно стоицизмът е един от светогледните и етически корени на новата религия – християнството. Близостта на Сенека до християнското светоусещане проличава и от убедеността му, че човешката душа е безсмъртна. *Тази безсмъртна душа може и трябва да укрепва човешката добродетелност, да развива нравствените възможности.* Идеята за хармонията между душата и тялото, така привлекателна за ранната Стоа, тук като че ли изписва последните страници на историята си. За да се достигне висшето благо, според Сенека трябва да се откажем от земните блага: „Не парите те правят равен на Бога – Бог не притежава нищо. Не дрехите ще ти помогнат – Бог е гол. Не ще те направят блажен нито силата, нито красотата – и едното, и другото изчезват с настъпването на старостта. Необходимо е да се търси нещо такова, което не попада всеки ден все повече и повече под властта, да се открие онова, което не знае препят-

ствия. Кое е това нещо? Душата, но душа непреклонна, благородна, възвисена. Може ли тя да бъде наречена друго яче освен Бог, намерил приют в тялото на човека?“

Така за философа и моралиста Сенека тялото е приют на душата. Висшите ценности по интерпретация на римския мислител престават да имат онази специфична характеристика, която така сполучливо изразяваха Епикур и Зенон от Китион.

ЕПИКТЕТ

Римският нравствен стоицизъм

Животът на един от най-големите представители на римския стоицизъм Епиктет е пълен с неизвестности. Житетският път на Епиктет, един от тримата знаменити стоици от епохата на Римската империя, заедно със Сенека и Марк Аврелий, започва в петдесета година след Рождество Христово в Хераполис, Средиземноморска Фигия. Той е доведен твърде късно в Рим като роб на Епафродит, приближен на Нерон. Собственикът на Епиктет е бил много груб и според разказа на Ориген една сутрин той приближил до своя роб, погледнал крака на Епиктет и го счупил. Ориген твърди, че Епиктет се е държал изключително хладнокръвно при осакатяването си. Усмивайки се, той казал на господаря си: „Ти идваш да ми счупиш крака“, а когато кракът му бил наранен, той му казал: „Аз твърдых истината“.

Въпреки лошото си третиране Епиктет е изучавал стоицизъм, след това е последвал новия си господар, който бил изселен през 65 г. на остров от Цикладите. След смъртта на новия си господар, Мусоний Руф, Епиктет, който вече е свободен, на свой ред става учител по стоицизъм, но попада под ударите на един декрет на сенаторите, който към 89 г. изгонва всички философи от Рим. Така Епиктет се установява в Никополис, Епир. Той основава свое философско училище, което се ползва с висок престиж, и скоро е върнат в Рим. Дори император Адриан посещава училището. Епиктет изкарва целия си живот в бедност и не се оженва. Все пак според древни свидетелства той се свързва с една жена, за да отгледа сирак, осиновен от него. Умира към 130 г. след Рождество Христово, когато Рим се управлява от император Андриан.

Епиктет според свидетелствата на древни автори означава „придобит“, „изтеглен отвън“, защото по този начин се описвали новите райони (намек за родното място на Епиктет), прибавени към старата Римска империя или още по-точно Епиктет означава „новороден от родители роби“. Като че ли знаменитият философ приблизително точно е отговорил и на двете значения.

Подобно на Сократ и Епиктет не е оставил нищо написано. Неговото учение, изложено устно от самия мислител, става публично достояние и придобива неотнимаема културна стойност за европейската цивилизация чрез свидетелствата на Стогей, Арнобий и Марк Аврелий. Но главен разпространител е ученикът на Епиктет Флавий Ариан, който по-късно става консул и историк. Този верен последовател и приятел е водил бележки по време на обучението си. Малко по-късно Ариан издава осем книги със съчиненията на Епиктет, от които остават само четири известни книги, каквито са „Диатриби“, „Разговори“, „Спомени“ и още „Изследвания“.

Мисълта на Епиктет не се основава върху традиционното разделение на знанието, господстващо в стоическата философия, Логика, Физика и Етика. Той предпочита да дели философията на три части и критерият на това деление зависи от значението, което придава на тези части. Епиктет за пръв път в историята на стоическата философска мисъл акцентира вниманието почти изключително върху морала. Подобно на своя велик предшественик Сократ и той негласно следва трите велики нравствени принципа: философската мъдрост е преди всичко и главно нравствено знание, трябва да съществува съответствие между мислите и делата на философа и мъдреца, нравствеността е главно самообладание, добродетел и самоусъвършенстване. Но по замисъла на Епиктет нравствената философия има приложен характер, теоретическата част на моралната философия е задължително насочена към практиката.

Поради това Епиктет говори за *приложен морал*, под което разбира реализиране в практиката на принципи, *теоретически морал*, което според Епиктет означава обмисляне на доказателства и основания, и *диалектика*, която е учение за основите и законите на нравствените артикулации. Трябва да използваме тази схема, за да се подчертае правилността на нравственото съзнание. Ние наистина се лъжем често пъти в практическия живот, но доказателството и анализа не могат да ни открият илюзията и лъжата, защото трябва да се подготвяме за истината, учи Епиктет. Според него логиката е нещо като хан, място за спиране по време на пътешествие, място, което ни предлага отдих, удоволствие, но и събиране на сили, за да

продължим пътя си. *Логиката следователно ни задължава никога да не забравяме целта на житейския си път: да намерим своето истинско жилище.* Затова и логиката не може да замес-ти крайните цели на житейския ни път, действителните човешки измерения на собствените ни дирения. Но логиката ни помага да видим тези цели по-ясно и по възможност безпогрешно.

Но с какво тогава започва философията? Според Епиктет естественото начало на философията е установената полза, която може да се получи чрез откриване на смисъла на думите. *За Епиктет има един ясен смисъл, естествена точност на езика, и тъкмо тази точност е етическото име на света.* Ако всички хора поддържат доброто използване на думите като всекидневна практика, всъщност ще се постигне взаимообучение по морал. Който желае да научи дълга и мястото си във вселената, той после ще разкрие своята роля чрез смисъла на думите, които достатъчно ясно описват опита. И така, за да бъдем добри, трябва да разчитаме на думите си, изразяващи истинността на нашите намерения и да разкриваме чрез думите делата и мотивите на другите хора. В края на краищата всеки един от нас трябва да разбере, че е преди всичко човек, че трябва последователно и твърдо да се държи като човек спрямо другите хора, а не като диво животно или като говедо. След това никога не бива да се забравя, че всеки един от нас е още гражданин, син, баща, сенатор. Но във всички случаи всяко име, всяка дума, която характеризира човешкия род, следва мисълта, намира мотива, и се проявява в собствените действия на всеки един от нас. Ето с какво трябва да започне философията: *думите да се употребяват по тяхното истинно предназначение.*

Така началото на философията всъщност се намира в практическата и всекидневна спонтанност на езика, но нещата в никакъв случай не са само очевидни и прости за обяснение. Ние присъстваме на перманентен конфликт между хората. Точността на думите се подменя чрез многозначност на тези думи, чрез използването им в безкрайното разнообразие на мненията, не винаги отговарящи на действителните правила. Следователно началото на една рефлексия за самите нас, за житейския ни път, описан и предаден чрез смисъла на думите, е само едно начало за нас самите като човешки, ограничени същества,

а не е абсолютното начало на битието. Когато има разумно използване на всекидневния език, се стига до доброто използване на логиката. Тогава вече философът се проявява като философ, а не защото носи брада или екзотична дреха. Казват, че Епиктет обичал да повтаря думите на великия си предшественик Зенон: „Познай елементите на разума, всеки един след друг, за да можеш да следваш тяхната логика и да предвиждаш събитията“. Мъдростта затова е особен вид предпазливост, но тя е невъзможна без развитието на умствените ни възможности.

Логиката и диалектиката са предпочитаните пътища на човешкото поведение. Само вървейки по тях, можем да открием самите себе си и да намерим свидетелствата за могъществото на Световния разум. Като създават живота, боговете ни задължават да живеем в съгласие с природата, в съдружие с другите животни и живи същества. Ако животните се задоволяват с хранене и пиене, с почивка и възпроизводство и по този начин изпълняват всички функции на създанието си, човек е нещо далеч, далеч по-различно. *Човешките способности са дадени от самия Бог и затова се създават по-специални отношения между Бога и човека. Бог има нужда от човека.* Последният е привилегированото свидетелство за могъществото на Бога, чрез представите на човека Бог разкрива картините на бъдещето. Човек излиза върху сцената на универса като зрител на Бога и на неговите дела. Но човек не е обикновен зрител, а още и тълкувател, познавач, мислител. Тази човешка слабост да се предвиждат и предусещат бъдещите събития, да се планират бъдещите действия, е бъдещата учудване и предизвикващата преклонение логика или разум на природата. *Така човек като че ли става съпричастен към делата на Бога и природата.* Но не само това е учудващото в разума или логиката като човешка способност. Благодарение на тази способност човек може да опознае самия себе си, да разбере себе си, да разкрие всички свои способности, да изгради достойнството си. Това качество на ума е подобно на сферично огледало, върху което рефлектират всички посоки на света, изразяващи хармонията на Единното.

Но хората са различни и затова най-често между тях избухват конфликти, сблъсъци, насилие. Естествено има много сви-

детелства, показващия общия произход на хората. Епиктет често припомня, че хората подобно на боговете, се обединяват, следват законите на Справедливостта. Всеки човек има смътното познание за съществуването в съзнанието му на първоначална представа, предшестваща опита и насочваща посоката на моралното му възпитание. Съществува според Епиктет природно понятие за доброто и злото, за приетото и неприетото, за щастие и нещастие, за полезно и вредно. Това природно понятие е общо за всички хора, то не може да влезе в противоречие със самото себе си. *Тогава природният разум съвпада с човешкия разум.* Всеки един от нас знае как да постъпи правилно или справедливо при едни или други обстоятелства. *Стоическият рационализъм може да бъде изразен и като рационален интуитивизъм.* Наличието на първоначален ред, установяващ хармония във вселената и разума на човека, е действително специфичен, така да се каже, родова отлика на стоическата философия и етика. *В самите недра на Физиката на стоическото учение се артикулира знанието на Логиката и принципа на Морала.* Според Епиктет този, който достига до знание за законите и управлението на света, достига до смисъла на живота и на правилата на индивидуалния си житейски път. Така физическият монизъм естествено преминава в логиката и етиката. Епиктет, поради тези причини, отхвърля мита на Платон, изразен във „Федон“ върху бъдещата съдба на душите. Неговите аргументи са преди всичко етически. *Само нашият избор, нашата активност може да определи бъдещето.* Епиктет противопоставя своето знаменито разбиране за „това, което зависи от нас“ и „това, което не зависи от нас“. От нас зависят мненията, желанията, стремежа, омразата. С една дума всички действителни наши дела. Не зависи от нас тялото като материална обвивка на духа, богатството, високите длъжности, суетата. С една дума дейности, които не изразяват истинската ни човешка същност. *„Нещата, които зависят от нас“, показват, че ние сме естествено свободни,* те са нашата същност и най-добре изразяват природата ни. Другите дела са изкуствени, подчиняват ни, лесно се губят и печелят. Те са ни чужди и като че ли принадлежат на чужда съдба. Към нещата, които не зависят от нас, трябва да показваме безразличие, да ги избяг-

ваме, те са „външни“ за нашата природа и воля. *Нищо в този свят, създаден от Бога, не е само по себе си зло или лошо, нито бедността, робството, болестта и смъртта.* Не трябва да търсим вина у никого за нашите несполуки, нито отговорност за страданията ни, защото най-често зад това дирене се крие нашето невежество.

Съществува нескончаем конфликт между първоначалната ни воля, насочена към нещата, които са в наша власт, и маските на всекидневните ни страсти, най-често преходни, дребни и непостоянни. *Истинският акт на свободна воля е насочен към мъдростта, безразличието към външните житейски ефекти, срещу подлостта и несъвършенството.* Ако мъдрецът изневери на нрава, мъдростта и предназначението си, това ще бъде събитие, подобно на угасването на звезда. Затова трябва да страним от желанията, които винаги ни нашепват погрешни действия. Желанията, както и страстите, са неистинни и нечисти, те разрушават природния и разумния ред и следователно са всекидневно богохулство и посегателство срещу Бога.

Само предпочитанията, продиктувани от рефлексията на предвиждането, на пречистването от страстите и желанията, могат да ни направят верни на самите себе си. *Достойнството на философа или на мъдреца всъщност е една вечна борба срещу самия себе си.* Той доброволно изоставя външните блага и всичко онова, което не зависи от неговата разумна морална воля.

Така Епиктет достига до нравствен риторизъм и специфичен аскетизъм. Този аскетизъм се основава на разума, на природния ред, който съвпада с Божията промисъл. *Ако за Сократ човек не е нищо друго освен собствената си душа, то за Епиктет душата е само основата за избора.* Душата е възможност за свободен избор, разделящ света на зависим и независим от нас. Свободният избор на душата ни като че ли уголемява света, като че ли придава неимоверна мощ на човешките сили. Всеки човек и преди всичко философът или мъдрецът чрез свободата се превръща в един независим Зевс, управляващ безпристрастно мислите или поведението си.

Епиктет често е обвиняван, че предлага резигнация, бягство от света с безразличие. Има етици, които намират, че зад предположенията и препоръките на Епиктет се открива суетата и гор-

деливостта на философа, затворил се в непроницаема духовна цитадела. Зад тази духовна преграда липсата на безпокойство, отсъствието на страх, абсолютизирането на свободния избор и преди всичко безстрастността отчуждават философа и мъдреца, дистанцията между него и останалите хора става трудно преодолима, да не кажем невъзможно непреодолима. Но самият Епиктет възразява, че *всички хора са деца на Бога и никога не бива да се забравя, че човек не е статуя*, защото освен че е роден от баща и майка, самият той е брат, гражданин, баща или майка. Приемствеността на поколенията е приемственост на самата човешка мъдрост. *Съществува само йерархия между нещата*. И тази йерархия може да се наблюдава между хората. Затова по-добре е да поставяме пред себе си високи цели, отколкото безропотно да се съгласяваме със съществуващото. Затова и Епиктет тренира себе си като човек, който дава съвети как да се постигнат нещата, които зависят от нашата воля.

Ето някои от неговите съвети, препоръки, мисли: „Нещастен е този, който се лъже в своите желания, но по-нещастен е този, който постига това, що не желае. Що се отнася до желанията, напълно се въздържай от тях. Защото ако пожелаеш нещо, което не е в наша власт, то непременно ще бъдеш нещастен. Затова що е в наша власт и що ти прилича да желаеш, ти още нищо не знаеш. Стреми се към това, което имаш право да желаеш и се гнуси от всичко, към което имаш отвращение, само че върши това спокойно и умерено.

Не самите неща, а това, що мислят за тях хората, ни безпокои. Така например смъртта сама по себе си не е тъй страшна, а то инак тя и на Сократ би се показала такава. Трябва да признаем за страшно превзето мнение за смъртта като нещо ужасно. Затова когато нещо ни пречи, безпокои ни или ни огорчава, никога не бива да обвиняваме другите, а само самите себе си или по-право нашето мнение за това. В нещастията си невежата обвинява другите, малообразованият човек обвинява себе си, а напълно образованият и истински възпитаният човек – нито себе си, нито другите.

Не искай на света всичко да върви така, както би желал. По-добре искай всичко, което се случва, да става по такъв начин, както е трябвало да стане, тогава ти ще бъдеш щастлив.

Болестта е препятствие за тялото, но никак не за волята, ако само тя не желае това. Куцането е недостатък на краката, а не на волята. Прилагай това правило към всичко, що ти се случва. Тогава ти ще видиш, че има препятствия за други работи, а не за тебе лично.

Ако искаш да имаш истински успехи в мъдростта, търпеливо понасяй, когато те наричат глупав за някои външни блага. Не искай да минаваш за знаещ, а ако те считат за такъв, то сам на себе си не се доверявай.

По-добре смърт без страх и грижи, отколкото разкошен живот след постоянно душевно безпокойство.

Помни, че в живота трябва да се държиш като на угощение. Когато се подава някое ястие и ти дойде ред, протегни ръка и си вземи едно скромно парче. Подир малко виждаш, че внасят някое любимо за теб ястие, но ти не показвай желание, а почакай, докато ти го поднесат. Постъпвай така и към жена си, към децата си, към почетните длъжности и към богатството. Тогава ти ще станеш някога достоен гост на Боговете. Ако нищо не вземаш за себе си и равнодушно се откажеш от това, що ти предлагат, то ти не само ще бъдеш гост на Боговете, но и ще царуваш заедно с тях. Такъв начин на действие е дал заслужено на Диоген, Хераклит и други философи името Божествен“.

МАРК АВРЕЛИЙ

Копай в себе си!

Марк Аврелий Антонин е третият по значение представител на римския стоицизъм. Роден е през 121 г. Произлиза от семейството на съсловието на конниците, чиито корени са в Испания и родствени на император Адриан. Останал от рано сирак, той е отгледан от дядо си Марк Аний Вер. Марк Аврелий преминава през всички официални длъжности на високата власт: квестор, консул, трибун. Поддържа близки връзки с императора Антоний Пий. Той е осиновен от императора и след смъртта наследява императорския престол. В продължение на 19 години той е император. Неговите възгледи се оформят под влияние на стоиците. *До края на живота си Марк Аврелий е горещ привърженик на стоическата философия.* Като император води войни срещу германските племена, борби, които отнемат почти целия му зрял живот. Рядко е в Рим. Той успява да отблъсне варварската опасност, надвиснала над Рим от север, но не може окончателно да я победи.

Традиционните езически култове, на които е привърженик Марк Аврелий, са светогледното ядро, обединяващо римския свят. Затова не така странно изглежда издаденият през 177 г. декрет срещу християните. Императорът философ е все пак принуден да се съобразява с реалността.

Главно съчинение на Марк Аврелий, ползващо се със славата на последния значителен литературен паметник на стоицизма, е съчинението „Към себе си“. *Императорът-стоик изразява като че ли последната дума на стоическата етика*, обременена вече със значителна доза фатализъм, песимизъм, апатия, бягство от живота. Марк Аврелий умира през 180 г.

„Към себе си“ представлява размисли на философа, правени по време на военните лагери. Авторът им очевидно се е стремил да осмисли всекидневното си поведение, да намери опора или пък да се отмори чрез размисъл за вечното и постоянното.

Идеите на Марк Аврелий са наистина свидетелство за края на една философия, но край и завършек достоен и горд, хладнокръвен и понякога непримирим. Философът най-често насочва вниманието към себе си, за да разкрие мястото си в све-

та, значението на живота и тайната на смъртта. Парадоксален е добре премисленият песимизъм на мислителя. Но това не е песимизмът и отчаянието, следващи обстоятелствата и изразяващи безсилие. Напротив – Марк Аврелий показва, че отчаянието е форма на морално състояние, което може да вдъхне сила, да задължи моралния деец почти героично да се справя с всекидневните си задължения. *Така човешкият живот като че ли се разделя на две половини. Едната, външната, следва от задълженията на деня, на взаимоотношенията между хората, тя показва дългът към другите. Марк Аврелий пише за себе си: „Редно е тялото да бъде стегнато, а не размъкнато – било в движение, било в покой. Както умът се проявява на лицето и пази постоянно неговия събран и пълен с достойнство израз, нещо подобно трябва да се изисква и от цялото тяло. Но при спазването на това не бива да се достига до неестественост“.* Външната страна на човешкия живот не е толкова независима от другата половина – вътрешната – колкото по-скоро е съобразяване с обичаи и традиции.

Истинската страна на живота, на индивидуалния житейски път е вътрешната. Неслучайно Марк Аврелий възкликва към себе си: „Копай навътре!“ Вътре е изворът на доброто и той може винаги да тече, стига само винаги да копаяш!“ Но какво разкрива Марк Аврелий, стремейки се към себе си? Римският стоик субективизира понятията, придава им неповторим индивидуален характер. Това е една култура, вътрешна, с нищо незадължаваща други хора и друг човек. Това е нравствената култура на интимен свят, богата и възвишена, но лесно и бързо ранима. *Обикновено заниманията със собствения дух и със собствените мисли са признак на висока чувствителност.* Но Марк Аврелий има не само човешка длъжност, но и императорски трон. По силата на съдбата той е принуден да се съобразява и с първото, и с второто. Затова неслучайно следват напълно практическите съвети: *„Изтрий въображението! Спри дърпането на конците! Очертай настоящето! Разбери какво се случва – било на теб, било на друг. Внимавай да не проникнеш до дъното от положението си на император. Защото е възможно. Опази се прост, честен, чист, достоен, безизкуствен, приятел на правдата, изпълнен с почит към боговете, доброна-*

мерен, обичлив и твърд във вършенето на това, което подобава. Бори се да останеш такъв, какъвто пожела да те направи философията!“

Философията направи от Марк Аврелий стоик, а самият *Марк Аврелий концентрира вниманието си почти изцяло върху етическите изменения на живота и смъртта*. Той наистина повтаря основните азбучни истини на стоическата етика: в света господства природният разум, животът според природата е единствено правилният, необходимостта и човешката воля трябва да съвпадат, защото в противен случай човек винаги е обречен. Но стоиците от стария период никога не са се отнасяли отрицателно, нито са си позволявали презрително отношение към живота. Марк Аврелий придава нови ценностни характеристики на живота. Той подчертава неговата преходност, изключителна несигурност, неопределеност. Наистина, животът не е страдание сам по себе си, но неговата крайност и ограниченост задължават философа да мисли постоянно за смъртта. Животът е една крайност на времето, чийто естествен завършек е напълно ясен. Не на едно и на две места Марк Аврелий си повтаря: „Мисли за последния си час!“ Но умаляването на реалната цена на живота води до един малко очакван резултат: Марк Аврелий вече подценява дейността и резултатите ѝ. Оказва се, че делата човешки много бързо се забравят, усилията и подвизите човешки са дим, бързо разсейващ се. Дори традиционното приятелство между равни и способни хора, с което така се гордее класическата философия и етика, престават да имат стойност – приятелят много често може да се окаже предател.

Темата за смъртта и за злото започват да доминират в стоическата философия на Марк Аврелий. Ето какво мисли Аврелий: „Скоро ще умреш, а още не си нито безискуствен, нито спокоен, нито без боязън. Възникнал си като част. Ще изчезнеш в това, което те е породило, или по-скоро претърпявайки промяна, ще бъдеш наново приет в неговия прераждащ принцип“. Всъщност какво е смъртта според Марк Аврелий? Ако старите стоици по-често си задаваха въпроса какво е животът, Марк Аврелий сменя акцентите. Според него *смъртта не е нищо друго освен дело на природата*. Ако някой се страхува от

делото на природата, е все още дете. Но – продължава Аврелий – смъртта не е само дело на природата, тя е нещо полезно за нея. Много е възможно човек да се свързва с Бога чрез помощта на едно природно дело. За разлика от Епикур и Зенон от Китион, полагащи хуманни усилия да предпазят човека от страха от смъртта, Марк Аврелий се стреми да подчертае естествеността на смъртта, макар и да допуска, че може би душата е безсмъртна. Етическото значение на смъртта се намира в подчертаването на преходността на живота, на неговата крайност, на обречеността на човека. Следователно много от човешките усилия изглеждат глупави, суетни и безполезни, защото човешкият живот е кратък. Но тогава излиза, че присъствието на смъртта в човешкия живот може да обезсмисли много от стимулите и мотивите на човешката дейност.

Затова Марк Аврелий определено счита, че никакво зло не може да произтече от ръководното начало на един човек за друг човек. Тогава откъде идва злото? Отново следва субективистичния отговор на Марк Аврелий: „От това начало в тебе, което решава кое е зло... Искам да кажа, нека да не оцени нито за зло, нито за добро случващото се еднакво на лошия и на добрия човек. Защото, което става еднакво и с природосъобразно, и с неприродосъобразно живеещи, то не е нито съобразено, нито несъобразено с природата. *„Така злото и доброто са изведени от човешката воля, хората и техните взаимоотношения очевидно са подчинени на съдба, превърнала се в сянка, жестока и напълно случайна.* Единственото, което можем да направим, е да се подготвим за ударите ѝ, дори и с цената на пълно безразличие към съдбата на себеподобните“.

Разбира се, мъдростта на Марк Аврелий не е мъдростта на християнската повеля – обичай ближния си! Но отношението към другия човек почти липсва в съчинението на късния стоик. Тогава всичко се съсредоточава върху *един деец, започнал да губи главните си ориентири за морални дела.* Защото стоическата етика имаше две основни морални първоначала: отношението към живота, съпадащо с ценността на добродетелта и на приятеля, и задължението за самоусъвършенстване, изградено на живот според природния разум. У Марк Аврелий и двете първоначала са на изчезване подобно на снежна топка,

изложена на силно слънце. Оттук нататък очевидно трябва да се появи нов принцип на етиката и друга всеобхватна норма на морала.

Величието на Марк Аврелий не е само в героичната резигнация пред трудните обстоятелства на живота и почти отчаящите предателства на другите хора, а в личния му пример на деец. Този личен пример е свидетелство, че в житейската му практика стоическата философия и етика го е *въздържала* от действия, водещи до предателство на човешкото му призвание. Марк Аврелий е драматичният символ на една жестока епоха, в която стоическата етика *възпира* дори и отчаяните, и песимистите от бездните на цинизма.

БОЕЦИЙ

Силата на утешението

Боеций (470–524) е според мнозина от изследователите си „последният римлянин, първият схоластик“. Той е роден в Рим, в семейството на видни магистрати. Както в Рим, а по-късно и в Атина, изучава философия, литература и редицата подготвителни дисциплини: аритметика, геометрия, музика и астрономия. Личните му качества, висшата му образованост са оценени от краля на остготите, Теодорих Велики, който по това време владее и управлява Рим. В 510 г. Боеций получава консулска длъжност, а от 522 г. е управител на кралския двор. Теодорих е арианин, последовател на християнско учение, създадено от Арий, неприемащо равнопоставеността на Бога-Отец с Бога-Син, Исус Христос. Затова Теодорих е особено предпазлив и държи на връзките си с императора на Източноримската империя и с папата Йоан I, който е приятел на Боеций. Боеций обаче много скоро попада под ударите на различните лагери, съперничаещи си за реалната власт. По това време арианството е преследвано както на Изток, така и на Запад, съперничеството между Рим и Константинопол също се изостря. Чрез дворцови интриги през 523 г. Боеций изпада в немилост, хвърлен е в затвора и е осъден на смърт. В затвора Боеций написва знаменитата си книга „Утешение на философията“. Няколко дни диоцеза в Италия почита Боеций като мъченик. Боеций е екзекутиран през 524 г.

Боеций съчетава в творчеството си неоплатонизъм, стоицизъм и християнството. Идеята за Бога в неговото творчество съвпада с идеята за висше благо. Подобно на Платон и Боеций счита, че идеите управляват света, но висшата идея е християнският Бог. Християнският Бог е първопричината, тъждествена на разума. Опитът на синтез между различните философски направления Боеций предприема чрез преводите си на Платон и Аристотел на латински език. Коментарите, които съпровождат тези преводи, са много важни, защото чрез тях Боеций обосновава опита си за този синтез. Според философа мъдростта може да се раздели на два типа: теоретическа или спекулативна философия и практическа или активна философия.

Теоретическата философия се подразделя на три направления съобразно трите състояния на познаващия. Интелигибилната способност изучава *съществата извън материята*. Тук става дума за битието на Бога и ангелите, това е *теологическата наука*. Разумната способност изучава постижимото чрез мисълта и преди всичко чрез чистата мисъл, наблюдаваща връзките между телата и същностите. *Тази наука е метафизиката или философията, предлагаща утешението на човека за неговите неблагоприятия.* „Физиологията“ или физиката изследва *природата или натуралните, естествените същности*. Физиката е четворният път към мъдростта, защото тя се допълва още от аритметиката, астрономията, геометрията, музиката. Към тях трябва да се прибавят още граматиката, логиката, риториката.

Според Боеций логиката и метафизиката могат да бъдат използвани за определяне на християнските догми, но това определение може да става само чрез принципите на разума. Боеций е един от първите мислители, които в предверието на Средновековието се опитват да създават научно мислене, дедуциращо догмите на теологията. Старата философия, познатата на древните гърци, според Боеций би могла да обогати теологията и по-специално учението за новата форма на триадата – Бог-Отец, Бог-Син и Бог-Дух. Не по-малко важен и значим проблем е и този за *Вечността*. Разбирането на вечността е от особено значение за онази епоха от гледна точка на новия християнски Бог и еманираната от него благодат.

В областта на етиката по нов начин се поставя въпросът за висшето благо. Дали съзидателният акт на доброто от страна на Бога е достатъчен, или може да съществува самостоятелно, независимо добро? *Боеций приема, че произходът на доброто е следствие от Абсолют, чийто разум е сам по себе си добър*. Трябва да се прави разлика между съществуване и същност на доброто. *Така битието се идентифицира с добро, а злото е небитие*. Ако нещата са субституционално добри, в какво се състои разликата между тях? Следвайки Аристотел, *Боеций разглежда отношението между субстанция и явяващото се, бившето, съществуващото*. Неговата формула е, че същността или битието се различава от това, което е, или се явява. *Субстанцията е несводима до явленията си, до част-*

ните случаи. Макар и да се проявява чрез случайности или чрез части, битието е нещо повече. *Битието композира това, което е. Тя резултира в ансамбъла от частите, но нито една част не я представя изцяло.* Например човекът се състои от душа и тяло, но човекът не е нито само тяло, нито само душа.

Тази теза е доста по-различна от оформящата се чрез Августин философска схоластика. Богът изразява една божествена простота, но тази простота в никакъв случай не бива да ни подвежда. Не може да си въобразяваме, че Богът и неговите тайни са лесно достъпни. Настина битието на Бога и това, чрез което той се явява, е единно. *Затова Боеций дефинира божествената субстанция като „Форма без материя“. Бог е едно цяло. Той е това, което е, и следователно създадените от него субстанции или частите, които изразяват божията същност, не са това, което се представят на човешкия разум.* Затова не можем без категориите на Аристотел да си обясним битието на Бога.

Всичко, което е съставено от определени елементи, е детерминирано от един елемент. Явленията са детерминирани от материята, а последната се определя чрез формата. Човек е съставен от организираната материя на тялото си и от душа, която създава тялото. *Душата е това, заради което е човекът, тя е неговата същност.* Но тя е само част от субстанция, форма, чрез която се проявява тази начална субстанция. Следователно има във вещите или нещата една „двойна“ доброта. Първата характеризира битието на всяко нещо според неговата природа. *Тази доброта произлиза директно от висшето добро.* Другото добро или доброто е синоним на съвършенството на битието. Това добро или доброта принадлежи на нещата или вещите, създадени чрез случай, който не е израз на същността. Само Бог може да създава втората доброта чрез същността си. *Бог следователно е единното добро.* Боеций счита, че доброто и съвършеното най-добре се определят в единството на трите божествени лица. На тази основа той и представя фундаменталните догми на християнството – Света Троица, Съзиданието, първородния грях, възплътяването, изкуплението. Тези догмати на християнството според Боеций в последна сметка най-добре показват както старата традиция, добре преосмислена, така и смисъла на Светото писание.

Влиянието на Боеций е дълбоко и категорично чрез Средновековието. Но неговата известност се дължи преди всичко на съчиненията му „Утешението на философията“. Това съчинение съдържа главното в моралистиката на философа. Изискаността на стила и оригиналността на формата съвсем очевидно са вдъхновени от Платон. Но в това съчинение има и много стоически постановки и, разбира се, личен опит на Боеций. Но няма нито дума за Исус Христос, нито цитат от Евангелията, апостолите или папите. Този факт предизвиква учудването на много средновековни коментатори, а през 19 век Хайнрих Хайне ще бъде един от мнозината, който ще се усъмни в християнските чувства на Боеций и ще заключи: „Боеций си остава езичник“.

Затворен в килията си и очакващ своята смърт, Боеций си представя Философията чрез поредица от образи. Философията е мъдра и скромна жена, излъчваща сила, увереност и впечатляващо безстрашие пред смъртта. Последователно са показани различните философски школи, но всички те са „потомци на Сократ“. Философията ни учи на възвишен морал, на стремеж към вечното и божественото, означаващо освобождение от властта на съдбата. Задачата на философския морал се състои точно в това – *зад съдбата да се разгадае провидението, злото да се сведе до добро. Утешението е същност философско-морално опознаване на световния порядък като съвкупност от отделни причини.* Така случайността и неизбежността се представят като съдба. Но в тази съдба се проявява божията промисъл, Провидението. Последното в никакъв случай не означава безразличие към отделната човешка съдба. Бог, съдбата и провидението ни учат не само на търпението и спокойствието, те показват и че злото води към незаслужено щастие, а доброто е съпроводено със страдание. *Но това е само видимата страна на нещата. Всяко зло по волята на всемогъщия Бог може да се превърне в средство за осъществяване на доброто.* Това, което ни се представя на пръв поглед като несправедливо, често може да ни доведе до успех, полза и благо. Наличието на зло и несправедливост показва не само могъществото на Бога и неспособността на човека да разгадае бъдещето, но преди всичко видимостта на злото, която в никакъв случай не може да бъде същност на Бога,

защото *Човешките съждения за справедливото и несправедливото са несигурни. Човешката свобода зависи в много отношения от провидението. Но провидението чрез съдбата направлява света. Някои вещи обаче и събития зависят непосредствено от провидението, избягвайки съдбата.*

Провидението е редът на света, установен от Божията мисъл. Провидението е божие действие от гледна точка на божествената интелигибелност. Съдбата е световният ред, разгледан като вътрешен закон, управляващ движението на света. Това е действие на Бога от гледна точка на събитията, които трябва да се произведат. Така съдбата и провидението са различни реалности.

Човешката свобода се разполага между провидението и съдбата. Колкото повече човек се обръща към Бога, толкова повече той разбира съдбата си. Но колкото повече се доближава до Бога, толкова човек е по-свободен. Бъдещите събития се предопределят от Божията благодат и човек може да опознае свободата си, ако не се противопоставя на бъдещите събития. Но никога не бива да забравяме – опитът за предвиждане на бъдещото нищо не добавя към неизбежността на събитията, властта над тях принадлежи само на Бога.

Етически религии

ЮДЕЙСКА ЕТИКА

Обичай ближния си!

Под юдейство обикновено се разбира религия, противоположна на другите. Но в широкия смисъл на думата юдейството е културно-историческо явление като елинизма. Затова, макар и да се счита, че религията не се подчинява на законите на развитието, защото нейните истини са вечни и не подлежат на изменение, за юдейството тази констатация е повече от спорна. Юдейството е и културно-исторически фактор и поради това е свързано с историческото развитие на цивилизования свят. Не случайно затова от религия на малко, незначително и незабележимо племе от предна Азия, юдейството е в основата на тъй наречените Авраамически религии, каквито са християнството и мюсюлманството.

Юдейството тъкмо като културно-исторически фактор е свързано преди всичко с промени в царството на духовното и на етиката. То се противопоставя на античната етика, достигнала своето висше развитие в класическия елинизъм. Десетте Мойсееви заповеди и до днес са в основата на нравствено-религиозния кодекс на християни и мюсюлмани. Борбата срещу егоизма в полза на социалната солидарност е великата идея, белязала историческите епохи.

Юдейството най-напред се изразява в Библията. В основата на библейския юдеизъм се намира изходната точка, определяща единството на човешкия род, защото всички индивиди в нравствено отношение са равноценни. Участието в нравствените усилия определя живота на обществото и на всеки отделен човек. Последователният монотеизъм на Мойсей води до признанието на единството в цялото мироздание, дължащо съществуването си на Божията воля. Но Мойсей подчертава и безтелесността на монотеистичния Бог. Той е над природата като неин създател, пазител и властелин. Библейските изрази са

проникнати от еврейско-етнически дух, чиято образност на изразите не е адресирана към философско мислещ човек, а предпочита доверителния тон и диалога на човека на еврейската общност. Затова богът на Мойсей е бог на еврейския етнос. Тази идея лежи в основата на мита за сътворението на света. Бог избира Авраам и неговото потомство, защото родът на Авраам единствен върви по пътя на правдата, на справедливостта и това е „път на Господа“. Дори всеки човек може да се присъедини към това учение и да стане напълно равностоен на всеки член на еврейската общност. Тази претенция на юдейството е зародишът на бъдещия универсализъм, за който претендират и християнството, и мюсюлманството. Тази мисъл се носи от пророците, тя се превръща от пророците във велик идеал за братско единение на народите, изключващо всяко насилие между народите пред лицето на Бога.

Библейският юдеизъм изисква признанието на саабата или съботата като велико социално учреждение и религиозна инстанция, обединяваща юдеите. Това е краят на седемте дни, увенчали създаването на света и на човека. *Наред с представата за всемогъществото на монотеистичния бог и за универсалността на идеята за Бога, юдейството подчертава социалната идея за високата ценност на човека, за ценността на човешкия живот, за справедливостта като основа на морала и обществото. Всеки човек е създаден по подобие Божие и тъкмо тук е изразена високата ценност на човешкия живот. Затова юдейството води енергична борба против варварския обичай на човешките жертвоприношения.*

Вярата в Бога задължително трябва да съвпада със значението и смисъла на постъпките, а последните могат да бъдат мотивирани справедливо само от нравствеността. *Но вярата никога не се предписва, тя се предполага, защото юдейството изисква любов към Бога и доверие към Бога. Затова нравствеността съдържа елемент на святостта, каквито са уважението към родителите, съботният ден, символизиращ връзката на Бога и човека, отричането на идолопоклонството, грижата за бедните и нуждаещите се, уважението към чуждата собственост.*

Библейският юдеизъм предявява високи изисквания към семейното начало и чистотата на семейството.

Библейският юдеизъм не губи историческата си връзка дори и тогава, когато се променя. Идеята за безсмъртието на душата присъединява юдеите към други религиозни представи, притежаващи високи етически достойнства. С помощта на тази идея религиозно се решават някои проблеми на човешкия живот и земните принципи на нравствеността. Представата за божественото въздаяние така получава религиозна основа, а с идеята за безсмъртието се появява и представата за възкръсването на мъртвите и за страшния Божи съд на цялото човечество. По-нататък се разработва идеята за задгробния живот като духовно блаженство или като вечно мъчение. След библейската идея за предназначението на човека да се подчинява на нравствеността според юдеизма на Йехова идва идеята за историческата ценност на еврейския народ да се изразява като носител на тези религиозни и етически идеи.

В следбиблейското време голямата част от еврейския народ вече живее в диаспори, а самата Палестина е наводнена от неюдейски и нееврейски общности и жители. Така се появява борбата на юдейството преди всичко с елинизма. *Не бива обаче да се счита, че след победоносните походи на Александър Велики (356–323 г. пр. Хр.) елинизмът и юдейството единствено и само се противопоставят. Те взаимно си влияят. Монотеистичното понятие за Бога, ценността на човешкото съществуване, нравствената цел на живота, взаимоотношението на Бога и човека, индивидуалната и социалната етика, обществената идея, абсолютното единство и равенството на хората – това са основните принципи на юдейството, достатъчно различни от елинизма. Наистина – по това време гръцката философия вече е стигнала по пътя на умозрителните заключения до значителна част от тези принципи. Но гръцката философия и философската етика не може да направи синтеза с народната гръцка религия. Освен това старогръцката философия противоречи на юдейското разбиране за индивидуалност и особено на библейската социална етика. Накрая, старогръцките философи преценяват евреите като „философи на сирийците“.*

Идеята за свободния избор между доброто и злото се намира в страниците на Петокнижието и вдъхновява книгите на пророците. Тя е формулирана с простота, която спира, застива в

израза „аз представих пред теб живота и щастието, смъртта и нещастията“. Тогава, когато човек е твърдо и недвусмислено призван да избира доброто и да се отдалечава от злото, тогава той сам стига до решението, а не чрез Бога или чрез пророците. Това е централната идея за юдейството и за дългата история на юдейската цивилизация. Така юдейството и въпросителната вяра в Йехова подчертават активното дефиниране и право на избор, *приемащо юдейската фундаменталност за стабилността и постоянството на доброто и злото*. Тази морална убеденост в никакъв случай не омаловажава интерпретацията на нормите и забраните на Библията, не подменя фундаменталните истини за доброто и злото, а само ги разширява и в известен смисъл ги прави по-привлекателни.

Според Библията общността е дело на човешки дейци и на плодовете на техните действия. Нейният морален идеал е да канализира и да стимулира човешката дейност, която не пречи на хората, а напротив, засилва благосъстоянието на всички.

Наистина може да се прецени, че оценките, които се дават на праведните хора, са всъщност преценки за *добрите хора*. В Библията има достатъчно примери, позволяващи на псалмиста да вярва, че Йехова сочи пътя на праведните. *Винаги справедлив е този, който действа правилно спрямо себеподобните си*. Добродетелта на дееца затова заема високо място. Тогава въпросът, кой е добрият път, който човек трябва да следва, изразява грижа за добродетелта. Отговорът, който дава Елазар, е: „Едно добро сърце“. Той още веднъж издава присъствието на добродетел, постигната чрез действие, насочено към други хора. За разлика от физическата сигурност или хармонията на душата добротата на сърцето не е само добродетел за този, който я притежава. *Тя зависи от поведението спрямо другите, от отношението към ближния, от мнението му за неговите братя*. Без други човешки същества не може да се реализира „доброто сърце“, докато може да се види хубавото тяло и добрата душа в гръцкия смисъл на думата дори и върху пуст остров.

Затова може да се направи дълбока разлика между идеалната държава на Платон и общността на праведните, фиксирана в Библията. *Съвършенството на Платоновата държава е самоцелно и причина за самото себе си, докато в Библията*

общността е глобалната сума от праведното поведение и съчувствието на съгражданите. Всеки гражданин на Платоновата държава трябва да упражнява своята функция, която е различна за различните граждани, и тогава обществото става хармонично и съвършено.

Контрастът е явен с доктрината, застъпена в Библията, и с юдейския равинизъм. Тук идентифицирането на морала със-сем категорично се извършва чрез доброжелателството на всеки индивид и чрез закони, заповеди и забрани, осигуряващи това доброжелателство. Някои фундаментални потребности за сигурност, съществуване и справедливост са разделени между всички и всеки индивид има своята част. В тази доктрина на Библията не може да съществува съвършено общество, разделящо благата между индивидите, формирано върху принципите на служенето на едни хора като средство за други и за постигането на тази основа на съвършено общество. С други думи, според Платон добрите социални отношения или справедливата социална структура не е нищо друго освен средство за осигуряване на съвършенството на държавата, докато моралът на йеховизма е средство, осигуряващо благата на добродетелни индивиди.

Каква е същността на добродетелта? Каква е субстанцията на доброто? Отговорът на тези въпроси е сложен и текстовете на старогръцките философи не дават винаги един и същи съвет, но те се „събират“ върху една гледна точка: *същностният и централният елемент на човешката добродетел е мъдростта или познанието*. Например според Платон разумът е този, който насочва всички способности на душата, ако трябва да бъдат правилно използвани, добродетелта е интелигентност или самият разум, или част от самия разум. Подобни идеи могат да се открият и в съчиненията на Аристотел. Както е известно, древногръцкият мъдрец настоявал преди всичко върху съзерцателната активност на душата, но тази активност е присъща само на философа. Точно това е теорията, мисълта, за самата мисъл, която кореспондира с най-висшата способност на човека. Това е и висшата добродетел, арете, и преминава естествено в щастие или в съвършеното благополучие, евдемония. *Така старогръцките философи естествено идват до отношенията*

на една проста формула: природата = щастие = добродетел. Това е и формулата на евдемонизма.

Позицията на юдейството за същността на моралните ценности е твърде различна и се изгражда върху моралния ангажимент на действието често пъти с решителен или дори със съдбовен характер. *В Библията централната добродетел не е мъдростта, а справедливостта и съчувствието.* Тези принципи или добродетели се инспирират от законови норми и морални заповеди. Тук влизат и грижите за бедните, и препоръките към съдиите, които не трябва да предпочитат нито бедните, нито да се харесват на силните, а да съдят своя ближен справедливо. Препоръките да се прави добро, да се търси правото, да се помага на потиснатия, да се покровителства сиракът, да се защитава вдовицата. Такива действия не се основават нито на способността за разсъждения, нито на съзерцанието, а са детерминирани и мотивирани от заповедите на Йехова, еднакво валидни за всички хора. *В Библията за разлика от последвалата равинска литература не се прави никакво усилие за разделяне на справедливостта от съчувствието.* И в двата случая трябва да се подчиняваме на библейската заповед „Обичай ближния като самия себе си“. Защото да обичаш ближния си и да го третираш като самия себе си, значи да се отнасяш към него със справедливост и съчувствие. Моралните заповеди на Библията всъщност показват търсенето на една цел, която води към братска общност чрез справедливо поведение и чувство на разбирателство.

Всички тези заповеди и добродетели, произтичащи от тези заповеди, имат ясна и категорична социална природа. По своята действителна природа справедливостта и съчувствието фокусират върху добронамереността на правилното поведение. Братската обич подхранва обекта на едно такова чувство. Всъщност акцентът не е поставен върху добродетелта на дееца, нито върху неговото щастие (евдемонията), но върху призванието, върху елементарните условия за материално благополучие и социалното приемане на предизвикателствата на едно правилно поведение. Отвъд този профил на поведението се очертава едно спокойно и мирно общество, почиващо върху автентични братски отношения, от които се ползват всички.

Главната грижа за благополучието на обществото и за благополучието, което могат да достигнат индивидите, е стремежът към един морален порядък. *Но това е един стремеж, който в юдейството съвпада с есхатологическите виждания на пророците, с едно съвършенство, което ще се постигне в бъдеще.*

Тази относителна прозрачност за възприемане на моралната стойност на Библията, тази достъпност облекчава следването на правия път. Никакви специални интелектуални усилия подобно на тези на Сократ и тези правила, които той препоръчва на своите съграждани, няма да разкрият каква е добродетелта и как да я постигнем в душата си. За да се подчиняваме на морала, достатъчно е да възприемем божествените заповеди и да ги приложим на дело. Тогава, за да се достигне доброто, не е необходимо философско усилие, трябва само да се учи и възпитава, да се следва правият път без никакво отклонение. Затова Мойсей така настоятелно инструктира съплеменниците си: „Думите, които те ръководят днес, трябва да бъдат записани в сърцето ти! Ти ги възпитавай у децата си и им ги говори, седнал върху своята къща и вървящ по пътя, когато лягаш и когато ставаш!“. Така се осигурява една постоянност на следването на правия път, като възпитанието и внушението се предават от баща на син. Заповедите на Йехова са заповеди, които трябва да бъдат внушени на всички съплеменници, на всички поколения. Знанието на думите и заповедите на Бог Йехова се представят като придобиване на знание и едно възпитание на волята, което е първично и трябва да се превърне в привично. Изучаването и тълкуването на свещените текстове, а също и разпространяването на законите се превръща в начин на живот. Но последвалата равинска литература и традиция постепенно изместват първоначалното пасивно изучаване, изследване на закона на Йехова, както той се разкрива на народа на Израил, и отстъпват място на едно активно ангажиране и следване на истината. Тъкмо това изучаване и този тип знание, превърнал се в начин на живот, доближава знанието на равините до познанието и старогръцките философи. *Изучаването на Тората като идеал, знанието на законите на Бога, разкрити като съвършена цел, стават доминиращи в една равинска култура, което е много близко до съзercателната активност*

на Аристотел, намираща своята самоцел. Евреите наистина се превръщат в „народ на Книгата“ и техният интерес към практическите дела е едно второстепенно занятие и става необходимо наред с материалните нужди на човека.

В старогръцкия свят връзката между религията и морала е много по-малко ясна, отколкото при юдейството. Този свят не познава Божието откровение, нито скрижалите на закона на Бога, нито заповедите или нарежданията на Бога.

Божествената връзка се проявява с по-голяма сигурност в етиката на Аристотел. За него съзерцателната активност е върховна добродетел и води до благополучие и до щастие (евдемония). Така човекът стига в известен смисъл „отвъд себе си“, „преминава се, надмогва се“. Способността да направи това е вписана в неговата природа. Така идеята за съзерцанието е една божествена активност, тясно свързана с понятието за Бог. Аристотеловият Бог не е Създателят от Библията, който ръководи вселената и се прикрива в човешките дела, раздава награди и наказания. Бог е вечен дух, той е целево съвършенство. Той не се променя, нито присъства в живота на други същества, по-малко съвършени. Цялата негова активност се намира в мисълта и няма нищо по-висше от тази мисъл, защото той мисли само себе си. Бог не въздейства върху вселената, съзерцаващ своето съвършенство, но всичко извън Бога се старее и се стреми да го имитира. Затова Бог е неподвижен според Аристотел. Той наистина е привел в движение вселената, но самият той е неподвижен. Обладан от способността да следва безкористна рефлексия, човек може да участва в божествената активност и ако е свободен, силно се доближава до Божественото съвършенство.

Така според Сократ и Аристотел Бог не учи човека, нито го награждава и наказва. Добродетелта според Аристотел е награда за самия себе си. Изучаването на знанието и придобиването на мъдрост облагородява душата и това е награда, както и постижение. Съзерцателната активност е източник на удовлетворение и на благо. Пороците на живота донасят лични страдания, които са осъдими, но те не компрометират съществена връзка, връзката, която нищо не може да разруши между добродетелта (арете) и щастиято (евдемония). Платон морално аргументира, че по-добре е да понесеш една несправедливост,

отколкото да я извършиш. Добродетелта е следователно свързана по един съдбовен начин с наградата и порока или отсъствието на добродетел се изразява като деформация на душата, непълнота на човека, неспособност на човека. Следвайки тази система, пътят на лошите хора не може да бъде този на просперитета. Наградата и наказанието не изразяват необходимостта от външна санкция и интервенция: те са неразделими от природата на човешкото поведение.

Затова, когато Прометей се грижи за благополучието на другите, той не получава никаква награда от Бога. В библейския смисъл той би трябвало да бъде награден от Бога, защото изразява съчувствие и състрадание към другите хора. Зевс обаче го наказва. Очевидно е, че старогръцката представа за божественост в лицето на Зевс е значително по-различна от юдейската. В известен смисъл Зевс се разминава с идеята и представата за морала, за наградите и наказанията от морална гледна точка така, както са изградени в библейския морален кодекс. Зевс също наказва, но наказва от гледна точка на своя интерес, на своето достойнство и в известен смисъл на своята природа. Така той се оприличава като една по-висша интерпретация на човешката природа, фиксирана в съчиненията на старогръцките философи. *При Зевс могъществото и справедливостта са разделени едно от друго.* Човек не може да се успокои, разчитайки на основанието, което при зевсизма не е като че ли достатъчно подчинено на тайната. Защото Зевс като че ли няма категорично да гарантира ролята на морала във вселената: праведните да бъдат наградени справедливо и справедливо да бъдат наказани злите, порочните. Човекът на древногръцките философи като че ли е оставен в една морална бездна, специфична морална пустота от недрата на която сили, все едно божествени или земни, го ръководят по силата на своите капризи и предпочитания.

Затова за разлика от Йехова Зевс трябва да се подчинява на две могъщи сили, които като че ли суверенно управляват Универса. Тези сили са Необходимостта (Ананке) или съдбата (Мойрата). Те детерминират събитията в света, Зевс не прави изключение. В такъв смисъл човешкият живот като поредица от събития като че ли е лишен от морален смисъл. Пред лицето

на тези слепи сили, неразбираеми, непредвидими и безстрастни, човекът и неговата морална цел остават напълно уязвими. За човека става твърде трудно да разчита на един справедлив и милосърден Зевс. Цялата надежда се пренася другаде, религиозният пантеон на старите гърци и на старогръцките философи е солидно дистанциран от моралните ценности и моралните цели, Бог и морал не се стимулират, не се подпомагат, не се срещат при човека.

Това разделяне на моралното действие, от една страна, на протекцията и поддържането на Бога, от друга страна, това безразличие на съществуващия ред по отношение на поведението на човека може да си долови и в Библията и особено в протестите на Йов, изпълнени с горчивина и страдание.

Разбира се, винаги ще се намери оправдание за безразличието на Бога към моралното поведение на човека, към моралното чувство у човека. Все пак даже и в тези случаи могат да се намерят определени правила. Вярата в Йехова препоръчва морално поведение и подчинение на Бог, който е праведен, който е справедлив за обществото и отделния човек. Но тази вяра допуска степени на истина, степени на искреност и на лоялност при изпълнението на божествено моралното и следователно степени на предпочитание и запазване на Божиата промисъл. Това йерархизиране, макар и да не е типично за последователите на Йехова, все пак е една от гаранциите за самото осъществяване на връзката между Бога, морала и човека. *За това вярата на юдея, а следователно неговият морал е достатъчно по-различна от тази на стария грък, старогръцкия философ и неговите аспирации към Зевс. Но при всички случаи моралният усет и моралните сетива на старите гърци и древните юдеи маркират моралните понятия на европейската цивилизация.*

Гръцкият идеал, изграден върху съвършенството на душата и по аналогичен начин върху физическото здраве и красота (калокагатия), наистина продължава в толкова известната формула: здрав дух в здраво тяло. Акцентирането на проблемите на справедливостта на бедните, на непривилегированите, на социалните закони, осигуряващи определен минимум, чрез който съвременната държава полага усилия, са наистина едно ехо на

юдейско-библейската грижа за благосъстоянието, състраданието и съчувствието към ближния. Тук са корените и на християнската етика, без която нашият свят не би имал верния компас, отчитащ посоката на доброто в неговото постоянно противопоставяне на злото.

Първият опит да се елинизират евреите е извършен в края на третото и началото на второто столетие преди Р. Х. Разгорялата се хасмонейска борба завършва с пълна победа на юдейството. Евреите получават независимост, а юдейството придобива възможност да се развива по-нататък. *„Хасидей“* буквално означава *благочестиви и тези представители на борбата срещу елинизма имат огромно значение в историята на юдейството*. След смъртта на Александър Велики мощното влияние на елинизма посяга и към територията на евреите, към тяхната култура, религия, бит. Около началото на втори век преди Р. Х. гръцката образованост много силно влияе върху значителната част на палестинските евреи. Появяват се стремеж към светската наука и изкуство, стремеж, оспорващ главните основи на юдейството. Гръцкото влияние намира привърженици сред висшите слоеве на населението и дори сред духовния елит. Започнал е процес на елинизация, образованите слоеве на населението се отказват от религия и народност, *а еврейският народ губи културна общност с висшите слоеве и се превръща в неориентирана и лишена от идеали маса*. Все пак влиянието на Тората е достатъчно, за да се поддържа сред тази маса чувството на народностно религиозно самосъхранение. Противдействието на елинизацията се изразява в обединението на „благочестивите“, верните на древния закон. Целта е ревностно изпълнение на всичките изисквания на древния закон, тези юдеи образуват „общината на справедливите“. Тази община всъщност обединява най-бедните слоеве на населението, тези слоеве попадат под жестоки гонения. В псалмите могат да се намерят горчивите оплаквания за страданията, които хасидеите изпитват от елинистите. „Благочестивите“ по всяко време изучават Тората и изпълняват нейните заповеди. А техните противници са грешници и хулители, безумци и глупаци.

За да не се изпълняват богопротивните разпореждания на сирийския цар, „благочестивите“ са се криели в планините и

пещерите, проявяват самопожертвувателност в името на вярата си. Чрез героизма си те ободряват народа, внушават му желание да се бори в защита на религията си и обичаите на прадедите си. Хасмонеите всъщност не водели активна борба, но чрез своята съпротива те настройват друга част от юдеите, способна да води открита борба. Управляващите в сирийския Дамаск разбират, че са направили грешка и се стремят към мир. *Така юдейската вяра е защитена, а религиозната свобода за дълго се обвързва с народностната особеност на евреите.* Често се споменава, че преки продължители на хасидейското направление на юдейството са фарисеите.

Еврейската история и моралното измерение на религиозния бит обаче е вързано и с възникването на самарянската секта. За първи път в юдейството възниква разкол на религиозна почва. *Старият народностен антагонизъм между Север и Юг с течение на времето довежда и до религиозно противопоставяне.* Така възниква разлива между Йерусалим и Самара, който наистина не е окончателен. Вътре в самия юдеизъм се появява еврейският елинизъм, който довежда до мисълта да бъде посредник между елинистичния и еврейския светоглед. *Център на това движение е Египет, а името му е новооснованият град Александрия.* В гръцкия превод на Библията (Септугванта) се изразява стремежът да се направи Библията разбрана за евреи с гръцко образование и за „езичници“. Най-важен принцип се намира в методичната преработка на тези места в Библията, в които се говори за Бога чрез антропоморфични образи. В оригинала тези места звучат невинно и читателят лесно разбира какво се схваща под тях. Съвсем друго се получава при дословен превод, чрез който според юдеите се изопачава представата за понятията за Бога. Колкото повече прониква гръцкият превод на Тората в гръцкообразованите кръгове, толкова по-настоятелна става нуждата от религиозна философия за облекчаване на разбирането на юдейството.

Пръв опит в това отношение принадлежи на гръцко-еврейския философ Аристобул. Той се опитва да обясни антропоморфизма в Библията като символични образи. Но най-блестящите произведения на тази философия, съгласуващи идеите на Платон за юдеизма, *принадлежат на Филон.* Последният

създава завършена философска система, целта на която е да представи юдеизма като философия и спекулативна етика в духа на школата на Платон. *Според Филон обаче, юдейството като Божествено Откровение стои по-високо от Платоновото учение.* Всички библейски разкази, заповеди и религиозни обреди са алегии на философски и психологически понятия. Основните принципи на юдейството, понятията за Бог, миросъздаване, Божествено провидение, Божествено въздаяние, безсмъртие на душата, любов към човека, социална етика – всичко принадлежи към божественото откровение, но заедно с това е и философско обосновано. Този елинистичен юдеизъм не отстъпва от практическия, той напълно се съгласува с традицията.

От далечните времена, когато юдейството приема за своя постоянна норма Библията и други библейски книги, се налага да съгласува изискванията си с променящия се живот. В Тората, както и във всеки писан закон, се намират принципите на правото. Тяхното приложение за всеки отделен случай обаче налага тълкуване. Религиозният церемониал също подлежи на закона на историческото развитие, като се прилага към изискванията на времето и мястото. *Неизменна обаче остава само етиката, както тя е изложена в Тората и у пророците.* Тук е изразен висшият идеал, най-високото нравствено съвършенство, което може да бъде достигнато от човека. Но остава само стремежа да се превърне този идеал в действителност, да бъде реализиран. Именно затова към писаната книга се присъединява и устно учение, реализиращо се както в теорията, така и в практиката. Наистина, етиката на юдейството не е допълнена, а получава само ръководство за своето осъществяване.

В своето духовно развитие юдейството се отказва от жертвоприношение 70 години преди Рождество Христово. Култът на жертвоприношението, особено в Йерусалим, е имал огромно значение за цялото еврейство. Едновременно с него в Палестина, в провинциалните ѝ градове и в диаспората друго богослужение, чисто духовно, без жертвоприношения, започва да се налага. *Това богослужение се състои в молитви и псалми, чрез които се изразява понятието за Бога в юдейството и други важни религиозни идеи.* Към тях се присъединява четенето на Тората и други по-малки свещени книги с разсеяни поучения.

Важна роля в живота на общината има и благотворителността, която у евреите носи религиозен характер.

В тълкуването на Тората с течение на времето се появяват разногласия. Така се формират две религиозни интерпретации, направления, юдейски течения. Фарисеите и садукееите по различен начин започват да разбират традицията, закона, ролята на съботния ден. Безспорно и съществени политически съображения влияят особено след като Палестина става римска провинция. Но главното си остава религиозният момент, тъй като става дума за практическото приложение на божественото учение.

Основните принципи, разделящи фарисеите и садукееите са следните: принципът на безсмъртието на душата, въздаянието след смъртта, учението за ангелите. Садукееите отричат гореизложеното. Другият важен принцип е принципът на свободата при практическото осъществяване на юдейството. Фарисеите придават голямо значение на традицията, заедно с това те тълкуват учението по правилата на логиката. Изводът е, че не трябва сляпо да се подчиняваме на неизследвания и неосмисления закон, необходимо е да се прилага Тората по достъпен за разбирането от човешкия разум начин. По свръхестествен път, по пътя на откровението, не може нищо повече да бъде добавено към учението. Напротив, разяснението на Тората предполага запазването на цялата сила на закона, даже когато „прехвърлят“ границите на буквата на Тората. Защото Тората сама дава на законоучителите правото за разяснение на закона при прилагането му. По този начин всеки, който отрича тълкуването, се противопоставя на самото учение, на самото Божествено откровение. Юдейската секта на есеите всъщност продължава тези идеи на фарисеите. Но есеите още по-дълбоко възприемат религиозната проблема, като считат, че религията е принцип на нравствената чистота и дори святост. Нравствеността и чистотата са най-важните задачи в живота.

Огромно значение за юдейството придобива падането на юдейското царство под римско владичество и възникването на християнството. Християнството оказва силно влияние, като вече не е достатъчна символизацията на десетте Мой-

сееви заповеди. Запазването на монотеистичното понятие за Бога придобива важно значение за неприкосновеността на юдейската религия и етика. Макар същността на Бога в природата да се явява в най-разнообразни форми, неговата същност има строго единство. *Бог няма нито баща, нито брат, нито син. Божествената природа се изразява чрез безтелесността. Няма философско определение за Бог в логическа формула, както е у християните. А отношението на Бога към природата и към човека са действителни и непрекъснати.* Библейският израз за управлението на земята, което звучи антропоморфично, всъщност е приспособено само за човешко разбиране. Бог превишава обема на вселената, но той се проявява в цялото битие и се отрича погрешното мнение, че Бог е създал само първичната материя. Юдейството от времето на създаването на християнството представя сътворението на света чрез първичната светлина, произтичаща от Божията природа. *И най-главното: сътворението на света има нравствена цел. Затова Божественото учение съществува преди сътворяването на света.* Тората е истинната мъдрост, нравствената мъдрост, от Бога води началото си човешката душа, духовното същество, живеещо още до раждането на човека. При появата на последния в Божия свят душата се присъединява към човешкото тяло. Затова човекът има двойствена природа. Душата е безгрешна и по пътя на греха я увелича тялото, стремящо се към чувствени удоволствия. Предопределение не съществува. *Не Бог избира чрез своята благодат човека, а последният чрез своята нравствена природа предпочита Бога.*

Всичко е в ръцете на Бога с изключение на богопочитанието или страха пред Бога. Именно чрез богопочитанието се изразява обичта към Бога. Бог не може да предизвика злото, цялата отговорност за греховете принадлежи на човека. Етическото изискване е свързано с въпроса за свободата на волята и това е един от най-тежките въпроси, пред които е изправена всяка религиозна вяра. Безсмъртната душа на човека получава въздаяние и човек получава награди и за добрите си намерения.

Злите намерения, които не са реализирани, Бог не наказва. С вярата в безсмъртието на душата е свързана юдейската представа за възкръсването на мъртвите, което обаче се интерпре-

тира по различен начин. Съществен елемент у юдейството от предхристиянската му история е вярата в Месия, който още не се е появил, но който с надежда чакат евреите. С настъпването на месианската епоха ще победи вечният мир, който е проповядван като идеал от някои пророци. Месията ще предизвика разкаяние на цялото човечество и ще доближи хората към Бог.

В следхристиянското си развитие юдейството обръща особено внимание на моралното съвършенство на отделния човек, като създава етическа система. Основните принципи на последните са следните: нравствена святост, тъй като чрез святостта се слави името на Господа, което е и крайната цел на петокнижието. Само в краен случай – смъртна опасност – евреинът има право да престъпи заповедта. Трите заповеди обаче са безусловни: убийството, поклонението пред идоли и престъпление против нравствеността. Така един от основните етически принципи против юдеизма е да се живее според закона, но не и да се умира. Вторият основен принцип: любов към Бога. Без любовта към Бога дори знанието на учението няма значение. Подчинението на Бога се изпълнява не от страх от наказание, а от любов към него. Третият принцип е справедливостта и правдата. „Божият печат“ е истината, а последната ни прави свободни. На всяка цена трябва да се удържа дадената дума, който не изпълнява обещанието, се превръща в идолопоклонник. Човешкият свят се основава на истината, правдата и мира. Четвъртият етически принцип е един от най-важните, защото изразява отношението към другия човек и той гласи: „Обичай ближния си“. Обичта към ближния съдържа не само отрицателни заповеди, задължаващи да страним от злото и злостта, но преди всичко положителни морални стимули и чувства. Без благотворителността юдейството и юдейската етика е немислима. Това задължение се разпространява и към неевреите. Така юдейската етика съдържа универсални предписващи добродетели, прекращащи етническата ограниченост. Според юдейските предписания с неевреите трябва да се постъпва като с евреи: да не се оскърбяват, да не им се вреди, а да им се помага. В заповедта и етическия принцип „Обич към ближния“ се включва и нормата, предписваща избягването на отмъщението, завистта, омразата. Юдеят е задължен да

се стреми към миролюбие, справедливост и искреност по отношение на всеки човек, дори към езичниците. *Петият етически принцип е скромност и срам.* Срамът е боязън от греха. Той не се огранича в пределите на социално-държавния живот. В неговата сфера на въздействие се намира и семейният живот, отношенията между съпрузите, задълженията им един към друг, възпитанието на децата, взаимодействието между децата и родителите. Юдейската етика дава основанията за възпитанието на децата и особено за тяхното поведение в социалния живот. Възпитанието и обучението на подрастващите е задължение на цялото общество. Не случайно в Талмуда социалната етика се разбира и като уважение към възрастните хора и старостта.

Юдейската етика достига до висока степен на развитие благодарение на философското си обосноваване. *Едно от възможните обяснения е, че юдейството още от началото на своето развитие не притежава митология, която би трябвало да се направи разбираема за човешкия разум.* Според С. Бернфелд *юдейството не съществува противоречие между народната религия и разума (абстрактните принципи), както това противоречие се проявява в други религии.* За С. Бернфелд много малко повлиява и Александрийската епоха (между седемдесет години преди и след Христа), чиито представители имат повърхностно знание за юдейството. През средните векове се формира еврейска философия, която оказва огромно влияние на по-нататъшното развитие на юдейството и юдейската етика. Благодарение на арабската философия, поставила си за цел съединяването на вярата и науката, еврейските мислители, живеещи под арабско господство, започват да проявяват подобни теоретически дирения.

Рационалното изтълкуване на юдейството и Откровението пораждат влиятелни философски идеи, основаващи религиозна философия. *Достатъчно е да споменем Хиви от Балха, Саади Ибн-Пакуда, Соломон бен Гебирол, Авраам ибн Езра, Йехуда Галери, които търсят връзката между еврейството и философията, като на основата на неоплатонизма се стремят към идентификация на тази връзка.* Естествено те се ръководят и от апологетичната тенденция, като се стараят да докажат, че юдейството не противоречи на философските по-

нятия за Бога, за сътворението на света, за божията воля, за човешката природа, за свободата на волята. Заедно с това те се опитват етически да обосноват еврейския религиозен ритуал и да го обяснят като алегория.

Соломон бен Гебирол (около 1021–1070) е широко известен в средновековна Европа под името Авицеброн. Гебирол се стреми да съедини принципа на божие творение с пантеистичната по своята същност идея за еманацията. Бог или първата субстанция чрез волята си създава битието от нищото. *Първият и единствен акт на творението е космическият разум, който включва универсалната материя и формата.* По-нататъшното развитие на света се образува по пътя на еманацията по добре известната неоплатоническа схема.

Силното влияние на Аристотел се проявява преди всичко в творчеството на Мойсей бен Маймун или Маймунид (1135–1204). Той се ражда в Кордова, но преследван за ерес, се преселва в Мароко. По-късно живее в Египет, където написва главното си философско произведение „Ръководство за заблудилите се“, излязло на арабски език през 1190 година.

Основната задача на съчинението се състои в обосноваването на религиозните истини, интерпретирани на основата на учението на „Царя на философите“ Аристотел като чисто умозрение. *Трябва да се вярва в това, което не противоречи на разума. Тези мисли на Маймунид оказват значително влияние за налагането на рационалното знание в Средновековието.* Дълбокото и систематично изучаване на аристотелизма и неговото широко използване в еврейската философия са историческа заслуга на Маймунид. Това е опит за синтез на еврейската религия с античната философия, а така също присъствието на духа на рационализма. Философията на Маймунид придобива голяма известност в Западна Европа и оказва значително влияние на схоластиката и на нейния разцвет. Школата на Маймунид постепенно все повече се приближава до авероизма.

Алегоризацията на юдейството и юдейската етика върви по своя път и след смъртта на Маймунид. Опитът на еврейския мислител да постави по-високо философията от етиката не минава незабелязано. Бог се превръща във формално-логическо понятие, представя се като първопричина във философско-

то значение на думата, а Тората – като мнемонически израз на философските принципи и понятия. Наред с опозицията на равините, отнасящи се отрицателно към новото учение, се появява и друга, по думите на С. Бернфелд, „мистическа опозиция“ или кабала. Сред традиционно настроеното равинство много слабо влияние оказва опита на Маймунид да свърже юдейството с догми и да ги представи чрез тринайсет символи на вярата. Дори най-консервативната религиозна философия на еврейството отхвърля тази мисъл. Широката свобода на мисълта, която юдеите проповядват в тази епоха, е свързана със заплахите на християнската инквизиция, мюсюлманската нетърпимост, религиозните войни.

Кабалата се създава от еврейски мислители чрез синтеза на най-разнообразни елементи: неоплатонизъм, неопитагорейство, пантеизма на Гебирол, еврейската мистика на числата, която се намира в книгата „Йецир“. Преобладава становището, че независимо от този еkleктизъм изчезват основните принципи на юдейството като понятието за Бога и човека. *Бог се намира в постоянно живо общение с вселената и човека. Между твореца и творението съществува взаимодействие. Молитвите и религиозният церемониал не са алегории на разума, не са философски формули, а символи и израз на човешката душа и нейните настроения.* Кабалата като цяло остава вярна на еврейската религиозна идея за това лесно да прониква сред народната маса и изтласква философията. С. Бернфелд счита, че благодарение на кабалата в средните векове юдейството не може да бъде игнорирано и погълнато нито от диалектиката на равинистите, нито от религиозно-философската схоластика. Появяват се етически назидателни книги, основани на известни народни религиозни представи, популяризиращи юдейската етика и засилващи нейната възпитателна роля.

БУДИСТКА ЕТИКА

Нирвана

Сидхарта Гаутама, по-късно наречен Буда (просветлен), е роден около 563 г. преди Христа. Неговият род е част от племето шака, заселило се 600 години преди Христа при средното течение на река Ганг. Родът на принца се нарича Гаутама, от където той носи и името си. *Но истинската история на младия човек започва двайсет и девет години по-късно, коренно променила верската картина на древна Индия, а впоследствие на цяла Азия и на значителна част от света.*

Бащата на младия принц в никакъв случай не желаел сина му да се посвети на браминската религия. Неговият род, родът на шаките, бил от кастата на кшатрите или войните и управителите. *На тази каста принадлежала властта в древното индуско общество.* Бащата-управител обкръжел сина си с богатство и разкош, стараейки се да спести на младия човек всички неприятни страни на живота. Гаутама получил блестящо образование, оженил се за красива девойка, от която имал син. Но двадесет и девет години след рождението си принц Гаутама пожелал да се разходи из родния си град. *Тогава по улиците на града той срещнал погребална процесия, аскет с поглед не от този свят, болен, с проядено от рани тяло, безпомощен, прегърбен от тежестта на годините старец.* Потресеният принц се прибрал силно натъжен в двореца си същата вечер, без предупреждение, тайно излязъл в гората на отшелничество. Неговата единствена цел била да намери пътя, водещ към избягване и спасение от страданията.

В продължение на повече от седем години той упорито, но безрезултатно изтезавал плътта си, отдал се на аскетизъм и упорито мислел над текстовете на свещените книги на брамините. Но веднъж, преставайки да гладува, се отказал от браминските премъдрости, *Гаутама внезапно бил озарен, благодарение на дълбокото самосъзерцание, в което бил потънал.* Това се е случило на брега на реката Наиранджани в местността Урувилва, в днешния щат Бихар. Седейки под свещеното дърво ботхи, *Сидхарта открил четирите благородни истини.* Тогава богът на злото и смъртта Мара направил всичко възможно да откаже

Буда или просветления вече мъдрец от разпространението между хората на открития път на спасение. Той изпратил своите изключително красиви дъщери, предизвикал страшни бури, построил срещу Буда огромно множество войски. *Но Буда победил всичко в това число и своите съмнения.* Наскоро след този подвиг Буда произнесъл в Еленовата градина, недалече от Бенарес първата си проповед, превърнала се в основа на вероучението на будизма. След провъзгласяването на четирите благородни истини Буда обикалял четиридесет години по градовете и селата на долината на Ганг, проповядвайки своето учение и извършвайки чудеса.

Според легендата Буда е умрял на 80-годишна възраст в Кушинагар, разположен в източната част на днешния щат Утар Прадеш. Буда легнал под дървото ботхи в позата лъв, на дясната страна, с дясната ръка под главата, а лявата ръка – изтегната покрай изправените крака, обърнал се към събраните край него монаси и миряни със следните думи: „Сега, о, братя, нищо повече няма да ви кажа, освен това, че всичко създадено е обречено на разрушение. Стремете се с всички сили към спасение“. *Смъртта на Буда будистите наричат велик преход към нирвана.* Предполага се, че той е умрял през пълнолунието на месец вайшаха (май). Тази дата се почита така, както датата на раждането на Буда и неговото прозрение, просвещение. Смъртта на Буда затова се почита като три пъти свят ден.

Цялото учение на Буда се основава на тъй наречените четири благородни истини. *Тези истини са: страданието, произход на страданието, унищожаване на страданието, път, който води към унищожаване на страданието.* Според Буда *всичко, което съществува, е подвластно на страданието, причина за страданията са човешките страсти, освобождението от страстите е освобождение от страданията, пътят към освобождението има осем стъпала.* Първата истина установява присъствието на страданието в света, втората обяснява причината му, третата подчертава, че страданието може да бъде унищожено, а четвъртата пояснява как страданието може да бъде премахнато. Тези четири благородни истини са главното съдържание на първата проповед на Буда, произнесена след просветлението му в Бенарес. Те се повтарят безброй пъти в

свещените писания на будистите, като учениците на Буда са се стараели да предават тези истини на последователите си със същите думи, които са чули от учителите си. Затова те се смятат като средство за познание от всеки будист.

За първата истина в бенарестката проповед се говори така: „Ето, братя, благородната истина за страданието, раждането и страдание, старостта е страдание, болестта е страдание, раздялата с любимия е страдание, непостигането на желанието също е страдание.“ Първата благородна истина на будизма дава отрицателна оценка на живота. Наистина, *няма религиозна вяра, която да не е украсена с песимистични нюанси при оценката на човешкия живот. Но учението на Буда е построено върху негативно отношение към човешкия живот.* Никой никъде не може да бъде щастлив. *Отстраняването на всякакво страдание е крайната цел на душата.* В случая Буда продължава старата индуска традиция, най-синтетично изразена от Патанджали – *за разумния всичко е страдание.* Буда обаче разпространява тази традиционна максима на староиндийската мъдрост сред народната маса. *Нищожеството на човешкия живот, на човешките амбиции и желания е една от главните теми на будисткия канон.* От радостта се ражда страданието, дори от радостта според будистите се ражда страх. Само този, който се освободи от любовта и радостта, ще се освободи от страданието. Постоянно и отново се напомня, че смъртта е краят на всички радости и никой не може да я избегне.

Втората благородна истина се отнася до произхода на страданието. Бенарестката проповед казва следното: „Ето, братя, благородната истина за произхода на страданието. Това е алчността, която предизвиква стремежа, съпровождащ радостта и очакването, което тук и там намира своята радост. Това е жаждата за похот, стремежът към вечен живот и жаждата за смърт“. *Под стремеж, жажда и дори алчност Буда разбира радостта от живота, желанието да се живее, утвърждаването на волята за живот.* И тъй като Буда приема браминистките вярвания за прераждането на човешката душа и преселението на душите, той стига до убеждението, че по този начин се подсилва и осъществява живота, а следователно и вечното страдание.

Но откъде се взима този стремеж към живота, как да бъде премахнат той? Формулата отговаря категорично – за да се спасим от желанията и страстите, трябва да се измине обратният път. Незнанието се отстранява чрез съвършеното унищожаване на подбудите, това предизвиква премахване на скритите впечатления, унищожаването на скритите впечатления премахва мислителната субстанция, унищожаването на мислителната субстанция унищожаването на името и формата. Унищожаването на името и формата премахва шестте органа, шестте органа премахват съприкосновението, ликвидирането на съприкосновението премахва усещането, липсата на усещане премахва желанието, липсата на желание унищожаването привързаността към съществуването. Като няма съществуване, не може да се получи зачатие, като няма зачатие, няма и раждане. Унищожаването на раждането премахва старостта и смъртта, болката и оплакването, страданието, скръбта и отчаянието. Така се унищожаването цялото царство на страданието. Така се разкрива и третата от четирите благородни истини за унищожаването на страданието. Бенарестката проповед говори: „Ето, братя, благородната истина за премахване на страданието: пълното освобождаване от желанието, унищожаването му, премахването му, изхвърлянето му, изоставането му.“ Това е и третата благородно истина.

Унищожаването на страстите, премахването на високомерието, преодоляването на всички желания означава овладяване на самия себе си, означава достигането на нирваната. *Нирвана е понятие, което винаги доминира в учението на Буда. На езика пали означава „угасване на светилника“ и се изразява чрез думата „ниббана“.* Санскритската форма на същото понятие е нирвана, съставено от префикса нир, което означава не, из и на – духам, отвявам. *Буквалният превод е „издухано, угаснало, отвято“, а в качеството си на съществително означава „угасване, потушаване, утихване“.* В преносен смисъл будизма показва потушаването на огъня на желанията и страстите. Този, който знае четирите благородни истини, ръководи се и постъпва според тях, този, който е изцяло укротил своите страсти, достига състояние на блажен покой, на спокойствие, на душевно равновесие или нирвана. *Нирвана е преди всичко премахване на желанията и отказване от радости-*

те на този свят, но това още не е пълното спасение. Необходимо е да се търси спасение не само в живота, но и след живота. Нирвана може да се постигне с премахването на незнанието, с прекъсване на възможността за добри и зли дела, а заедно с това и с премахването на възможността от ново раждане. Нирвана означава прекъсване на веригата на преражданията, премахване на кръговрата на живота, спасеният действително умира, като повече не се преражда. Така нирвана фактически има две степени. Нирвана като спасение в живота и спасение след смъртта, прекъсвания на преражданията, наричана нирвана.

Първата степен е необходимо предварително условие за втората. Само този, който постига правилното познание на учението на Буда и най-решително се придържа към него, само той има намерение да не се преражда, да не продължава живота си в друга форма на съществуване. *Нирвана следователно е пълна противоположност на живота и на съществуването. Както страстта към живота (тришна) е потвърждаване на страстта за живот, така нирвана е нейното отрицание.* Угасването и затихването на желанията има за следствие потушаването, угасването на живота или вечната смърт. Така според Буда *целта на неговото учение е пълното прекъсване на вечния кръговрат на живота, на всички Мисли, които все още обитават душата от предшестващите раждания, унищожаване на мислителната субстанция, унищожаването на частите на душата.* При първата степен на нирвана е възможно спасение, защото се появява знанието, че след раждането няма повече живот.

Буда никога не се е стремил към философско обосноваване на учението си. Той не полага никакви усилия неговото учение да бъде логически доказано, систематически изложено и изразено в затворена система. За Буда най-важно си остава съдържанието на учението. Той се интересува от практиката, от правилата на живота, от отношенията между хората. Или, с други думи, *Буда изгражда нова верска етика.* Безразличието на Буда към теоретическите въпроси, към философията е показано в свидетелства, че Буда е отклонявал въпроси за състоянието след смъртта, за устройството на света, за отношението между душата и тялото. *На всички въпроси, които днес наричаме мета-*

физически, Буда по правило е отговарял с мълчание. Заключение на Ламот е категорично: според него Буда и неговата съвършена мъдрост не е понятие от метафизически характер. Съвършената мъдрост не е и реален Абсолют, към който можем да се стремим. *Тя е по-скоро духовно състояние.* Пребиваваща отвъд пределите на битието и небитието, лишена от каквито и да е свойства, Съвършената Мъдрост нито може да се потвърди, нито може да се отрече: тя е великолеписе, в което няма нищо излишно или недостатъчно. Затова Буда търси съсредоточението или медитацията като самовглъбяване.

Четвъртата благородна истина е представена в Бенарестката проповед по такъв начин: „Ето, о, братя, благородната истина за пътя, водещ към унищожаването на страданието. Това е благородният осемстъпален път: правилната вяра, правилната решимост, правилната дума, правилното дело, правилният живот, правилното самоусъвършенстване, правилното мислене, правилното самовглъбяване“. Четирите състояния на съсредоточаването или самовглъбяването и четирите безкрайни състояния, свързани с разрушаването на съзнанието и усещането са ядрото на медитивната практика на будизма. *След преодоляването на петте препятствия – желанието, ненавистта, ленността, страха и съмнението, започва подем по четирите равнища на самовглъбението. Първото равнище, предполагащо вътрешно спокойствие и прекъсване на желанията, но запазващо усета за външните обекти е като блажено усещане. На втория стадий се постига освобождаване от външния свят, изчезва осъзнаването на външните обекти и неочаквана радост обхваща тялото. На третия стадий усещането на радост отстъпва място на невъзмутимостта, а духовното самовглъбяване и съсредоточаване достига съвършенство. На четвъртата степен, най-висшата, се постига пълна невъзмутимост, при която изчезва целият свят, а с това и всички радости и страдания. Съзерцават се безкрайността като последователно съвпадат състоянието на безкрайност на пространството, на съзнанието, на безформеността на света отвъд пределите на съзнателното и безсъзнателното. Според традицията именно на четвъртата степен Буда е открил нирвана.* Тези, които достигат до четвъртата степен, могат да си спомнят за всички

свои предшестващи форми на съществуване, да разпознаят съдбата на всички живи същества в цикъла на преражданията, да достигнат природата на страданието и начините на тяхното отстраняване. Най-висшето знание, включващо в себе си разбирането на всички по-високи равнища на будисткото учение, създава условия, за да се превърне последователно будиста в светец. Бенарестката проповед твърди: „Съществуват, о, ученици, неродено, невъзникнало, несътворено, неоформено. Ако не беше то, нероденото, невъзникналото, несътвореното, неоформеното, то би било невъзможен изходът от света на раждането, възникването, сътворението, оформлението... Великият Океан е дълбок, неизмерим, непостижим. Същото може да се каже, ако го приложим към Съвършения...“

Будистката вяра предполага изпълнението на пет заповеди, които са задължителни. Тези заповеди гласят: 1. Не трябва да убиваш! 2. Не трябва да крадеш! 3. Не трябва да живееш нецеломърдено! 4. Не трябва да лъжеш! 5. Не трябва да пиеш опияняващи напитки. Към тези заповеди се свеждат всички задължения на мирянина, избрал будистката вяра и будистката етика. Изискванията към монасите са други, доста по-сурови. Будизмът предлага като висша добродетел състраданието. Състраданието е спасението на сърцето. То разкрива любовта към другия, включва в себе си всички чувства, светлината на звездите и лунното сияние, и всички средства в този живот за придобиване на верска заслуга. Но те не струват и една шестнайста част от обичта, състраданието, като спасение на сърцето. Този, който проявява обич, има осем преимущества. Буда многократно се е стремил да стимулира състрадание и обич не само сред непосредствените си последователи и ученици. Но и сред всички останали индуси. И тази обич, и това състрадание е било независимо от кастовата принадлежност на индусите. Буда е учил никога да не се отговаря на омразата с омраза, да се прави добро, да се помага на хората. Любовта към ближния трябва да се разбира като обич към всички същества. Самият Буда твърди, че се отнася към всички еднакво.

Петте заповеди трябва да бъдат съблюдавани от мирянина, повярвал в светостта и съвършенството на Буда. Този, който не ги спазва, прерязва корените си, свързващи го с житей-

ската нирвана. Но будисткият монах трябва да се подчинява и на още пет заповеди. Те са следните: 6. Да не яде в неуречения час! 7. Да не пее, да не танцува, да не участва в представления! 8. Да не се кичи с венци, да не ползва благовония и украшения! 9. Да не спи на висок или широк креват! 10. Да не приема злато или сребро!

Будизмът има ден на покаяние. За миряните-будисти най-важни са първите три и препоръчителни са четвъртата и петата заповед. В деня на покаянието благочестивите миряни се въздържат от занятия и от мирски удоволствия. Те декларират на будисткия свещеник, че са готови да спазват в този ден първите осем заповеди.

В историята на будистката мисъл преобладава идеята за всеобхващащата причина. Буда отрича единството на личността и на нейната психика. Великият мъдрец достига до идеята за разчленеността на човешката личност, чието определящо звено е взаимосвързаността на различни състояния. Буда въвежда термина *анатман* или *душа*, с което се подменя традиционното за браминизма понятие *джива*. Буда, разбира се, не се отказва от действителното. Аз като конкретно събитие, като личен опит, но според него тези обозначения имат изкуствен характер. *Аз-ът е по-скоро ред от качества и състояния, на които липсва едно действително обединяващо звено.* Терминът, който трябва да покаже новото у будизма, засягащо човешката личност, е сантана или поток, последователност. *Личността е взаимозаменящи се последователни състояния*, но тя макар и частично е нещо единно, защото нейните части изразяват връзката помежду си. Тази връзка се осъществява благодарение на вътрешната сила, прапти. Така се създава сантана, сложна, с различни равнища, нееднородна система, която в живота се нарича Аз. Чрез идеята за сантана Буда изгражда и нов подход към традиционната индуистка представа за съдбата или кармата. Така смъртта е неизбежно прекъсване на сантана.

Обаче действията и съответните психически състояния не изчакват изцяло, а по-скоро се включват като изменения и оказват влияние на особеностите на новите сантана или жизнени потоци, възникващи в непрекъснатия кръговрат на битието. *В*

такъв случай кармата или съдбата на новосъздадения живот е следствие от събития, извършени в предшестващия живот. Тази идея е далече от представата на браминизма за непрекъснатите превъплъщения на конкретни хора и други живи същества. Кармата в разбирането на Буда е нееднократно и постоянно преповтарящо се възпроизвеждане на преражданията.

Важно значение за моралната доктрина на Буда има идеята за средния път. Етичният смисъл на тази идея се разкрива чрез мярата на постоянната преданост към линията на поведение, еднакво отдалечена от две изключващи се крайности. Затова Буда не отхвърля аскетизма, но не го приема изцяло. Още в първата си проповед Буда препоръчва да се избягват крайностите. Самите последователи на великия учител винаги са подчертавали, че заемат средна позиция по отношение на другите системи.

Индуските богове от Ведите губят много от характерните си качества. Будисткият пантеон придава на традиционните индуски божества етическо значение. Индра например, който в представата на индуистките религиозни последователи е безкомпромисен воин, се превръща в морален адепт и възпитател в етически добродетели. Според известна будистка легенда Бог Индра, след като побеждава и пленява господаря на демоните Вепачиту, не го наказва, не му отмъщава, а най-неочаквано излага принципите на будистката етика. Когато Индра намира, че злият демон е превъзпитан, той му прощава всички грехове и го пуска на свобода. Своеобразието на будисткия пантеон се състои в това, че всички божества са обединени в йерархични групи. Най-низшите притежават тяло и се отдават на удоволствия. Многочислените висши божества са образец за подражание, защото изразяват идеал за святост и изискват най-дълбоко религиозно съсредоточаване или медитация. Друга особеност е, че божествата, населяващи дори висшия свят, макар и да са могъщи или безсмъртни, по-скоро служат за илюстрация, подпомагаща разбирането на обикновения човек, че будистките добродетели са най-главното, най-висшето и най-безсмъртното на този свят. Мисълта на вярващия не трябва да се стреми към боговете, а към личното самоусъвършенстване. Даже над Брама, главният бог, съществуват други свето-

ве, до които той няма достъп. В тези недостижими сфери пребивават освободените същества, които са по-силни от боговете, но тези същества са потънали в съзерцание и изобщо не се намесват в делата на света. *В такъв смисъл не може да се говори за будизма като за религия в традиционното значение на този смисъл. Личните божества и будисткият пантеон по-скоро се радват на относително, а не на абсолютно признание от вярващия.* Божествата са могъщи и значими, но само в ограничена сфера в този свят. *Дори на будистките монаси божествата не са нужни, защото те са призвани сами да решават степента на вярата и равнищата на собственото си съвършенство.* Божествата се подчиняват на закона на кармата и следователно много от тях се превръщат в хора. Но не малко благочестиви хора могат да станат индра. Самият Буда в своите предишни състояния е бил бог Индра 36 пъти.

Буда умира около 483 г. преди Рождество Христово. Най-древната телесна реликва будистите смятат кичур коса от самия Буда. Но главна телесна реликва будистите приемат онова, което е останало от тялото на Буда след изгарянето му. Тези останки се наричат шаририка. Те са разделени между представителите на шест племена, с които Буда е поддържал връзки, брамин и представител на племето маури. Според легендата първите осем ступи са били издигнати в различни места на старата Индия.

Будизмът в по-късното си развитие се разделя на два клона – Махаяна и Хинаяна.

КОНФУЦИАНСКА ЕТИКА

Път и човек

Конфуцианството е пътят на идеите и вярата, по който китайският народ върви повече от две хиляди години. То е основано от учителя Кун, чието латинизирано име е Конфуций. Той се ражда през 551 година преди Христа в държавата Лу, на юг от днешната китайска провинция Шандун. Умира през 479 година преди Христа.

Влиянието на конфуцианството в Китай е доминиращо до такава степен, че учението на Конфуций се превръща в неотнимаема характеристика на традиционен Китай, на неговата култура и на начина на живот на китайците. Конфуцианските ценности са източникът, определящ ареала на човешките отношения на всички равнища, между индивидите, общностите и народностите. Конфуцианският ход на поведение определя нормите, ръководещи индивидуалния живот.

В старокитайската история периодът между 550–200 години преди Христа се определя като класически, често той се нарича „епохата на хилядата философи“. Тези философи предлагат решения, отговарящи на проблемите, породени от хаоса на бързопроменящия се китайски свят. Конфуцианството е една от шестте школи, наред с даоизма, маоизма, школата на диалектиците, на легалистите и традиционното учение Ян-Ин. Вярно е, че тези школи взаимно си влияят, но с течение на времето конфуцианството и неговата етика стигат до статуса на държавен култ като обединяват в себе си елементи от другите учения и школи. Без да е религия, в класическото и традиционното китайско общество конфуцианството придобива такива елементи. Самият Конфуций твърди, че е обикновен и смъртен човек, а неговата житейска роля се изчерпва в предаването на знания. Самият той заявява: „Аз предавам, а не създавам“. Но както отбелязва най-големият историк на китайската философия Фен Ю Лан, това е само един аспект на учението на Конфуций. Има и още един. Той се състои в обстоятелството, че като предава традиционните постановки и идеи, Конфуций ги интерпретира според своите собствени нравствени понятия.

В началото на деветнайсетия век Г. Хегел, подобно на мнозина европейци счита, че китайската философия се характеризира със специфична концепция за личността и за нравствеността. В своята „Философия на историята“ Хегел отбелязва, че на Изток особеностите на характери, съзнанието, дори като формална свобода не притежават нищо субективно. В областта на морала ние се подчиняваме, доколкото това, което се изисква от нас съответства на нашето вътрешно одобрение. Напротив – на Изток хората се отнасят към закона като нещо дадено само по себе си, самодостатъчно и абсолютно вярно, неизискващо субективно съгласие. Справедливостта се определя само на основата на външния морал, а правителството съществува само като прерогатив на принудата.

Хегеловият възглед за китайците като хора, поведението на които се формира и управлява изключително от външни стимули, и днес не е загубило своята актуалност. Например Доналд Манро твърди, че безличността е една от най-древните ценности на Китай, присъстваща в разни форми при даоизма и будизма, но особено на конфуцианството. Безличният човек винаги е готов да подчини своите лични интереси или интересите на малката група (например на селото), към която той принадлежи, на интересите на голямата социална група.

Фен Ю Лан и други китайски съвременни философи считат, че тези идеи и оценки се основават на едно голямо недоразумение. Вярното е, че преписването на безличност на китайската традиция и на конфуцианството както в миналото, така и днес, възниква от неточното и некоректно боравене с понятията егоистичен и безличен. Конфуцианската етика и старокитайската традиция наистина възпитават непримиримо отношение към егоизма и себелюбието. Отказът от егоизма обаче в постъпките не води задължително към самоотрицание. Класическата теза на конфуцианската етика наистина отдава предимство на самоосъществяването като социална дейност и затова задължителен е отрицанието на егоистичните постъпки. Но от този етически принцип не следва, че трябва да се откажем от самостоятелно развитие и самореализация.

Постоянен проблем в китайската философия и особено в конфуцианската етика е проблемът за вероятностния конф-

ликт между личната изгода (ли) и това, което е нужно и значимо за всички (и), включително и за самия човек. Грижата за егоистичната лична изгода се асоциира със забавянето на развитието на личността (сяожен). В същото време усилието към това, което е изгодно за мнозина, включително и за интересите на отделния човек, е основа за самореализиращата се образцова личност (цзюн-цзи).

Ту Вей Минг отбелязва, че поддържането на относително отсъствие на враждебна напрегнатост, възникваща при противопоставянето на лични и обществени интереси, може да бъде преодоляна само чрез доверие. В китайската традиция доверието характеризира отношението между личността и държавата, което Ту Вей Минг нарича „доверие, ползвано от общината“. Според китайския философ сложните взаимоотношения между силната личност и силната държава, характерни за китайския модел, значително се различават от моралната западна идея за ограничената власт на държавата като условие за индивидуална автономия. В Китай традиционно се приема, че животът на личността и на държавата се определят взаимно, при което висшите форми винаги възникват от непосредственото и конкретното. Когато в страната започват безредици, законови нарушения и се появява социалният хаос, образцовата личност се връща в пределите на своя дом и община, за да започне възстановяването на традиционния ред.

Марк Ълвин, като се стреми да схване същината на конфуцианската концепция за личността, стига до извода, че тази концепция има особено място в традиционния китайски свят. Той отбелязва, че мнозинството от китайците вярват в уникалността на личното битие. И тази вяра, според него, безусловно се основава на такава представа за структурата на родството на предците и потомците, което се разпространява и в бъдещето, като индивидът заема индивидуалното си място. Но китайската концепция за уникалната индивидуалност противоречи на представата за автономна индивидуалност, присъща на изолиращата се „европейска душа“. Уникалността на личността е иманентно на безкрайния процес на изменение.

Тези размисли показват, че оценката на конфуцианската етика и днес може да стане жертва на объркването между

представите за автономна личност и уникална индивидуалност. Самият Конфуций не разделя представата за „Аз“ от представата за „Личност“. Илюстрация за тази основна етична постановка служат коментариите, които дава Конфуций на въпроса що е милосърдна личност: Цзи Лу (ученик на Конфуций) влязъл в стаята на учителя си и Конфуций го попитал: „Коя личност е милосърдна?“ Ученикът отговорил: „Милосърдна личност е тази, която подбужда другите да го обичат“. Конфуций отбелязва: „Такъв човек може да бъде наречен образована личност (Ши)“. Следващият ученик Цзи Гун влиза и Конфуций му задава същия въпрос. Ученикът отговаря: „Милосърдна личност е тази, която обича другите“. Учителят Кун забелязва: „Такъв човек може да се нарече превъзходно възпитан човек (Ши Цзюн)“. После влязъл ученикът Ян Юан и Конфуций му задал същия въпрос. Ученикът отговорил: „Милосърден е човек, който обича себе си“. Конфуций коментира: „Такъв човек можем да наречем истинно просветен човек (Мин Цзюн)“.

От този пълен с алегория и символи разказ от всекидневието на Кун китайските интерпретатори на великия си сънародник правят следните изводи: *най-ниският тип поведение показва човек, постъпващ така, че хората да се чувстват задължени да считат неговите проблеми за свои*. Възможно е от житейска гледна точка такова поведение да заслужава похвала, но водещият мотив е егоизмът. *Следващият тип поведение показва човекът, който се грижи за другите като за самия себе си*. Без съмнение, това е по-висок, себеотрицателен тип поведение. Естествените, но всекидневни проблеми на такъв човек с такова поведение отиват на заден план. *Според Конфуций най-високият тип поведение е системата от дълбоко обмислени постъпки, при което в личността се съединяват всички проблеми: и на самата личност, и на останалите хора*. Нито един от описаните типове поведение не може да бъде отделен от другите – всеки човек, ако се използва изразът на Вейна Бут е „цяло поле от личности“.

Джордж Х. Мид, като характеризира целостта на „личността“, отбелязва разликата между „Мен“ и „Аз“. „Мен“ е определена организация на собствената ни личност в отношение и взаимодействие с другите. „Аз“ е нещото, отговарящо на

социалната ситуация, заключена в опита на индивида. „Аз“ дава чувството за свобода и инициатива. „Мен“ е социалната ни отговорност и взаимодействието ни с другите.

Според Фен Ю Лан Конфуций говори за индивида и обществото, за небето и човека. *По отношение на обществото Конфуций намира за важна задача създаването на „подреден социум“.* Решението на този въпрос се намира в „точното именуване“. С други думи, всички дела, събития и предмети трябва да съответстват на даваните им имена (определения) по смисъл и значение. Един ученик попитал Конфуций какво ще направи, ако му се даде възможност да управлява държавата. Конфуций отговорил: *„Първото, което ще направя, е да уточня имената“.* При друг случай един китайски княз се заинтересувал какво мисли Конфуций за правилното управление. Конфуций отговорил: *„Нека управителят бъде управител, министърът – министър, бащата – баща, синът – син“.* Във всяко „име“ се намира определен смисъл според Конфуций, изразяващ същността на клас предмети. Тези предмети трябва да съвпадат с „идеалната си същност“. Същността на управителя се намира в идеала за управител. *Пътят към този идеал за всеки управител е неговото Дао. В китайската традиция Дао означава и път, и същност, и скрито, и разкрито „име“ на идеала.* Всеки човек, управител, син, баща, родственик *трябва да се стреми към Дао или да следва пътя на идеала.* Всяка личност върви по пътя на съвършенството чрез изискванията на разкритите от Конфуций норми на новата му етика. Вярно е, че терминът Дао не е открит от Конфуций, а от друг велик мислител – Лао Дзъ. (Или поне така настоява старокитайската философска традиция.) *Но вярно е също, че Конфуций придава ново значение на този термин, като обръща особено внимание не само и единствено на личностните роли, на социалните позиции на отделния човек, а акцентира върху социалната същност на общия път на сънародниците, на китайската община.* Тогава Дао се превръща и в следване на традицията, и в уважението към човека, и в почитането на старите, в опазването на природата, в уважението на живота. В горепосочения пример, ако управителят постъпва в съответствие с „Дао на управителя“, той е действително управител както по име, така и в

действителност. Между името и реалността съществува съвпадение. Но ако управителят постъпва по друг начин, той не е управител, дори ако сред народа той се счита за такъв. Според Конфуций в социалните отношения и в социалната етика всяко „име“ предполага определени задължения и дълг. Управител, министър, баща, син – всичко това са обозначения на социални отношения и носещите тези имена трябва по съответния начин да изпълняват своя дълг.

Основните понятие на конфуцианската етика започват с термина „жен“. Това е ключово понятие на конфуцианската система. Най-често се превежда като добродетел, обич, благородство, хуманност. Някои ученици считат, че учителят Кун чрез термина *жен* накратко нормира изискването „Обичай човека!“. Древен коментар отбелязва, че терминът *жен* е обич към щастливия човек и препоръчва справедливо сърце. Други коментатори намират, че *жен* е вродено в човешкото сърце, че изразява човешката същност, отличаваща човека от животните. *Отсъствието на недостатъци, според Конфуций, е жен*. При това животът според *жен* или хуманността на човека не предполага никакви материални награди. Обратно – личности, които притежават тази добродетел, са готови на всичко, за да запазят благородството. Жен е и чувство, и поведение, и уважително отношение към другите хора и преди всичко към родителите.

Благородният човек концентрира своето внимание, за да постигне добродетелите. Докато niskият или егоистичният човек се интересува само от себе си. *Благородният или висшият човек съзнателно изучава законите и правото, за да ги спазва. Низшият или неблагоприятният човек изучава правото и законите, за да ги заобикаля*. Смелостта, мъдростта, любовта към истината, изпълнението на задълженията са част от термина *жен*.

Друго понятие на конфуцианската етика е и (*справедливост*). Идеята за справедливост е достатъчно абстрактна в конфуцианската етика, но въпреки това тя изразява със задължителна сила социалната страна на хуманността. Формалната същност на човешките задължения в обществото се изразява и в тяхната дължимост. Конфуций отбелязва, че справедливостта е вид обич, благородство към другите хора. Този, който обича другите, е способен да изпълни своя дълг в обществото. Самото

усъвършенстване на човека се изразява като внимание към другите хора.

Конфуций отбелязва: „Прави на другите това, което желаеш за себе си“. Това е положителният аспект на практикуването на жен и и. Или, както Конфуций се изразява Чжун и Ли – преданост към другите. Отрицателният аспект Учителят нарича Шу или великодушие: „Не прави на другите това, което не желаеш за себе си“. Отрицателната и положителната страна на такова поведение изразява Дао на следването, на хуманността.

Положителната – Чжун и отрицателната – Шу – страна на Дао за следване на живота като път някои конфуцианци наричат „принцип за приложение на мярата“. Фен Ю Лан привежда следния пример от конфуциански трактат, писан през трети-втори век преди Христа: „Не използвай средства и постъпки, които ненавиждаш у низшите, за да служиш на висшите. Не използвай това, което не харесваш у напредналите, за да изпревариш тези, които са след теб. Не използвай това, което ненавиждаш у тези след теб, за да догониш тези, които са пред теб. Не използвай това, което не харесваш отдясно, за да се понаравиш наляво. Не използвай това, което не одобряваш отляво, за да се понаравиш надясно. Всичко това се нарича принцип на приложение на мярата“.

Фен Ю Лан отбелязва, че чжун и шу са в същото време принцип на жен, че следването им означава вървене по пътя на жен. Тази практика е поведение на задължение и дълг в обществото, пораждащи качеството и (или справедливостта).

Самият Конфуций счита, че цялото негово учение е свързано с един принцип и този принцип е правилното отношение към другия човек. За да служиш на обществото, най-важни си остават моралните качества. Благородният човек или управникът трябва да притежава квалификация и знания наред с моралните добродетели. Да управляваш, означава да следваш правилния път и да се подчиняваш на традицията. Конфуций настоява на идеята, че личният характер и поведение са само тогава правдиви, когато са свързани с общоприетото, справедливостта и традицията. Необходимо е да се следват изискванията на Дао.

Конфуцианската етика и самото конфуцианство като философия и практика могат да се разглеждат и като религия.

Наистина, още през живота на Конфуций се институционализират някои страни на конфуцианското учение и конфуцианската етика. Самият Конфуций обаче е заявявал, че е обикновен смъртен човек, отнасял се е критично към религиозните идеи на съвременното му. *Той е вярвал в традиционното китайско божество Небето, представено като космическо начало и морална сила.* Според легендата, чувствайки приближаването на края, по свидетелство на любимия му ученик Йен Ху, Конфуций възкликнал: „Небето ме разрушава, Небето ме разрушава!“. Учителят Кун обаче през живота си се противопоставял на народната практическа религия и никога не я следва. Анимистичният култ, въведен от китайската династия, по негово време се изразжда в суеверие и магьосничество. *Великият китайски учител селективно преценява верската практика на предшествениците, като предлага едно ново понятие – термина Мин.* Той казва, според свидетелството на Фен Ю Лан: „Ако моят принцип ще преобладава в Поднебесната (Китай), то това е Мин. Ако на моите принципи е съдено да бъдат отхвърлени, това също е Мин“. Всички свои сили Учителят е отдавал на делото, на работата си, но е очаквал изхода и решението на Мин. *Терминът Мин най-често превеждат като Съдба, Участ или Мандат. За Конфуций това означава Мандат на Небето или Волята на Небето.*

Целеполагаща сила е присъща на този термин. В по-нататъшното развитие *терминът Мин обхваща съвкупността едновременно на съществуващите житейски условия и силите на целия космос.* Няма човешка сила, която да се противопостави на Мин. Можем само да постъпваме така, както изисква принципа на конфуцианската етика, като игнорираме онова, което ни чака при успех или неуспех.

Фен Ю Лан привежда свидетелството как един отшелник осмива Конфуций, защото Конфуций знае, че не може да успее, но продължава да действа. *Благородният човек, според Конфуций, трябва да се занимава с делата си дори и тогава, когато разбира, че няма да може да успее.* Условието обаче за тази дейност трябва да бъде убеждението, че се върви по правилния път, по истинното Дао. Това е разликата между даоистите, разпространяващи концепцията за „нищо-неправенето“ и

конфуцианците, излагащи идеята си за „действия без цел“. Последното означава, *че човек не може да прави нищо, защото всеки един от тези хора е това, което трябва да прави*. Ценността на всяко действие не е в самата цел, не се намира и във външните резултати, а в самото действие. Да се постъпва така, според Конфуций, значи да се знае Мин, който не знае Мин, не може да бъде благороден и истински човек.

Да се познава, или по-точно да се опознава и изучава Мин, означава да се приеме неизбежността на съществуващото, да не се попада под влиянието на външните успехи или неуспехи. Просто трябва да изпълнявам дълга си. Неговото реализиране е само по себе си нравствено. Именно защото не зависи от външните успехи или неуспехи на нашата постъпка. По този път, според Конфуций, се отдалечаваме както от алчната страст към победата и успеха, така и от унижението и страха от загубата. Конфуций отбелязва: „Мъдрите са лишени от съмнения, добродетелните от тревоги, храбрите от страх. Благородният човек е винаги щастлив, niskият човек е винаги притеснен“.

Препоръчваната от великия китайски учител свръхнравствена ценност му помага да се превърне в човек, способен да се пребори с хаоса, властващ по негово време. Конфуций е убеден, че в своите действия той следва волята на Небето и се радва на подкрепата на Небето. Той счита, че е достигнал висшия етап от развитието си по пътя на мъдростта.

Мен-Дзъ (371–289 преди Христа) или Менций, или Менциус е вторият мъдрец след Конфуций. Той продължава учението на Конфуций и подобно на великия си предшественик дава съвети на управниците на Китай. Интервалът от повече от едно столетие между двамата мъдрци е ускорил залеза на социалния и политическия живот в древния Китай. Софистицирал е философския дебат.

Менций приема понятието жен, но декларира, че човек по природа е добър и решително защитава тази своя констатация срещу съпернически теории. Жен едновременно синтезира мъдрост и насоките на човешкото сърце. Този основен конфуциански принцип и добродетел поражда симпатии, състрадание, съчувствие, но и срам, скромност, разликата между справедливо и несправедливо. Човешката природа на-

сочва добрата воля като я ръководи чрез вродени чувства и наклонности. Злото се появява като игнориране или грешка на вродените добродетели. Затова най-значимото остава възпитателната и самовъзпитателната функция, укрепващи способността ни да запазим „Детското си сърце“. Самовъзпитанието е задача, изискваща постоянно внимание, но много често забравяме това изискване и така предаваме доброто, пулсиращото в сърцето ни.

Менций обръща особено внимание на глупостта и на „глупавия, самодоволния човек“, който става особено опасен, когато е на власт. Той особено настоява: „Необходимо е да се изпитва чувство на привързаност към членовете на своето семейство, човеколюбие към хората и любов към всички вещи“.

МЮСЮЛМАНСКА ЕТИКА

Бой се от Бога

Седми век след Рождество Христово е век на велики промени и сътресения. Един от трайните му резултати е възникването и създаването на ислямската религия и на арабомюсюлманската цивилизация. Тази религия и тази цивилизация определят развитието на културата на много народи с велики заслуги във формирането както на европейската, така и на световната история, култура, мисъл, вяра.

Към 630 година политическото обединение на Арабския полуостров под водачеството на пророка Мохамед (571–632) завършва. *Пророкът Мохамед създава нова религия, вяра, начин на живот, различаващи се значително от предмюсюлманските вярвания, битови навици, народни суеверия на племената, населяващи Арабския полуостров. Приемниците на Мохамед – халифите и заместниците – се възприемат едновременно като духовни глави или имами и политически господари или емири. Първите четири халифи, или праведните халифи, принадлежат към родствениците или най-близките сподвижници на Мохамед. Те са Абу Бакар, управлявал 632–634 г., Омар (634–644), Осман (644–656) и Али (656–661).*

Периодът на халифата е съществен преди всичко с резултата си: създава се мюсюлманска средновековна култура, в световен мащаб започва да се налага свещената ислямска констатация: „Само Аллах е Бог, Мохамед е неговият пророк“. Тази сложна, противоречива и богата по последствията си история е тясно свързана и здраво вплетена в развитието на разнообразните форми на светоусещане, свето съзерцание, морал, вяра, народностни обичаи. Тази епоха скоро предлага една нова етика, формирана в богословски спорове, повлияна от философско-религиозна система, етика, излъчваща интелектуалната атмосфера на епохата си.

В годините на управлението на Мохамед и на първите два негови заместници или халифи арабското общество на Мека и Медина е своеобразна религиозна община, а законодателната и административната власт се възприема като непосредствено въздействие и влияние на Аллах. Начинът на живот на

Абу Бакар и Омар не се отличават от начина на живот на всеки член на общината. При третия халиф – Осман – всичко започва да са променя, промяна, довела до убийството му, защото си е позволил открито да наруши установените от неговите предшественици правила. *Правоверните изразяват възмущението си, че халифът Осман разполага с няколко дома, умножава стадата си, заграбва земя и съдейства за обогатяването на рода си.* Политико-религиозната борба продължава през цялото управление на халифа Али, любимия зет на пророка. След убийството на Али възниква и първото голямо разделение на мюсюлманите: привържениците на Али, или шиитите, се дистанцират от сунитите. Свещеното изречение придобива нов израз: „Само Аллах е Бог, Мохамед е неговият пророк, а Али е приемникът на Мохамед!“

Междусобиците са използвани от представителя на рода Омеад Муавиа ибн Абу Суфян, който през есента на 661 година заграбва властта. За укрепване на завоюваните позиции Омеадите използват всички средства за отстраняване на потенциалните претенденти на халифския престол и преди всичко потомците на Али.

Естествената или насилствената смърт настига хората, живели, действали или противопоставяли се на пророка Мохамед. *Затова събирането и записването на преданията или хадисите стават една от най-важните морални и идеологически задачи на новата религия и на новата култура.* Наред със свещената книга Корана, издиктувана от пророка Мохамед, хадисите или преданията имат огромно духовно значение за универсализирането на ислямската вяра. Появяват се мухадисите, събиратели и тълкуватели на хадисите. Тогава обаче възниква въпросът: *кои хадиси са истинни и кои не?* На този въпрос трудно се отговаря. Някои считат, че истински са само 17 хадиси, други – 300. Знаменитият Абул Абдалах ал-Бухари довежда цифрата до 9200, а имамът Ахмед ибн Ханбал счита, че те са 50 000. *Така се появява нов етически проблем: доверие към мухадиса, а следователно и към това, което той съобщава.* Може да се вярва на този мухадис, който води живот на аскет, избягващ всичко, което се счита забранено за истинския мюсюлманин. *Така се появява движението на захидите или*

отшелниците, или аскетите. Те водят дълги и сложни дискусии, в които се размишлява на тема какво е позволено и какво е забранено за правоверния. Стигат до становището, че всяко действие, направено от властимащите или техните приближени безусловно трябва да се счита за забранено, тъй като богатството на властващите не е постигнато чрез честен труд, а е добито чрез насилие. От онези времена са останали разкази как захидите отказват да приемат дар от халифа или неговите приближени.

Аскетизмът на захидите предизвиква обаче силна съпротива и вражда от страна на ортодоксалните богослови. Антиаскетичното настроение е господстващо в първите векове на исляма и особено при управлението на омеадите. „Войната за правата вяра“ донася огромни богатства. Обширните завоевания и заграбването на колосална военна плячка закономерно трябва да доведат до появата на особена етика на обогатяването като награда за участие във войната за вяра, на законното и осветено от Корана забогатяване чрез военна плячка. В отговор на тези представи на ранния ислям захидите твърдят, че на Аллах са угодни не тези, които участват в джихада „заради земна алчност“, а тези, които воюват заради „бъдещия живот заедно с Аллах“.

Арабската държава е многонационална, такава е и нейната култура. Нейни създатели са араби, иранци, таджики, бербери (маври), тюрки, египтяни. Обединяващ момент е господстващият арабски език и мюсюлманската религия. Високото равнище и значението на самобитните култури на редица страни от Средна Азия оказва значително влияние на арабските завоеватели. Затова в Средновековието термина „арабски“ е достатъчно условен. В същото време арабската култура по специфичен начин синтезира и развива древната култура на Индия и Китай, античния свят (периода на елинизма), Византия и Иран. Като преходно звено между великото антично наследство и арабската култура най-често се сочат сирийските християни, близки до несторианската ерес. През 489 г. след Христа например била закрыта като еретична несторианската школа в Едеса, където се превеждали на сирийски език гръцките класици и се преподава антична философия и медицина. Значителна част от

учителите и преподавателите бягат в Иран, където плодотворно оставят знания в Низибис и Хандисапор. Друг източник наред със сирийския е дейността на *сабиите, астролозите и звездопоклонниците*. Сабииите на Харан запознават арабите с неоплатонизма и неопитагорейството, докато едеските несторниани са привърженици на аристотелизма.

В началото на девети век при халифа ал-Мамун (813–843) Багдад се превръща в крупен научен център с училища и библиотеки, с книжарници, с научни общества. Много халифи покровителстват разпространението на научни знания. Едно от условията за мир с Византия е задължението ѝ да предаде на арабския халифат по един екземпляр от всички най-значителни гръцки книги. В Багдад се създава много активна група от преводачи и преписвачи, издали на арабски език съчиненията на Платон и неоплатониците, на Аристотел и неговите коментатори, на лекарите Хипократ и Гален, класическите работи на Евклид, Архимед и Птоломей.

През десетия век на Пиринейския полуостров в Кордова се създава втория център на арабската образованост, в резултат на което арабската наука и философия се разделя на два потока: източен и западен. Последният получава особено значение в дванадесетия век.

Арабската теологическа метафизика се нарича калам или учение. Възникването на калама става в първите години на осми век. Негова родина вероятно е Египет. По своята вътрешна тенденция калама трябва да служи като опора на интелигенцията сред мислещите хора. *Арабските автори определят калама като учение, в което се разсъждава за същността на Бога, неговите атрибути и същността на предметите според закона на исляма. Целта е да се отхвърли метафизиката (философията).* Последното положение подчертава непримиримата враждебност на мутакаланите към последователите на гръцката мисъл, които в средата на правоверния ислям се наричат философи. Движението на мутакаланите е пъстро и противоречиво. В него се различават редица исторически стадии и отделни направления. Част от мутакаланите, които се занимават с повече или по-малко свободно обсъждане на свободните догмати и изразяват известен скептицизъм, получават от

ортодоксите *названието мутазилити, което означава „отделили се“ от традиционната вяра. В по-нататъшното си развитие мутазилитите са свободомислещите сред правоверните, рационалисти, опитващи се да разберат и да обяснят чрез „акля“ или разума значението за причината и следствието. Според техните възгледи освен петте чувства съществува още и шесто – разума, който служи за критерий на вярата. Основните проблеми, занимаващи мутазилитите, са тези на божествената справедливост и божественото единство. Възразявайки на концепцията за предопределението, те твърдят, че волята на човека е неограничено свободна, че човек е творец на своите постъпки, защото иначе неговата отговорност пред божеството ще бъде несправедлива. Бог по необходимост трябва да бъде справедлив.*

В понятието за божествена дейност мутазилитите въвеждат елементите на необходимостта и целесъобразността. По такъв начин на свободния човек се противопоставя „несвободния“ в своята справедливост Бог. Като се стараят да „очистят“ понятието Бог от качества, присъщи на хората и като настояват за неговото абсолютно единство, мутазилитите стигат до отрицание на всички негови свойства и атрибути. В края на краищата може да се твърди само едно: *Бог Е.*

Мутазилитите решително отхвърлят идеите на Аристотел и по-специално идеята за божеството като неподвижен първодвигател, идеята за вечността на света и неизменяемостта на неговите закони. Богът на мутазилитите е творческо, постоянно действено и всичко предвиждащо начало. Те свободно се отнасят към традиционните вярвания и в същото време категорично настояват за абсолютната неоспоримост на своите религиозни догми и се характеризират с крайна нетърпимост.

Опит да се примири *ортодоксията и рационализмът, да се поддържа ортодоксалната вяра по пътя на рационализма е предприет през десети век от ал-Ашари (874–935). Ортодоксалните богослови по принцип се отнасят подозрително към опитите да се приемат елементите на рационализма в религиозните догми. Но в по-нататъшното значение на дейността на умерените мутакалими стремежът за доказателство достовер-*

ността на Корана и суните е оценено положително. Суните представяват разкази за живота и дейността на пророка Мохамед, имащи свещено значение за мюсюлманите. Тази част от мюсюлманите, които приемат Корана и Суните за достоверни и им се подчиняват, се наричат сунити. За разлика от тях шиитите не приемат достоверността и светостта на суните.

В известен смисъл учението на ал-Ашари става господстваща философска догма на исляма. Правоверието се доказва чрез аргументите на учението, а арабският мислител не опровергава вярата в магията и чудесата на светците, отхвърлена от мутазелитите. Така се появява влиятелното течение на ашаритите, приемащи индетерминизма и специфичния оказионализъм. Оказионалистите са убедени, че единствена причина за всичко извършващо се е Бог, като всеки отделен случай се причинява от едно или друго въздействие. Мутакалимите решително отхвърлят вечността на света и неговата закономерност. Свободната божия воля не само създава света, но непрекъснато и непосредствено въздейства на всички явления. Всяко събитие е особен творчески акт на Бога. Не съществуват повече или по-малко постоянни свойства на предметите, те постоянно се създават от Бога. Бог придава на субстанциите положителните или отрицателните свойства или акцидентите. Например сянката не се създава в резултат на това, че някой или някакъв предмет прегражда пътя на светлината, сянката се твори във всеки отделен случай от Бога.

Между причината и следствието според ашаритите няма никаква връзка. Затова напълно е възможно свръхестественото нарушаване на хода на събитията. Това, което считаме за закономерност, е обикновена привичка, вложена от Бога в природата. Нил се разлива и отново се връща в руслото си по „привичка“, а не по законите на природата. Тази „привичка“ е незадължителна: Бог може по всяко време да сътвори чудо. Ако Бог иска, то огънят може да стане студен, а човекът толкова висок, колкото планината. Г. Хегел остроумно нарича подобни възгледи „залитане“, световъртеж на всичко съществуващо.

За разлика от гореизложеното, мутазилитите прилагат метода на обяснението и обосноваването като рационална аргументация при решението на богословските и светогледните пробле-

ми. Те енергично се противопоставят против представянето на Аллах в човешки образ. Да се припишат на Бога човешки свойства е необосновано и наивно. *Богът е чисто и неопределимо в човешки понятия единство, той е неподобен на човешките творения и е непознаваем за хората.* Единство, духовност, неопределимост и непознаваемост на Бога е същността на учението за божествеността. Затова мутазилитите отхвърлят идеята за възможността познанието на божеството да се реализира чрез сърцето, интуицията или чрез непосредствено общуване на човека с божеството. Доколкото вечен и несътворен е само великият Аллах, *от това следва, че Коранът не е вечен и е сътворен от единния Бог.* Следователно Коранът е само едно от великите творения на Аллах, Коранът не може и не трябва да се приема буквално и без разсъждения. Коранът е наистина свята книга, защото е създаден от Бога, но свещеността се отнася само към духа, общото съдържание на Корана, неговите принципи и идеи, а не към всеки израз и всяка буква. Затова е необходимо алегорически да се тълкуват отделните му места, да се разкрие вътрешното съдържание на Корана.

Доколкото Аллах е справедлив, той в последна сметка твори само това, което е справедливо, разумно и целесъобразно. *Аллах не може да бъде източник на зло и несправедливостта.* Източник на зло не е Аллах, а свободната воля, предоставена от Бога на неговите творения. Хората извършват своите действия, добри и зли, като реализират свободната си воля, дадена им от Бога. *Затова, считат мутазилитите, раят и адът са справедливо въздаяние за делата на човешкия ни живот.* Мутазилитите също считат, че имам-халифът има право и даже е задължен да укрепва вярата не само със слово и ръка, но и с меч. С други думи, мутазилитите оправдават преследването на еретици. Този факт показва, че въпреки рационализма на учението им, мутазилитите не са привърженици на религиозното волнодумство и свобода.

При седмия абаситски халиф ал-Мамун мутазилитството се превръща в държавна идеология на халифата. Мамун се стреми да наложи единно, задължително за всички мюсюлмани изповедание. Действията на халифа се нещо ново в исляма, защото през първите два века на своето съществуване ислямът пред-

ставява по-скоро плуралистично общество на разнообразни мнения, школи, законоведчески течения. По това време кристализират шиитството, отделило се от ортодоксалния ислям – „хората на суните и общините“. Но даже сред последните различни мазхаби (богословски школи) спорят и враждуват един с друг. *Основни правоверни мазхаби и днес в исляма се определят четири: ханифити, маликити, шафити и ханбалити.* Тези четири направления се различават главно по въпросите на правото и обрядовата практика. Макар и да принадлежат към една и съща правоверна сунитска община, тяхната история е пълна с яростни, ожесточени и кървави стълкновения. Доколкото в исляма не съществуват подобно на християнството вселенски събори, приемащи общозадължителни решения по религиозните въпроси, е твърде трудно да се определи кое мнение е правоверно и кое е еретично. Халифът Мамун избира от конкуриращите течения учението на мутазилитите, доколкото е най-разработената логически богословска система. Седемнайсет години след смъртта на халифа Мамун самите мутазилити са обявени за еретици. При това в съответствие с въведения от тях принцип за преследване на другояче мислещите. Въпреки това обстоятелство мутазилитските школи продължават да съществуват до средата на единайсети век.

Догмата за вечността и несътвореността на Корана се поддържа от ал-Ашари. Но мислителят се опитва да примири други два традиционно ортодоксални, но противоречащи си догмата: догмата за предопределението на съдбата и учението за задгробната отговорност на човека за постъпките си. *Аллах създава човека заедно с неговите бъдещи постъпки и със способността му да ги извършва. Това творение е акт на волята на Аллах. Но човек чрез индивидуалното си съзнание усвоява вещи и извършва действия, свързани именно със съзнанието. Благодарение на това „усвояване“, човек счита постъпките си свои, приписва ги на себе си, осъзнава, че има воля за тяхното извършване.* Всъщност тези постъпки се оказват частни, индивидуални по отношение на всеки отделен човек, защото са акт на творческата воля на Аллах. По такъв начин човекът присвоява за себе си акт от волята на Бога и именно това присвояване подбужда човека да си въобразява, че той притежава сво-

бода на волята и свободен избор за постъпки. Според Ашари оттук произтича и идеята за съществуване на свобода на волята на човека.

Тази логическа постройка на Ашари е философски неубедителна. Всъщност отново се потвърждава предварително приетата теза, *че човек е оръдие на волята на Аллах*. Тогава не може да бъде отстранено и основното противоречие: по какъв начин човек, притежаващ само мнима свобода на волята, може да отговаря за своите постъпки и чрез тях да бъде „изпратен“ в рая или ада? Въздаянието в задгробния живот за земните постъпки на хората няма никакво морално обосноваване, ако във всички действия, за всички хора се приема абсолютното значение на волята на Аллаха. В такъв случай обаче принципното разграничаване между доброто и злото не може да бъде обяснено и губи всякакво значение. Интересното е, че Ашари счита, че даже мюсюлманите, извършили велики грехове, все пак остават правоверни, а наказанието с адски мъки е само временно. *Застъпничеството на пророците може да освободи душите на грешниците от геената или ада*. Това мнение впоследствие е било прието от болшинството сунитски теолози.

Мюсюлманските теолози различават три форми на обожествяване на хората: отражение на божеството и божественото начало в душата; едновременно съществуване на човешкото и божественото начало в душата; вплътяване на божеството в човека, човешката природа на който се изменя в божествена. Последните две форми са свойствени за мироусещането за крайните шиитски секти, всички сунитски и умерени шиитски теолози ги считат за еретически.

На шиитските движения е присъща идеята за установяване на „всеобща справедливост и социално равенство“. Шиитите се стремят към реализацията на Истинния“ имамат на Алидите и възстановяването на чистия ислям в неговия първоначален вид, към теокрация, която се представя в идеален вид и се противопоставя на светската (феодалната) държава на халифата. Очаква се появата на шиитския Месия (Махди), свързано с всенародната надежда за установяване на царството на справедливостта на земята. Шиитските хадиси за Махди постоянно в различни варианти повтарят идеята, че „месията ще

изпълни земята с правда и справедливост, така, както тя е изпълнена с несправедливост и насилие“.

В средите на шиитите възниква сектата на исмаилитите през втората половина на осми век. Шестият шиитски имам Джафар ас-Садик отстранява своя първороден син от наследството на имамата. Част от шиитите обаче продължават да считат Исмаил за наследник. Като се спасяват от преследване, те се изселват в различни страни – Сирия, Хорасан и др. По-късно започват да ги наричат *фатимитски исмаилити*. Второто направление в исмаилитизма са *карматите*, които считат, че имамите, както и пророците трябва да бъдат седем. Затова седмият Исмаил е последният. Повече имами няма. Затова и трябва да се очаква само появата на седмия пророк – Махди (Месията).

Исмаилитите вярват в системата на Единно начало, вписваща в себе си множествеността на явленията на света като висша тайна, невидимо, единно. Това Единно не притежава атрибути, то е неопределимо и непознаваемо за хората, те не могат да общуват с него. Абсолютът пребивава в състояние на вечен покой, той не е непосредствения творец на света. Абсолютът с предвечен акт на волята отделя творческа субстанция – Световен или Всеобщ разум. Това е първата еманация на Абсолюта. Световният разум притежава всички атрибути на божеството, неговият главен атрибут е знанието. Световният Разум създава втората, низша еманация – Световната Душа, чийто главен атрибут е животът. Световната душа създава първичната материя, която планира земята, планетите, съзвездията, живите твари. Светът е макрокосмос, а човекът е микрокосмос. Сред живите твари трябва да се появи съвършеният човек като венец на човечеството. Появата на такъв човек се обяснява със стремежа на Световната Душа към съвършенство. Съвършеният човек идва на земята заради спасението на хората. Спасението е постигане на съвършено знание, а раят – алегория на това състояние на съвършенството. Когато човечеството ще постигне съвършеното познание, тогава злото ще изчезне и светът ще се върне към своя първоизточник – Световния Разум.

В исляма обаче съществува и течение, което се стреми да очисти човешката душа с помощта на морално съвършенство, на гностично доближаване до Бога, на мистичния устрем,

породен от екзалтацията на вярата. Това е течението на суфизма. Думата означава или хора, които се намират в предверието на храма, или овча кожа, с която се завиват като с единствено облекло поклонниците, или отдаденост. Суфизмът е мистико-аскетично движение, което се разпространява главно през първите два века на ислямската история.

Суфиите знаят, че владеността в мисъл за любовта към Бога довежда верския екстаз. Но ако християнските мистици смятат, че екстазът за единение с Бога е върхът на религиозните постижения, суфиите признават неговата ценност само в този случай, ако човек, достигнал до това състояние, може след това да се върне в света и да живее там в съответствие със своя нов опит. Затова ислямските суфии винаги подчертават практическата приложимост на своите възгледи. Метафизиката за тях е съвършено безполезна, ако не се съпровожда с примери за разумно човешко поведение, подкрепено от примери от народни легенди и басни.

Благодарение на Сулами (починал 1021) разполагаме с типология, разделяща „хората на Бога“ на три категории. Първата категория хора схваща само външният аспект на религията, тези хора не са учени освен в областта на закона. На тях не е предоставена способността да познават „етажите“ на духовното, тайните и разкриването на божественото, нито на харизмите. Втората категория е на суфиите, наречени „хора на гноси-са“ или „човеците на познанието на Бога“. Техните усилия са насочени само и единствено към Бога, те разполагат с вътрешен свят и с харизми. Третата категория според Сулами, която е най-издигнатата, е тази на маламитите, които се наслаждават на близостта на Бога, на висшата степен на святост. Суфиите са само в основата на тази върховност на божественото преживяване, защото святостта е винаги скрита, а суфиите искат да я направят видима. Бог разговаря с посветения само за собствените дела и това е мълчалив диалог, защото Бог е невидим. Скритата харизма е великата тайна на духовния живот, непризнаващ съмнения и скептицизъм. На висшата степен на знанието човек се отърсва от „калта на природата“, завесите на незнанието падат, истината на предметите става известна, а светът е такъв, какъвто е бил създаден.

В арабската философия постоянно се отделя и се налагат елементите на Аристотеловия перифатетизъм. В арабския аристотелизъм се различават две струй: източната (9–11 век след Христа), свързана с имената на ал Фараби, ал Кинди, Ибн Сина (Авицена) и западната, испанската (12 век), представена от Ибн Баджа (Авенпас), Ибн Туфейл (Абубацер), Ибн Рушд (Авероес).

Ибн Сина (980–1037) или Авицена е роден в Афшана, близо до Бухара. Той е таджик, а културата на Бухара по онова време конкурира Багдад. На 17 години става лекар на емира в Бухара. Самообразова се в богатата дворцова библиотека. След падането на династията на Саманидите през 999 година в Средна Азия престава да съществува социалния ред. Ибн Сина се преселва в столицата на Хорезъм, Гургенч, след това е обвинен за участие в политически конфликт и бяга в Иран. В Хамадан и Испахан той се установява за по-дълго.

Като много други хора от епохата си Ибн Сина е философ и лекар, астроном и геолог, политик и поет, зоолог и музикант. Той е написал повече от 100 произведения на арабски и на таджикски. Най-известни са Книга по лечебно изкуство (канон на медицината) и главното философско съчинение Книга на спасението. В тази книга има четири части: логика, физика, математика и метафизика. В края на 12 век съчиненията на великия таджик са преведени на латински език. Ползва се с огромна известност както в арабския свят, така и в Европа. Данте го определя като един от най-великите мислители. Наричан е „нов Аристотел“, „княз на философите“ и „княз на лекарите“.

Етическите възгледи на Авицена са силно повлияни от Аристотел. Подобно на своя учител той различава растителна, животинска и разумна душа. Авицена обръща особено внимание обаче на разумната душа. Умозрителната и практическата функции на човешката душа са основата на активността на личността. Практическата способност да се действа според Авицена е началото на движението на човешкото тяло. Така човекът извършва единични осмислени постъпки, отговарящи на едни или други намерения.

Подобно на ал-Фараби, но още по енергично, Авицена се отказва от представата за предсъществуване на душите и тяхното следсмъртно преселение от едно тяло в друго. Така Ави-

цена се противопоставя на широко разпространеното в страните на Средна Азия вярване в метемпсихозата., което обаче се приема от други философи. Аргументите на Авицена са гносеологически и етически. *Умозрителната сила на човешкия дух според него се стреми максимално да се освободи от смущаващото действие на чувствата и да се съсредоточи на началата, вкоренени в самия дух.* Идеята за метемпсихозата твърде силно свързва човешката духовност с телесността и подценява гносеологическата активност на човешкия интелект.

Авицена не отрича безсмъртието на човешката душа. Но според него тя е нетленна не в значението, предлагано от господстваща мюсюлманска религиозност (подобно на християнската и юдейската). Във всекидневния живот Авицена предлага на човека следването на непроменяемите човешки ценности, чиито висш смисъл може да се разкрие в максималното усъвършенстване на познанието.

Ибн Рушд, Авероес (1126–1198) е роден в Кордова. Ибн Рушд или Авероес започва образованието си с изучаване на теология и право. Под покровителството на кордовските емири Мемун и Юсуф той заема поста на кордовски кадия. По-късно получава и сана на първи лекар и живее дълги години в Мароко. Подобно на свои учени предшественици Авероес е лекар, астроном, математик, юрист, поет, теолог и философ. Макар и да не е запознат със старогръцкия и сирийския език, Авероес е достатъчно информиран за античната философия. Той е най-типичният и най-последователният от арабските философи последовател на аристотелизма. Съвременниците му твърдят, че *„Аристотел обяснява природата, а Авероес – Аристотел“*.

Авероес се противопоставя на ашаритското разбиране за нравствеността. Според това разбиране нравствеността изцяло се определя от произвола на Божествената воля, чиито най-важни резултати са фиксирани в Корана и други свещени документи. Авероес показва и се опитва да намери аргументи, че действията на хората не могат напълно да се предопределят от външни, пък били те и божествени сили. В такъв случай човек се превръща в неодушевено същество и би бил напълно лишен от всяка свобода на избора. Всекидневният живот показва нелепостта на такова твърдение. Но в същото време несъстоя-

телно е и становището, приписващо на човешката воля напълно свободен, недетерминиран характер. Това становище се опровергава както от многообразните обществени обстоятелства на човешкия живот, така и от човешкия темперамент, телесна организация и др. *Истината за свободата се намира някъде по средата между божествената предопределеност като абсолютна несвобода на човешката воля и пълната автономност на човешката воля.* Интересен е и опитът на Авероес да анализира понятието необходимост (дарура), при което той различава три значения.

Авероес отрича безсмъртието на човешката душа. Ако безсмъртието е възможно, то е само във формата на приобщаване или възвръщане на човешкия дух към вечния и безличен, но активен космически интелект. Този възглед на Авероес се превръща в принципален аргумент против догмата за индивидуалното безсмъртие. Върху тази догма е построена системата на религиозната моралност не само в мюсюлманската, но във всяка монотеистична религия. Не случайно, за разлика от своите предшественици, в това число и аристотелисти, Авероес не отделя практически внимание на профетизма или на особените интелектуални и верски достойнства на Мохамед, Мойсей, Иисус и други пророци. Кордовският философ се интересува от създаването на морално-религиозни и юридически закони, които след това стават принципи на поведение на човека и на човешките общности.

Християнски етици

АВГУСТИН

Бог-отец, Син и Дух

Аврелий Августин е роден в 354 г. в гр. Тагаст, Северна Африка, днес на територията на Алжир. Произлиза от семейство на римски чиновници. Първоначалното си образование получава в местни училища. Интересът му към философията обаче се пробужда в училището по риторика на Картаген, където той се запознава с творчеството на Цицерон.

Първоначалното докосване до Светото писание не превръща Августин в християнин. Но житейската криза поради ранната смърт на баща му и идейната несигурност поради незадоволеността му от римската философия довеждат Августин пред прага на *манихейството*. Учението на персиеца Мани за двете начала на света, равнопоставени и винаги борещи се помежду си, е интересно отначало за младия римлянин. Но той скоро се разочарова. Манихейството не може да обясни същността на света, то се оказва повърхностно, *защото според Августин всеки дуализъм е вече признато противоречие и води до идейна безизходица*. Младият човек известно време е привлечен и от философския скептицизъм и неговия академичен вариант, представен от Карнеат. В 383 г. Августин пристига в Рим, където с помощта на манихейци организира школа по риторика. Но той скоро се отказва както от манихейството, така и от философския скептицизъм. Воден от светогледното напрежение на вечно неспокойната и търсеща си натура, Аврелий Августин пристига в Медиолан, днес Милано. Тук скоро се сближава с хората, групирани около много влиятелния местен християнски епископ Амвросий. Биографите на Аврелий разказват, че той е сънувал чудотворни предсказания, които окончателно го убеждават за приеме християнството.

Житейската съдба на Аврелий Августин е показателна, защото той е един от първите потомствени римски патрици, възприели християнството като човешко, професионал-

но и духовно призвание. Римската интелектуална и философска традиция от тук нататък ще изразява християнските идеи, като при това ще даде новата дума на учението и нов образ на християнския Бог. Изключителната широта на възгледите, невероятната ерудиция и традиционната правна гъвкавост на римското мислене превръщат Августин в идеолог на християнското вероучение.

Огромно е философското наследство на Августин. Той не случайно е наречен третият – след Свети Петър и Свети Павел – основател на християнската религия и християнската църква. Августин систематизира християнския религиозен светоглед като цялостно и единствено вярно верско учение. Провъзгласен за епископ на Хипон, силно впечатлен от падането на Рим под властта на остготите, Августин се противопоставя на вандалите, които по това време върлуват из Северна Африка. Борбата си срещу многочислените отстъпници от християнското вероучение той представя като мисия, реализираща преките указания на Бога. Августин умира през 430 г.

Подобно на предшествениците си от елинистическо-римската епоха и Августин приема етичeskото направление като главна цел на философското знание. Но християнството като светоглед и вяра, като философия и църковна организация значително променя съдържанието на етиката. Макар и да приема, че стремежът към щастието е главното в житейския път на човека, Августин счита, че това щастие се намира в подчинението на Бога и познанието на Божиите тайнства. Затова е много важно да се промени всичко във философската мисъл, което може да води към пантеизъм и дуализъм.

Августин преобразява старите представи за божественото битие в идеален абсолютен. Този абсолютен е напълно противоположен на света и на човека. Вън от него не могат да съществуват никакви предпоставки, дори намек за пантеизъм, Бог е един и всемогъщ. Бог е дух и абсолютен. Бог е творец и създател. Ако гръко-римските представи за бог допускаха самостоятелност на човека и неговия духовен свят, ако за Аристотел бог е първоначалото, „пуснал“ движението на материалния свят, ако за стоиците човешкият, природният и божественият разум съвпадат, то за Августин има само едно начало.

Това начало е абсолютният бог, пълният господар на света. *Всичко е създадено от Бога. Бог е абсолютно независим от природата и човека. Напротив – и природата, и човекът напълно зависят и се подчиняват на християнския Бог.*

Августин тълкува християнския Бог не като безлично единство, а като *единство от личности. Бог е единна личност, сътворил крайния свят и човека.* Бог е създал света по доброволна склонност, но Бог не е съдба, напротив – той овладява съдбата. Според Августин съдбата се превръща в провидение, Божия промисъл. Всемогъществото на християнския Бог следва от безкрая на божествената същност, която е безтелесна. Безкрайният Бог безкрайно се възвишава над крайния свят и смъртния човек.

Макар и многократно да отбелязва личностното начало на християнския свят, Августин свързва това начало с волята на божествения интелект. *Три са личностите на единния Бог: Бог-Отец, Бог-Син и Свети Дух. Те са равнопоставени и взаимнопроникващи се, но не са слепи.* Августин напълно приема формулата на Никейския събор от 325 г. за триединната същност на християнския Бог. Всички вещи и всички същества се появяват като резултат на божественото творчество. Сред тези същества най-напред се проявяват ангелите и човешките души. Едва на края – вещите и явленията на природния свят, свързани с безформения и пасивен материален субстрат.

Според известната формула на Августин вярата трябва да предшества разбирането. *Тази формула гласи: „Вярвай, за да разбираш!“* Вярата в божествения авторитет, който е изразен в Библията и Евангелието, е основният и главният източник на човешкото знание. *Грехът, извършен от Адам и Ева, непоправимо е деформирал човешкия разум.* От тези времена умът трябва да търси опората само във вярата. *Вярата превъзхожда разума.* Голямата заблуда, че човек може да бъде относително свободен по отношение на Бога е ерес, отклонение от истинното християнско учение. Британският монах Пелегий, който твърди, че човек сам може да постигне добродетели и следователно да постигне спасение, заблуждава не само себе си. *Без Бог човек не може да бъде свободен. Само Бог може да спаси човек, спасението е божия благодат, независеща от волята на чове-*

ка. Да си свободен, това значи да вярваш в Бога и да му се подчиняваш.

Един от първите тълкуватели на библейските предания във философско-религиозен дух е Филон Александрийски (около 20 г. пр. Хр. – 50 г. след Христа). Осъществяването на доброто според Филон не е изпълнение на едно вътрешно светско идеално изискване, а повеля на трансцедентния бог. Волята и усилието са предпоставки за нравствено постижение. Решаващата инстанция за доброто (и за злото) е съвестта, Бог е по-скоро най-висшето и най-съвършено добро, първопричина на всичко, който сам стои над всяко добро. От него изхождат традиционно разделяните на духовни, телесни и външни блага. По собствена сила човек не може да прави добро, но неговото усилие е необходимо. *Най-важният принос на Филон се смята приравняването на най-висшето добро с личния Бог.*

Собствен принос към използвания от Филон метод на алегорическа екзегеза (изтълкуване, разяснение) при създаването на християнската религиозно-етическа концепция дава и Ориген (185–254 г.). *Посоката на волята към и от доброто играе гравитираща роля. Това улеснява вярата в създаването на доброто от бога, но не означава, че той трябва да бъде обременен със създаването също и на злото.* Субстанционално Бог е добър, но създаването е променливо и поради това може да загуби добротата си, Той не е създал един по необходимост добър, а друг по необходимост лош. Квинт Тертулиан (ок. 160–22), един от енергичните разпространители на християнството и едва ли не най-знаменитият сред апологетите, най-ясно показва преориентирането на оценката от традиционно римското към християнското, когато предявява претенция за запазване на значението на „бонус“ (добър), изричано за християните. „Добър“ за него означава безкомпромисно и непреклонно послушание към естествения, т. е. Божествения за него закон. *Доброто в човешката душа е субстанционално, както е създадено от бога, и не се изтласква от появилото се по-късно зло, а само се напластява от него.*

Абсолютно благата воля на бога винаги е насочена към доброто, а волята на човека, като не притежава абсолютно благо, постоянно се оказва преди избора между доброто и злото. „В

нашата природа постоянно се извършва борба между началото на доброто и злото, която трябва да завършва с победа или на първото, или на последното. В тази жестока и, може да се каже, вечна борба победа може да ни донесе една само великодушна смърт“. Тертулиан се смята като предшественик на Аврелий Августин, доколкото обосновава идеята за преизбраността на християните и предопределеността на историческата мисия на църквата.

В 311 г. от н. е. християнството става позволена за изповядване религия в Римската империя, а към края на века е вече господстваща религия в империята. До V век неговото разпространение се извършва главно в географската област на Римската империя, а през втората половина на първото хилядолетие се разпространява и сред другите европейски народи. Като ранно християнство следователно следва да се разглеждат първите един-два века след признаването на новата религия и появата на първите отци на новата църква и техните теологически трудове. В този смисъл най-виден представител в тази ранна епоха в развитието на християнството се счита Аврелий Августин или Августин Блажени. Анализът на неговите възгледи е необходим не само защото неговото учение се явява преходен етап от античността (класическата култура) към средновековието (християнската цивилизация), но и затова, защото именно неговите работи са посветени главно на нравствените проблеми на човешкото битие. Главният труд на Августин „За божия град“, над който е работил около десет години, представлява размишления за различието и преплитането на съдбите на две категории хора – добрите и злите, населяващи съответно два града – божият и земният.

Бог е добър, но не по същност, не по необходимост, а по произвол. Може понятието за Бога да бъде изпълнено с морално съдържание, на идеята за доброто може да се придаде божествен статус. Но и в единия, и в другия случай Бог е „свързан“ с доброто, с нравствения закон. Доброто се оказва задължително за Бога, а следователно и нещо по-високо от него. Августин разсъждава другояче: Бог и неговата воля, независимо от конкретното съдържание на тази воля, е единственото най-висше благо. Божествените заповеди трябва да

приемаме не затова, че те са истинни, хуманни, а защото те са божествени; божественият произход сам по себе си е залог за тяхната истинност и хуманност.

Доколкото всичко е свързано от Бога, то всяко битие е добро; зло в субстанционален смисъл не съществува. „Всичко, което съществува, е добро“ – казва Августин. Създадената от Бога природа е йерархически организирана и човекът е нейният връх. В реда на природата не трябва да отсъства даже най-низшето (нещо). *Човекът трябва да се ръководи не от собствения си мащаб, когато определя нещо като добро и нещо като зло, а трябва да подхожда към всичко от гледна точка на цялото.* При такъв подход се оказва, че Бог е достоен за похвала във всички свои създания. Даже материята заема своето място в хармонията на универсума, явявайки се същи творение на бога. Тялото също е красота, макар и низша по ранг. Злото на Августин не е субстанция, а нарушение, отстъпление, отклонение от доброто, своего рода дефект. Може да съществува абсолютно добро, но не може да съществува абсолютно зло.

Злото възниква в резултат на нарушаване на естествения ред на любовта на човека. Августин говори за греховете, или „похотта“ в тройак смисъл: похот на плътта, похот на гордостта и похот на очите (любопитство). Похотта на плътта се състои в стремеж към безметежен покой, който е възможен само там, където няма никакъв недостатък или повреда, т. е. при бога. Похотта на гордостта търси мъжество, позволяващо да се прави всичко леко и безпрепятствено, има за цел безстрашието, което по принцип също така се явява свойство на бога и се достига чрез покорство пред него. Похотта на любопитството съвпада с жаждата да се познае вечното, съвпадащото с бога и достъпно само за бога. Всички разновидности на греха се оказват една и съща форма на отстъпление от реда на благо и любовта, когато човек търси в себе си това, което всъщност той може да намери само в бога и чрез бога. „И така, когато човек живее според човека, а не според Бога, той е подобен на дявола“ – пише Августин. Грехът не остава безнаказан, а наказанието на греха е акт на справедливост. В този смисъл грехът се явява момент от хармонията на цялото, подобно на това както по-тъмния цвят е прекрасен в общата композиция на картина-

та. Грехът може да се превърне в благо, ако хората доброволно, а не по необходимост служат на Бога. Грехът е като че ли цената, която трябва да се плати за благо на свободата на волята.

Освен това, грехът според Августин е своего рода несъмнено доказателство в полза на свободата на волята. Ако грехът би обхващал човека против волята му, както например треската, то наказанието на грешника би било безсмислено и несправедливо. Само че „грехът се извършва доброволно“. И тъй като грехът е факт несъмнен, то според Августин е несъмнено и това, че душата притежава свободна воля.

Вярата в един антропоморфен бог, макар и с три ипостазирани същности, придава специфичен характер на християнството, а оттам и на препоръчвания от него религиозен морал. Борбата между доброто и злото по дълбоката си същност се превръща в борба между Бога и човека. И още по-конкретно между божественото (доброто) и злото у човека. Така човекът изведнъж се превръща в особено състояние, в което воюват творческите потенциали на Бога. Тази борба подобно на всяка борба от религиозна гледна точка има съдбовно значение за всеки човек. Съдбовно в смисъл, че човек се приобщава към цялостната божа картина на света, в която воюват двете първоначала на доброто и злото, а човек е просто проекция на тази борба. Разбира се, вариантите на късното християнство по този въпрос се различават и имат своите определени нюанси, но първоначалната раннохристиянска конструкция се изгражда тъкмо и главно на противопоставянето на доброто и злото, на забраната на опознаването на противоречивата същност на Бога като творец на доброто и злото.

КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ

Българското християнство

Константин-Кирил Философ се предполага, че е роден в гр. Солун през 826 г. Заедно с по-големия си брат, роден през 815 г., израстват в семейството на баща, заемал висок пост в Солунската военно-административна област. За дейността на братята Кирил и Методий свидетелстват житията им, познати като Панонски легенди. Житието на Константин Философ е написано с непосредственото участие на по-големия брат.

Във Византийската империя през девети век „философизацията“ на християнството е предприета от Йоан Дамаскин. В хода на полемиката с иконоборците Йоан Дамаскин стига до идеята за известна дуалност на божеството, до разграничаването на неговата познавателна и тайна същност. *Това допуска не отваря път за прилагане на рационалното знание, за обсъждането на вярата на езика, на разума, на богословските проблеми. Според Йоан Дамаскин Бог е недостижим, но познаваем. Бог е един и той може да се мисли само като свършена същност. Само чрез единния и свършен Бог може да се намери обяснението на различаващите се земни стихии като единство.* Огънят, водата, въздухът, земята се съединяват в единния свят и съществуват в свършена неразделност. Божеството е единно и не притежава недостатъци нито по благост, нито по мъдрост, нито по сила.

Константин се учи в Магнаурската школа на Константинопол, като неговото духовно развитие се основава на кападокийската християнска традиция. Негови учители са бъдещият патриарх Фотий и Лъв-Математик. Под тяхно ръководство Константин се обучава на диалектика и на всички философски учения, превръща се в отличен познавач на философското знание. Получава прозвището „Философ“. Огромната ерудиция на Константин обхваща обаче и усвояването на светските науки, риторика, астрономия, музика и др. През 851 г. е изпратен при мюсюлмани с дипломатическа и проповедническа мисия, където води бурен дебат с последователите на пророка Мохамед. *Чрез разумни аргументи, а не само основавайки се на вярата, Константин Философ отговаря на мюсюлманските богослови*

за различието на християните помежду им. Християните се различават, защото Бог е разнообразен в своите прояви, неизчерпаем по същността си. За това можем да разберем с ограничения си разум само някои от пътищата, водещи към познанието на единния Бог. Няма нищо богопротивно в съществуването на различия при опознаването на Бога. В този дебат е заложена великата идея на Константин Философ, че разноезичното човечество постига истината за Бога именно чрез отликите. Тогава се оказва, че „триезичната догма“, основаваща се на становището, че Бог може да са опознава и славослови само на еврейски, гръцки и латински, е неприемлива.

От тази гледна точка до Бога по-близък е този, който е просветен. Слаборазумните и фанатично вярващите не могат да се самоусъвършенстват нито във вярата си в Бога, нито в познанието за него.

След мисията си при мюсюлманите Константин постъпва в манастир на малоазийската планина Олимп. Там е и брат му Методий. Около 860 г. двамата братя са делегирани при хазарите, за да защитават позициите на християнството и на византийската култура. През 862–863 г. Константин и Методий по молба на моравския княз Ростислав посещават Моравия. Княз Ростислав дири помощ от Византия, за да създаде в държавата си славянска църква. *Константин Философ създава глаголицата и чрез нея написва и превежда на новата писменост необходимите славянски книги.* В тази си дейност той е подпомогнат от брат си Методий. Двамата братя обучават ученици на глаголическата азбука, което позволява да нарасне количеството на славяно-християнските книги. В Моравия братята остават до 867 г. След това се връщат във Византия, за щото се нуждая от духовни санове за себе си и за учениците си – Климент, Горазд, Сава, Наум, Ангеларий – без които не могат да организират независима славянска църква.

Пътят минава през Венеция, тук Константин Философ води разгорещен дебат с триезичниците, допускащи, че християнско богослужение и християнски книги могат да бъдат писани и четени само на латински, гръцки и еврейски език. Константин Философ води успешно спора, като *защитава правото на всеки християнски народ да се моли на Бога на своя*

език. Аргументите на Константин Философ се основават на разнообразията и различията между хората, чието творец е единният и съвършен Бог. Всичко, що е създал Бога, еднакво служи на хората: няма слънцето не свети за всички? Нима благодатният дъжд не се използва от всички? Нима красотата на природата не възхищава всички? Човек се различава от животните по високия си разум и речта си, а от ангелите – чрез гнева и похотта. Как може да се приближим към по-висшите, ако не чрез знанията и разума? Новата азбука дава възможност на новопоявил се християнски народ да се приобщи към истинската вяра, към истинския Бог. Като отговаря на въпроса на юдеи – защо християните почитат главно Новия завет и отказват да признаят Стария закон, Константин отговаря: *И Мойсей е получил закон, след като е беседвал с Бога. И сега ние следваме неговия път, защото Бог е източник на закона. Не Мойсей, а Бог дава и променя законите, Бог запазва човека, като се грижи за неговия разум. Бог дава на човека все по-съвършено знание както за себе си, така и за човека.*

В дългогодишната българска история на духа и културата Константин Философ поставя началото на една велика идея. Тази велика идея е неотделима от моралното послание, на което останаха верни българите. Християните са равноправни в своята вяра, култура и език. Вярата в Христа не дава никакво предимство на който и да е човек, на която и да е народност, на която и да е християнска църква. Равноправието пред Бога е велик и неизменен принцип не само на българската християнска църква, но е на българския етнос, формирал се онези далечни времена. Този етнос забранява месианските претенции, омраза и ненавист към други етноси, чувство за превъзходство и вседозволеност по отношение на други хора.

От Венеция Константин и Методий отиват в Рим, където издействат от папата осветяване на славянските книги и освещаване в духовни санове на учениците си. По време на пребиваването си в Рим Константин се разболява и умира (869). Преди смъртта си приема монашески чин и името Кирил.

Методий продължава неговото дело. След като се завръща в Панония, в продължение на дванадесет години, до края на

живота си той отстоява интересите на славянската църква и писменост. По настояване на моравците папа Йоан VIII го назначава през 873 г. за моравски архиепископ.

Константин-Кирил Философ и Методий се занимават с преводи на най-важните църковни книги. До нас са достигнали глаголическите паметници Зографски евангелие, Маринско евангелие, Синайски псалтир, Синайски требник. Константин-Кирил е автор на молитви, беседи, съчинения. Методий превежда от гръцки на славянски Кириловите диспути, Библията. Умира в 885 г. От България, превърнала се в класическа страна на средновековната славянска култура, новата писменост преминава у руси, сърби, украинци, румъни и става основа за техните култури.

А. Замалеев отбелязва справедливо, че идейните традиции на Константин-Кирил и Методий са развити по-нататък от техните ученици и приемници. Сред тях отделя Климент Охридски, Константин Преславски и Йоан Екзарх, създателя на знаменития Шестоднев. Разцветът на българската книжовност е особено мощен по времето на цар Симеон I Велики (864–927).

Но дейността на цар Симеон не се ограничава само с преводи на византийски сборници. Той е автор и на оригинални съчинения и вероятно на „Сказанието за писмената“, написано под псевдонима Черноризец Храбър. В тази книга авторът полемизира с представители на българското духовенство и управници, които настояват за монополното право на гръцкия език като единствен език на богослужението и писмеността. Авторът като че ли развива по-нататък идеите на Константин Философ: Бог не твори само един път, а постоянно и по различен начин. Той благодетелства народите с различни знания, изкуства, занаяти. И езиците са различни, както изкуството и занаятите, както нравите и обичаите, законите и правилата. На египтяните Бог е дал землемеренето, на персите, халдеите и асирийците – звездоброенето и ясновидството. Бог е сътворил земята и всичко на нея и човека. Това сближава народите, прави ги нужни и полезни един на друг. А. Замалеев отбелязва, че това съчинение на Черноризец Храбър е най-високият израз на хуманистичния патос на Кирило-Методиевата традиция.

„Шестодневът“ на Йоан Екзарх продължава тази традиция. Трактатът показва борбата на християнството с езическата философия като наследство от античната епоха. Йоан Екзарх се обявява против учението на Аристотел за безначалността и безкрайността на небето, критикува древната натурфилософия, обявява отделното вещество като субстанционална основа на битието.

Позицията на Йоан Екзарх по този въпрос е следната: битието има свое начало от Бога, битието съществува само в отношение с Бога, битието намира своето основание в Бога, битието предполага небитие, битието се състои от елементи, битието създава времето. Според А. Замалеев отчетливо се проявява триадната конструкция: Бог-небитие-битие. Йоан Екзарх се придържа към мнението, че началото е сътворяване на битието от небитието. Ако небитието е мисъл на Бога, то именно мисълта, логосът е носител на природната хармония и целесъобразност. Йоан Екзарх определя логоса като хармонизиращ принципа на битието, признава обективното съществуване на противоположности, причини за разрушителни и съзидателни процеси. Според автора в света съпребивават заедно най-различни стихии – мокро и сухо, студено и топло, които Бог обединява в единно творение и любов. Сами по себе си те са унищожителни една за друга, но само в този случай, ако една същност в някакво отношение превъзхожда друга. Но между стихииите не винаги се води война, тъй като това би предизвикало гибелта на всичко останало. Те се запазват и гарантират от логоса.

Божественият логос у човека се проявява като ум. Това е разумната сила, проникваща непосредствено в природата на нещата и достигаща до тяхната същност.

Очевидно е, че *Кирило-Методиевското начало, превърнало се във велика традиция, гарантира трайно място на българската култура, писменост и духовност сред християнските народи.*

ТОМА АКВИНСКИ

Католическата идея

Роден е през 1225 г. във видно аристократично семейство. Произхожда от стар род на феодали и рицари на Неаполитанското кралство. Наречен е Аквински по родното си място Аквино. Далечен родственик и на императора Фридрих II Барбароса. От ранно детство постъпва в прочутия манастир Монте Касино. Продължава образованието си в Неаполитанския университет. От 1224 г. е монах на Доминиканския орден. Неговите духовни настойници го изпращат в Парижкия университет, който вече се е превърнал в център на католическата теология. Слуша лекциите на знаменития Алберт и заедно с него посещава Кьолн, където преподава теология. След завръщането си от Парижкия университет става магистър по теология и преподавател, пише активно. Папа Урбан IV го повиква в Рим за свой съветник, през този период Тома Аквински продължава преподаването по теология.

И останалите години от живота на Тома Аквински са свързани с напрегната духовна дейност, преподаване и участие в разгорещени теологически диспути. Папската курия през 1269 г. го праща в Парижкия университет, където той остава до 1272 г. Това са едни от най-напрегнатите години на Парижката Сорбона. Години на борба между традиционното течение на Августин и представителите на латинизираните привърженици на арабския мислител Авероес.

Тома Аквински участва в този спор, но води борба на два фронта, като все пак главната критика е насочена срещу авероистите. В 1272 г. се връща в Италия и преподава в Неаполския университет. На път за папския конгрес в Лион, свикан от папа Григорий X, Тома Аквински тежко заболява и умира. След смъртта му е присвоена титлата „Ангелски доктор“.

Тома Аквински е плодовит автор. *Неговите книги представляват нов етап в развитието на католицизма.* Най-важното произведение на Аквински „Сумма на теологията“ се счита за незавършено. *Цялото творчество на Аквински е посветено на сполучливия опит да се намери ново отношение между вярата и рационалната аргументация.* За да извърши повра-

а от една теология и етика, построена от Августин на *ирационалния принцип*, към теология и етика, изградена върху *рационализма*, Тома Аквински привлича философията на Аристотел. Сближаването на католическия светогледен фундамент с езическа философия е било невъзможно по времето на Августин, според който дори добродетелите на езичниците са замаскирани пороци. Тома Аквински мисли по друг начин и предлага нови идеи.

Предшествениците на Аквински приемат така наречената теория за двете истини или двойствената истина. Според тази теория философията и теологията предлагат различни истини за света. Но католическата и съвременната мисъл по времето на Тома Аквински се определя от две тенденции. Според едната науката и философията, религията и теологията *се различават както по предметите на изучаване, така и по методите за достигане на истината.* Поради тази причина *отсъстват противоречия между философията и теологията, между науката и религията.* Второто направление е силно повлияно от мислителя на ислямска Кордова Авероес, чиито възгледи стават известни чрез латински преводи. Според този вариант напълно закономерно е да възникне несъвпадение между истините на науката и философията, от една страна, и на религията и теологията, от друга страна. *Някои авероисти дори твърдят, че философията и науката трябва да бъдат напълно автономни по отношение на теологията и религията.*

Тома Аквински се съгласява, че науката и философията стигат до истини, като се опират на опита и разума. Религиозното учение черпи истините в Откровението и Светото писание. Но ако философията и теологията, науката и вярата се различават в методите, това не означава несъвпадение на техните предмети и областите на приложение на истините. Според Тома Аквински различието между философията и теологията *е само частично.* Вярно е, много истини и принципи са открити с помощта на опита и чрез усилията на разума, но в религията и теологията съществуват догмати, които не се поддават на доказателства. Верен обаче на новия рационалистичен подход, от който се нуждае обновяващото се католическо богословие, Аквински приема, че има и догмите, които допускат рационално

доказателство. Такива доказателства могат да се намерят и използват за битието и съществуването на Бога. Доказуеми са единството и някои свойства на Бога, а също и безсмъртието на човешката душа. Но не се поддават на рационално доказателство ортодоксалната вяра в Светата Троица като съществуване на трансцедентния бог в качеството си на единно същество и едновременно в три лица. По логиката на Аквински това съвсем не означава, че тези догмати са антиразумни и ирационални. Те не са противоразумни, нито ирационални, а свръхразумни. Тяхното доказателство е неподвластно на човешкия разум, човешкият разум не може да ги опознае. Но тези догмати са съвършено ясни за съвършения разум на божествената личност.

В тези идеи са съсредоточени главните теоретико-светогледни ядра на навои рационализъм на Тома Аквински по отношение между вяра и разум, теология и философия. Така Тома Аквински напуска една многовековна традиция на католицизма, чието начало бе поставено от Августин на ирационална основа.— Тома Аквински се стреми по всякакъв начин да минимизира противоречията между вярата и разума. Неговият призив: „Вярвам, защото е разумно“ обобщава и усилията на Пиер Абеляр, номиналист, и на учителя му Албер Велики, търсещ аргументация и в опита.

Етиката на Тома Аквински в много отношения е построена върху принципа на етиката на Аристотел. Идеите на Аристотел, че човешката душа се дели на вегетативна (растителна), сетивна (животинска) и умопостигаема (разумна) се приема от Аквински. Интерпретацията му обаче е, че най-висша си остава познавателно-разумната, която подчинява на себе си останалите две. Аквински счита, че човешката душа не може да се представи като локализирана в част от тялото. Като продължава известната християнска традиция за неповторимата индивидуалност на всеки човек, намираща се именно в душата му, Аквински намира, че безтелесната душа е божие творение. Но и тук има разлика: той не приема твърдението на Августин, че разумното начало трябва да се подчинява на волевото. Напротив – *тъкмо мисловното озарение е висшият човешки акт, чието начало е дадено от Бога.* Така антропологическите пред-

поставки на етическата доктрина на Аквински са изградени на друг принцип. За разлика от Августин – Аквински приема, че човек се намира в междинно състояние, защото сетивната душа го привлича към животните, но разумната част го приближава до безсмъртното същество на ангелите. Вярно, и Августин, и Аквински приемат за основна идея в етиката съзерцанието на Бога и подготовката за вечен живот. *Но Тома Аквински е убеден, че нравственият начин на живот гарантира на човека спасение и достигане на висшето благо.* Под висше благо Тома Аквински разбира идентификацията на човешките цели като израз на доброто в битието, създадено от Бога. В такъв смисъл не съществува зло, злото не е актуална същност, а случайност и акциденция. Затова абсолютното зло е противоречиво по дефиниция понятие. Ако съществува абсолютно зло, то именно по силата на своята абсолютност би трябвало да се самоунищожи. Бог е причина и съкровен смисъл на битието и следователно той не може да бъде пряка причина на наличието на зло. Затова Тома Аквински счита, че злото макар и да съществува, е отклонение от благо, от доброто: „Злото съществува само в благо като свой субстрат“. Бог е създал света чрез еднократен акт. Божествената воля е имала много възможности, но е била осъществена само една – този свят, в който живеем. Подобно на Аристотел и Тома Аквински счита, че светът, в който живеем, е единствен и краен в пространството.

Този краен свят обаче е хармоничен. Според Аквински „съвършенството на вселената изисква във вещите да има неравенство, за да се осъществи чрез всичките степени общата сума на съвършенството“. Тома Аквински показва, че „доброто на целокупния световен порядък“ с необходимост предполага едно или друго несъвършенство. Това несъвършенство хората приемат като неизкоренимо зло. Но такава оценка е резултат на неразумност: тя не може да схване, че злото е само явление, зад което се намира доброто. Различните степени на съвършенството, изисквани от световната хармония, според Аквински, се изразяват в една универсална йерархия. Тази йерархия поражда явленията и отделните същности в небесния, земния и човешкия свят.

Подобно на Аристотел и Тома Аквински счита, *че висшето благо е блаженство, достъпно за разумните същества като*

богоуподобяване. Тази евдемонистична предпоставка в мислите на Аквински обаче е теологизирана. Бог е висшето благо, което диктува и показва смисъла на човешкото щастие. Разумната душа на човека показва, че блаженството и човешкото щастие се разкриват в интелектуалната дейност и по-специално в нейната висша сфера: *съзерцанието*. А съзерцанието разкрива опознаването на Бога. Но блаженство в собствения смисъл на думата за отделния човек е недостъпно, защото човешкият разум все пак е ограничен от сетивност и чувства.

Така етиката на Тома Аквински показва силна интелектуалистка насоченост. Наистина разумът на човека е ограничен, той е неспособен да разкрие за себе си редица истини на божествената безкрайност, която е обект на вярата. Но в известни предели човешкият разум показва редица предимства, позволяващи му да използва и други човешки способности за общаване към добродетелта. А добродетелите се разделят на *умствени, нравствени и богословски*.

Умствените добродетели имат интелектуално-умозрителна и практическа насоченост. Нравствените добродетели изразяват искащата, волевата страна и част на човешката душа. Те не могат да съществуват без разум и благоразумие. Нравствените добродетели изразяват или отношение към хората, като например справедливост, или характеризират отношението на човека към самия себе си. Главните нравствени добродетели са четири: благоразумие, справедливост, умереност и мъжество.

Най-висши добродетели са богословските. Те са три: Вярата, Надежда, Любов. Най-ценната и основополагащата от тях е любовта. Богословските добродетели изразяват самата същност на християнската надежда за спасение, на безусловната вяра в единния бог и в безотказната любов на Бога към човека. Най-голямата мъдрост, озарила човешкия разум, са тези три добродетели. Всяка една от тях е специфично нравствено аргументиране за спасение на човека и за възможна божия благодат. Тези три добродетели са свързани със закони, които насочват постъпките и показват висшата цел на човека – вечното блаженство. Първият закон е *вечният*, защото представлява от себе си съвкупност от норми, показващи божественото ръководство на света. Следващият закон е *естественият*, който е

адресиран до всички живи същества, но най-вече се отнася до живота на хората. Конкретизация на естествения закон е *човешкият*, който засяга правата на хората в държавата. Така социалният ред като отражение на небесния и божествен порядък по необходимост налага различни съсловия в общественото цяло. Затова в обществото най-ценен е трудът на духовните пастири – служителите на римо-католическата църква.

МАРТИН ЛУТЕР И ЖАН КАЛВИН

Протестантска етика

Великият реформатор и немски теолог, открил ново християнско учение, чиито последователи в Германия и Северна Европа са толкова многобройни, че позволяват да се заговори за Трета християнска Европа, е роден през 1483 г. Той е по-младият идеен събрат на Еразъм Ротердамски, но за разлика от него предпочита други средства и форми за доказателства на правотата си. Като че ли кулминация на живота на Лутер е 31 октомври 1517 г., когато заковавана вратата на църквата във Вюртенберг своите знаменити „Тезиси“. Лутер е изразител на велика освободителна тенденция в западноевропейското християнство, насочено срещу Римо-католическата църква и нейния основен изразител – папизмът. През 1521 г. участието на Лутер във Вормската диета изразява друга важна дата в житейската биография на реформатора.

Стефан Цвайг очевидно дава предпочитанията си на Еразъм Ротердамски. Лутер е окачествен от Цвайг като „селяшки борец, непризнаващ никакво рицарско чувство, не проявяващ и към победения вече противник никакво великодушие, никакво състрадание“. Лутер ликува, когато Томас Мюнцер и десетки хиляди селяни са позорно заклани. Той високо се хвалел, че „тяхната кръв ще падне и върху неговата глава“. Лутер ликувал и когато тая „свиня Цвингли“, Карлцат и всички ония, които са му се противопоставяли някога, жалко загиват. Лутер винаги обезумявал, когато се стигало до свада, до конфликт и гордо заявявал: „Сигурно е, че Бог воюва“ и „Човекът и особено християнинът трябва да бъде войн“. Въпреки тези упреци, по своему Стефан Цвайг е и справедлив. *Той разбира, че Лутер е драматична натура и може би действително е единствено драматичната натура в немската история, която умее по някакъв първичен, вроден инстинкт да подхване всяко нещо драстично. Лутер още отначало притежава гениалната дарба на народния водач за програмно слово. Когато заявява кратко и ясно в тезисите си: „папата не може да опрощава никакъв грях“ или „папата не може да отменя никакво наказание, освен онава, което е наложил“, това са думи, които озаряват като светка-*

вица, поразяват като гръм съвестта на целия народ. Заключителното сравнение на Цвайг е колкото изящно, толкова и категорично: „Там, където Еразъм и сподвижниците му привличат с насмешките и критиките си вниманието на хората и мисълта, без да успеят да проникнат в дълбините на масовите страсти, Лутер с един удар достига недрата на народното чувство. Вътре в две години той става символ на Германия, трибунът на всички антиримски национални възжеления и народни искания, съсредоточената съпротивителна сила на цял един народ“.

Лутер умира през 1546 г.

Мартин Лутер откровено се противопоставя на ортодоксалния католицизъм, повлиян от елинизма, според който Бог се мисли като единство от три личности: Бог-Отец, Свети Дух и Бог-Син (Исус Христос). Като продължава традициите на немския мистицизъм, Мартин Лутер разединява тези три „единни, неразделени, но несмети ипостаси“. Според немския теолог ортодоксалният католицизъм приема понятието за *субстанция*, отнасяща се до трите ипостаса на божественото. Мисълта на Лутер е направо революционна за християнството: *божествената субстанция като ипостасно единство трябва да бъде заменена от отношения*. Лутер не намира, че Богът-Отец съществува най-напред в себе си и след това да се насочи към хората. *Бог е едновременно Омраза и Любов, защото последните не могат да бъдат извън Създанието*. Така Лутер влиза в спор с католическия авторитет на Тома Аквински. Понятието Омраза и Любов се намират във фундаментални отношения. Само Омразата може да породи светостта, само справедливостта разрешава милосърдието, защото милосърдието е справедливост. Бог ненавижда греха и грешния и това е необходимо отношение, защото в противен случай Бог би бил несправедлив и би поощрявал греха. *Бог мрази, защото е справедлив, и той обича, защото е добър*. Отношението между двете понятия позволява преминаването на едното в другото, тук е тайната на Бога и тази тайна позволява да вярваме в Бога като същество лично и живо. *Езг е колкото съществуване, толкова и воля*.

Дори само тези мисли разкриват великия реформатор като истински бунтар в областта на теологията. Бог е личност и следователно той се отнася към хората като личност. Бог е любов

и омраза, следователно Той не е безстрастно и скучно същество. *Бог е воля, което означава, че той се ангажира, дарявайки благодат.*

Особено място в новото християнско учение на Лутер заема Богът-Син, Исус Христос. Синът не е повече същност като Отеца. Синът е в двойно отношение едновременно с Бога-Отец и с хората, това отношение не принадлежи на неговата същност, а по-скоро конституира личността на Исус Христос. Христос е начинът да бъде Богът-Отец. Чрез Христос Богът-Отец манифестира милост и гняв, наказание и прошка. Лутер намира, че тъкмо модалността на Исус Христос, възможността той да проявява същността на Бога-Отец е самата истина за личния Бог. Смъртта на Исус Христос е още едно доказателство за разликата между него и Бога-Отец. Да се каже, че Христос е възкръснал, може да означава само едно: всеки човек може да възкръсне. Бог е победител, волята на Христос се ръководи от Бога-Отец. Категоричността на Лутер по този въпрос изразява голямото скъсване с една християнска традиция. Така Христос престава да съществува във вечността, той изпълнява едно дело, което е насочено преди всичко към хората. Грешката в старото разбиране се намира в приемането на древната метафизическа догма за субстанция, същност, подпора и ипостаси, разбирани трансцендентно. Трябва да се изградят нови отношения, основани върху волята и върху общността на волите на вярващите в Бога. Затова и догмата за Светия Дух е една от манифестациите и модусите на Бога-Отец и неговото величие и божественост не са детерминирани сами по себе си. Така се оформя нова теология на протестиращите срещу римо-католическата църква и вероучение, новият християнски светоглед и етика на последователите на Мартин Лутер. Бог-син и Свети дух очевидно и категорично се освобождават от старата доктрина за християнската триада.

Лутер по нов начин изразява известната доктрина за идентификацията на вярата сама по себе си. Той счита, че вярата е вид справедливост, а последната може да бъде само в ръцете на Бога. Лутер разбира справедливостта на Бога, определена като Божия благодат като съществуваща преди делата на хората. Затова и Евангелието според Лутер наистина разкрива Бо-

жията справедливост и праведност, но това е „пасивна праведност“. Какво означава последното понятие? Бог, който е святост в самата себе си, не е сам по себе си нито омраза, нито егоизъм, нито каквато и да е зло. Пред неговата праведност ние се намираме като неправоедни, с други думи греховни, защото грехът се намира реално в нас. *Когато познаваме злото и го разкриваме в дъното на нашето съществуване, оценката, която правим за самите себе си, е връзката ни с Бога.* Ето това е пасивна праведност и справедливост, даваща ни свидетелство за Бога. *Ето другата нова дума на моралната доктрина на Лутер: човек е едновременно греховен и праведен. И само чрез поведението си човек може да разбере накъде клони неговата морална същност: към греха или към праведността.*

Така всеки човек вече е способен не само да се доближи, но и да придобие Бог. Но последното обстоятелство предполага вътрешен духовен подвиг и в никакъв случай не може да се постигне чрез демонстрация на външна благочестивост. Необходимо е самоотверженост и героизъм в страданията, за да се постигне Богът, личностният Бог. Именно тази артикулация в рамките на новата теология определя личностния характер на общуването с Бога. *Това е нова, типологическа особеност на протестантската етика.* Между човека и Бога вече не съществуват никакви посредници, Бог дава спасение по силата на своята свободна воля, а съвсем не чрез молитвите на грешника или индулгенциите на римската църква. Животът и съдбата на всеки човек зависят от Божията милост, като даряване, а не от католическата църква. Вярващият може да постигне спасение със своите сили, но той може да бъде спасен само ако осъзнае себе си като безнадеждно греховно съществуване, само ако е способен на лична вяра в Бога и в изкупителната жертва на Исус Христос. *Учението на Мартин Лутер за личната вяра като единствено и достатъчно условие за спасението са в центъра на новата протестантска етика.* Лутер така формулира своята теза: „Аз съм убеден, че не мога със собствени сили и разум да вярвам в Исус Христос, моят Господар или дори да се доближа до него, а само Светият Дух ме призова чрез Евангелието, просветли ме със своите дарове, освети ме и ме съхрани в истинната вяра“. Така наистина коренно се променят представи-

те за мястото на религията във всекидневието на вярващия.

Протестантската етика е новата етика на християнството, предизвикваща радикален преврат в душата на човека. По мнението на Лутер тъкмо този вътрешен преврат прави човека свободен. И други изводи според Лутер следват оттук. Например заповедта за обич към ближния трябва да изразява служба на ближния, затова човек не трябва да бяга от света подобно на монасите. *Да се служи на Бога означава да се живее сред хората, никога да не се забравя незаслуженото милосърдие, което Бог ни дава.* „Да се служи на Бога – пише Лутер – не е нищо друго, освен да се служи на ближния, все едно дали е дете, съпруга, слуга. Да се служи на всеки, който телесно или душевно от теб се нуждае – това е и същността на богослужението“.

Но освен тази постановка, свидетелстваща за вътрешна избраност на вярващите, протестантството приема и външно свидетелство за дейността на човека. *Това външно свидетелство е успехът в професионалната област, ако тези успехи са постигнати с помощта на вярата в Бога.* Тук Лутер прави парадоксален завој: фатализмът, основан на външно свидетелство за успех, се превръща в стимул за социална и стопанска активност, а увереността в „спасението“ се приема от действащия човек като гаранция за включването му в провиденциалния ход на развитието. Така протестантът добива собствени цели и се стреми към тях, независимо от преградите. Но протестантската етика има в репертоара си и други стимули, свидетелстващи за божественото призвание на всеки вярващ. Това са добродетелите като трезвеност, умереност, дисциплинираност и особено трудолюбие, всички положителни качества, спомагащи за промяната на социалната позиция на човека и дори за изменение на определен обществен строй. Макс Вебер в своята знаменитата „Протестантска етика и духът на капитализма“ посочва, че лютеранството и особено калвинизмът подчинява човека на целеустремената воля и поставя неговите действия под постоянен самоконтрол, предполагащ внимателно разглеждане на възможните етически последици.

Бог е милостив, защото забравя греховете ни. Както лекарят след изцелението ни не помни за нашата болест, така и Бог след разкаянието за греховете ни забравя нашите всекидневни

грешки. Но той никога не подминава добрите ни постъпки, заслугите ни, защото те са постигнати с вяра и усилия, а всемогъщият Бог вижда всичко. Божията милост и благодат е само едно начало, една основа, върху която ние трябва да строим делото на своя живот. Благодатта, призванието и избраността, с която Бог ни дарява, са само една опора на съзнанието и на доверието на сърцето ни преди усилията ни да предприемем каквото и да е. *Затова нашите усилия са по-скоро заслуги на самия Бог, присъстващ в делата ни.* Нима архитектът не проучва почвата и не я използва по най-добрия начин, за да построи сградата? Християнската вяра според Лутер е сътрудничество между действащия човек и всемогъщия Бог.

Мартин Лутер упорито се противопоставя на „философския морал“, който можел да се изучи и след това вече да се приложи на практика. Но човешкият морал се състои от правила и чувства, които се знаят предварително. Има и още една особеност: намеренията и мислите на Бога не са наши намерения и мисли, *Божииите пътища не са човешките пътеки.*

Вярата в Бога доминира над всичко човешко. Чрез нея ние славим Бога и ставаме достойни за Бога. Но в никакъв случай според Лутер не бива да следваме средновековния католицизъм, разделящ активността ни на духовна и светска. Непосредствената връзка с Бога е цялостна и единна. *Всеки човек открива Бога в своята дейност и това е всекидневна задача.* Духовното ни признание е равнозначно и съвпада с усърдието ни в който и да е занаят или професия. Да се трудиш също означава да вярваш. Вътрешната човешка свобода затова е глобална. Само чрез нея можем да открием Бога. *Човек е свободен и точно затова е вярващ в непосредствения и общуващия във всекидневието всемогъщ Бог.*

Когато римският папа отлъчва Мартин Лутер и го заплашва с физическа разправа, на 10 декември 1520 г. немският монах публично изгаря папската була. Този нечувано дързък и драстичен акт е не само предизвикателство срещу властта на могъщия католически Рим, но и началото на нова християнска вяра, ново откритие на милостивия и всемогъщ Бог.

Жан Калвин (1503–1564) продължава идеите и делото на Реформацията, започната от Мартин Лутер. Но Жан Калвин пред-

лага далеч по-радикални идеи за промяна на римо-католическата религия. Така калвинизмът като самостоятелно течение в протестанството оказва огромно влияние за по-нататъшната съдба на Реформацията. Жан Калвин средоточава дейността си в швейцарския град Женева, скоро превърнал се в крепост на новата християнска вяра.

През 1536 г. се появява първото издание на „Наставления в християнската вяра“. Следват още много издания, само шест са през живота на автора. Това съчинение е едно от най-характерните и значителните произведения от епохата на Реформацията. Вярно е, че идеята да се изложат в систематичен ред основните принципи на протестанството е съществувала и преди Калвин. Имало е и такива книги като „Общи правила на теологията“ (1521) на Меланхтон, „За истинната и неистинната религия“ (1525) на Цвингли, „Катехезисът“ на Фарел, но те не представляват цялостно и завършено изложение на протестантската теология. Затова появата на съчинението на Калвин е нова крачка и нов етап на Реформацията и протестанството.

Ако се сравнят теологическите концепции на двамата реформатори – Лутер и Калвин, то ще се забележат разликите. Лутер все още е повлиян от католическата църква, докато Калвин едва ли е бил правоверен католик. Лутер се отказва от църковната традиция, защото колкото убедено, толкова и принудено следва духа на Новия завет. Той е готов да признае и папата, ако последният не му пречи да проповядва. Калвин е далеч по-радикален. Той приема само един авторитет – Свещеното писание. Бог е изразил веднъж завинаги своята воля в Писанието и цялата история на човечеството от сега нататък – религиозна, нравствена, политическа и църковна – трябва да следва тази воля, изразена чрез закона на Писанието. Християнството, по-точно християнското протестантство, така се превръща в недостъпно за влияние на историята и философията.

Калвин, като следва Августин, отбелязва двете опасности, заплашващи етиката. Първата идва от горделивата екзалтация, позволяваща надменност. Затова трябва да се научи човека на скромност, за да знае своя първороден грях и духовна нищета. Втората опасност се състои в представата на човека, че действията му са независими от Бога. Трябва да научим

човека, или по-точно да му припомним, че нищо не зависи от него и всичко е във волята Божия. Човек трябва само да се надява, като знае, че е лишен от свобода. *Етиката трябва да бъде разположена между самочувствието за самия себе си и един функционален реализъм, стимулираща дейност. Тази етика почива върху две предпоставки. Първата е, че човек, оставен на собствените си сили, е неспособен да задоволи изискванията на моралния закон, защото е заблуден от илюзиите си, страховете си, смъртоносната стратегия на своите желания. Втората е, че човек трябва да приеме Божието слово, че само тогава той може да разбере автентичното си съществуване, да възкреси истинното съзнание за себе си и за другите.*

Учението за оправдаването на вярата, за абсолютната невъзможност на човека със собствени усилия да постигне спасението си заема както у Лутер, така и у Калвин, централно място. Това учение е протест против католическата теза за добрите действия и постъпки, под която се разбира почти изключително външното благочестие. Лутер решително се противопоставя срещу крайностите на тази теория, чиято практика се оказва търговия с индулгенции. Той доказва, а Калвин го следва, че само добрите дела не са достатъчни, а само вярата може да спаси човека. Вярата в изкупителния подвиг на Христос е в основата на новото християнство. Но продължението е още по-категорично: самата вяра, истинната вяра в Христос обаче е следствие на Божия благодат. Тази протестантска идея е идеята за предубедеността на всеки един човек от Божията воля като благодат. Вярно е, че наченките на тази идея се намират в съчиненията на Августин. Германският реформатор все пак се старае да примири предопределението със свободната воля на човека. Калвин и тук е по-радикален. Човек съществува само за прослава на величието на Бога. Бог за възвеличаване на своето милосърдие определя едни за спасение, други – за възвеличаване на своята справедливост – към проклетие. За да изключи всякаква мисъл за свобода на човешката воля, Калвин с особена сила настоява, че под предопределение не трябва да се разбира, че Бог предварително знае всички човешки дела. Спасението не зависи даже само от такава вяра. Истинно вярващ може да бъде само този, който е

Избран. Бог не обръща внимание на заслугите. Той се ръководи от своята вечна, неизменна, непостижима за нас воля. Едни избира за спасение, а други осъжда на вечно проклятие предварително, независимо дали са извършили добри или зли постъпки. При това Бог не се ограничава на предварително осъдените само заради злото, Бог сам ожесточава сърцата им, като ги тласка към злото. Дяволът, който твори злото само с разрешението на Божеството, може да измъчва избраника, но не и да го победи. *Божествената воля не знае промени и колебания. Този, който е записан в книгата на живота, не може да бъде зачеркнат от нея. Този, който владее Божията благодат, той никога не ще я загуби, дори и да има заблуди.* Само за избраника има значение молитвата, вярата, страха Божи.

Това мрачно учение, отхвърлящо свободата на волята и отнемащо всяка надежда, превръща човека в безмислена играчка на неразбраната висша воля. Затова Калвин настоява, че човек не трябва да прониква в тайните на Божествените решения, той не може да знае принадлежи ли към числото на избраните или е към отхвърлените. Необходимо е затова ревностно да се грижим и стремим към поведение, достойно за избирането ни. Трябва да отклоняваме от себе си като опасно изкушение всяко съмнение в своето крайно спасение. Да вървим по пътя, посочен ни от Бог.

Така протестантската етика не е резултат на свободно морално напрежение, а само изразява грижата да се покажем достойни за отправления ни апел. Тази етика наистина култивира сред вярващите високо съзнание за християнско достойнство. Тази етика едновременно означава познание и отговорност за онова, което предстои да бъде извършено. Надеждата остава и с нея може да се идентифицира протестанта, защото няма друг начин да си осигурим пътя към Христос и Светото Писание.

За разлика от католическия морал, следващ възможността на метафизиката, *протестантската етика задължава да се дири диалога на вярващия със словото Божие.* И макар че това откриване на Божието слово не може да бъде достигнато, протестантът трябва да се подчинява чрез доказателство за качеството на постъпките си. Ето защо вярата като доверие в

добротата на Бога провъзглася етическо изискване. Последното е моторът на етиката: ако вярващият никога не е сигурен за своите действия, той трябва да се уповава на милостта Божия, който действа в него и чрез него. Чрез своя ангажимент да опознае Бога, *етиката е духовното пространство на житейския експеримент, изразяващ отношение към себе си и към другия.*

Това води до другата важна квалификация на протестантската етика: *отговорността*. Тъй като Бог е непознаваем за човека, и тъй като Бог говори на човека чрез сърцето му, остава само закона на Бога, твърдящ, че обичта към другия е и обич към Бога. Така отговорността обвързва вярата и духовността с активизъм и съпричастност към другия човек, без да се изпада в морализаторство и отчужденост от социалното цяло. *Отговорността е съдържателният начин на етическото изразяване. Отговорността е едновременно и задължение и свобода. Етиката е открита свобода, но подчиняваща се на съществуването на другия и другостта (Свят, Ближен, Бог).*

Според Калвин християнската отговорност има три характеристики: аскетизъм, надежда и правилна употреба на предметите.

Аскетизмът изразява борбата със самодоволството, срещу удоволствията в името на автентична солидарност и самоусъвършенстване. Надеждата показва критичната дистанция на действията ни, избягваща абсолютизацията, предпазваща от отчаяние, стимулираща съпротива срещу злото и несправедливостта. Надеждата ни спасява от омразата, дава не смелост на действията, като запазва мярката на отговорността. *Използването на вещите, предметите, качествата им е значимият текст на протестантската етика.* Изразява практическите съвети как да се съхраним от неумереността и как да се предпазим от надменността. Трябва да се действа и *успехът на нашите действия е възможният намек, че Бог не е съдействал, че Бог е милостив към нас.*

Калвин се опитва да скъса средновековната дистанция между профанния свят и религиозния свят, дирейки призиванието в полза на всички, обединяващи семейния, професионалния и политическия живот. Наистина, Реформацията е колосален социален, политически, житейски, човешки опит да се премахнат

средновековните форми на морала. Едната запазена за вярващите, другата – по-лесната – принадлежаща на хората на труда, заети с всекидневните си дела. *Протестантската етика наистина универсализира изискванията и стимулите, като „прехвърля“ всекидневните норми в света на вярата.* Само в света и чрез средствата на всекидневното съществуване можем да служим на Бога и да го почитаме. Истинското свещенодействие, ако използваме един израз на Калвин, се състои в себепознанието, което ни прави отговорни пред себе си, за другия, към света и в обществото. Обвързването на тази грижа на призванието и на умерения аскетизъм е една от големите идеи на протестантската етика.

Не само тези, но и други идеи на протестантската етика се основата на великия реформационен поврат, извършен в Европа от края на 16 до средата на 17 век. Предимството на личното самосъзнание много бързо развива политически последиствия. Именно в края на 16 век във Франция, Холандия, Шотландия, Англия се появяват великите противници на политическия абсолютизъм.

Възраждане

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИ

Хомо максимум

Николай Кузански е роден в Куза (1401) на река Мозел в южна Германия. Наречен е Кузански заради родното му място, истинската фамилия му е Кребс. Учи в Хайделбергския, Падуанския и Кьолнския университети. Изучава философията на платониците, на късните номиналисти, на авироистите и на Тома Аквински. Става свещенослужител през 1430 г. През 1448 г. е назначен за кардинал на римо-католическата църква и е един от най-видните ѝ ръководители. Умира през 1464 година.

Философските интереси на Николай Кузански са насочени към отношението на Бога към света, мястото и ролята на човека в света и човешкото познание. Като богослов Кузански приема божественото битие като решаваща роля за съдбата на света и на природата. Предметите без Бога са нищо, както числовият ред и числото не могат едно без друго. „Ако се разглеждат вещите без Бога, то Бог съществува, но без него вещите не съществуват“, отбелязва Николай Кузански. Бог според него е непознаваем, „абсолютен максимум“, актуална безкрайност, светът е проява на Бога, познаваем, „ограничен максимум“, потенциална безкрайност.

Най-известното съчинение на Кузански е „Ученото невежество“ (1440). Повлиян от Аристотел, той скъсва с учителя си, като не приема йерархизираната система на света, а настоява за неговото единство. Чрез идеята за света без граници, за универсума без край Николай Кузански е първият учен-философ, поставящ основите на модерните космологии, възприемащи представата за „разширяващата се вселена“.

Човекът извършва творението. Той е връзката между духа и тялото, хоризонт между времето и вечността. Човекът е „специфичното място“, на което се извършва свързването на „хомо максимум“, християнския микрокосмос, между космическата безкрайност и божествената вечност. Парадоксалният

израз за „ученото невежество“ е резонанс на сократизма, отбелязващ невежеството на агресивната интелектуалност, претендираща за всезнайковщина.

Николай Кузански припомня емблематичната мисъл на Сократ: „Аз знам, че нищо не знам“. Кузански прави извода – между крайното и безкрайното няма никаква пропорция. Човекът, затворен в своята безкрайност, не може да мисли адекватно в безкрайността, но с помощта на математиката той може да прави известни предположения. Този опит да се „прехвърли“ границата е пълен с противоречия, които обаче до известна степен могат да бъдат контролирани, а самите противоречия – обяснени. Например физическият универсум предполага такова бързо движение, което създава представа за неподвижност. Тогава „абсолютният максимум“ и „абсолютният минимум“ съвпадат, но в същото време Бог е отвъд всяко твърдение и всяко отрицание.

Верен на времето си и на епохата си, Николай Кузански издава четири диалога, обединени под заглавието „Профан“ (1450). Един занаятчия, произвеждащ ръчно предмети от дърво, противопоставя на учен своята естествена „мъдрост“ или вродено знание. Той задава въпроси, които трябва да намерят отговор от „оратор“, представен като философ, разполагащ с достатъчни знания. В процеса на диалозите се оказва, че разумът (или естественият разум) може да се представи като компромис между теориите на познанието и на представите за номинализма. *Така Николай Кузански остава верен на тезата си да дири синтеза между различните гледни точки, на баланса като инструмент за универсална оценка. Тази универсална оценка и този баланс са подход, който важи както за физическия свят, така и за човешкото познание.* На края на диалога Николай Кузански показва, че човешката мисъл може да бъде сравнена с компаса. Но това е компас, чиито качества не са детерминирани, както е при естествения инструмент за ориентация, а предполага такава степен на адаптация, в която особено място и роля играе взаимодействието. *То изразява менталната вяра, чрез която човешката мисъл „въвежда“ различните обекти в границите на разума, редуцирайки множествеността до единство.* Този принцип „на баланса“ може да бъде приложен и в

обществените отношения да се превърне в средство на управлението.

Във „Верският мир“ (1453) Кузански размишлява върху различните религии. Това размишление дава повод да се противопостави на ужаса на войните, *претендиращи да наложат с насилие една или друга вяра. Дали наистина чрез масовите убийства може да се докаже кой е най-добрият и най-правилният бог?* Дали наистина чрез кървави престъпления може да се покаже коя религия е най-справедлива? Заключение то звучи неочаквано: *хората трябва да приемат съществуването на единен Бог.* Съчинението на Николай Кузански представлява диалог на представители на различни култове, а мястото на действието е Йерусалим, люлката на монотеизма, свящото място на три религии, но място, което в епохата на Николай Кузански е цел на кръстоносни походи, полесражения между агресивни, егоистични и безскрупулни политически сили. *Разбирателството трябва да доведе до подписването на мир именно благодарение на вярата.* Това ще бъде мир на вярата, основаващ се на разбирателство, без условие и на една философия, достатъчно просветена, служеща за посредник на бъдещия Хомо максимум.

Николай Кузански е първият европейски мислител, който се опитва да отхвърли само негативните оценки на мюсюлманството. Той предлага диалог с арабско-мюсюлманската култура, просветно отношение към друговеца. Абсолютната непознаваемост на Бога се съчетава у Николай Кузански с увереност в познаваемостта на света. Именно на тази основа най-неочаквано Николай Кузански счита, че хората могат да се разберат помежду си, убеден е, че в основата на всички явления в природата лежат математически пропорции и отношения, Кузански не само се стреми да обясни сложните понятия на философията с математически примери, но и да поясни отношенията между хората чрез универсалната им природа.

Николай Кузански разглежда човека като „крайнобезкрайно същество“, съединяващо в себе си земното и божественото. Като микрокосмос човек притежава естествената способност за познание на природата, която се осъществява чрез чувствата, въображението, разсъдъка и разума. Разумът като вис-

ша философско-теоретическа способност на човешкия дух проявява в себе си преди всичко и осмислянето на противоположностите и тяхното преодоляване. Множеството на видовете и на индивидите само подчертават хармоничното единство на Универса. Човешкото единство е дело на хармонията между трите компоненти – тяло, душа, дух. Само по този път хармонията може да се разбере и нравствената връзка между различните религии, знания и нравствени убеждения.

МАРСИЛИО ФИЧИНО

Бог и човек

Италианският философ и хуманист Марсилио Фичино (1433–1499) е роден в околностите на Флоренция и умира в Кареги. Той е една от най-видните личности на Възраждането и прави успешни опити да обнови съвременната му философия чрез платонизма. Не по-малко усилия полага Фичино и за промяна на християнската теология, в която той търси връзката между Бога и човека. Фичино е ярък представител на Флорентинската философска школа. Флорентинците от 14 и 15 век създават нови идеи и нови предпоставки за вселената, за човека и за човешкия морал.

Марсилио Фичино е приятел на знаменитата фамилия Медичи. Окуражен от Козимо Медичи, той се посвещава на превода и изучаването на съчиненията на Платон и Плотин. Около Фичино бързо се образува философски литературен кръг от просветени хора – център на този кръг е вилата на Фичино, наречена „Академията на Платон“. Фичино посвещава много усилия, стремежки се да обвърже християнската философия с традицията и старата „езическа“, по-специално древногръцка философия.

Големите заслуги на Фичино пред философията и европейската култура обаче се намират другаде. *Светогледен и етичен възел на неговата философия и на неговия морал е тълкуването на отношението между Бога и човека.* Тъкмо тази връзка, това отношение и взаимодействие Фичино разглежда по нов начин. *Смисълът на всяка философия, според Фичино, се разкрива само чрез отношението между великото световно първоначало – Бога, и най-съвършеното творение на Божия свят – човекът.* Всичко, произлязло от Бога и създадено в неговото Слово, е съвършено. Неоплатоникът Фичино счита, че Бог е Всеединството на безкрайността, на различни Първоначала, оплодени от разума. Формите и субстанциите, които еманират от бога, *създават концентрични кръгове:* чистият дух, рационалната душа, природата и телата (вещите). Мислещият сам себе си Бог направлява всичко: Фичино е панпейхист. Но неговият панпейхизъм като продължение на добре познатия още от древността пантеизъм, е свързан с идеята на Първознанието на творческия акт.

Свободната и безсмъртна душа, по представите на Фичино, се намира между Бога и телата (вещите). Душата и микрокосмосът, обвързващ всичко на този свят чрез *Любовта*. Всички качества на елементите, създаващи този свят, са оплодотворени чрез обичта на съзиданието. Връзката между крайното и безкрайното, между душата и тялото се появява като *самосъзнание*. Но тъкмо в самосъздаването отново виждаме и срещаме образа на Бога. Самосъзнанието ни помага да се възкачим над тленното и тварното, за да открием по нов начин Бога. Но този процес, описан със страст и словесно изящество от Фичино, всъщност е възлизане, стъпало по стъпало към Разума на Космоса. Само така човек е способен да открие мъдростта, невъзможна и неотделима от любовта, която Фичино тълкува чрез Платоновите категории. Философът може да достигне спокойствие и мъдрост. Но това постижение е свидетелство, че човешкото същество може да открие Бога в себе си.

Божественото е включено във всичко. Не бива да бъдем категорично отрицателни на нехристиянските религии. Те са още едно доказателство, че божественият ред управлява Вселената. Фичино извършва решителната стъпка, чрез която в самобитните постановки на християнската теология включва елементи на платонизъм и неоплатонизъм. *Според флорентинския мислител бог е Любов, но човекът, създаден от бога, е достоен за божията обич*. Фичино тушира първохристиянските идеи за грешната природа на човека, за първоначалния грях, за унизителната тварност, за склонността на човека към грешки. Има друго разбиране за възмездието. Изводът на Фичино е, че хората трябва да се обичат помежду си не само защото са божии чада, но и защото сами по себе си представляват ценност. Аспирациите на човешката душа към безсмъртие пък показват несигурността на самата представа за безсмъртие. Бог и човек като че ли имат различни измерения за безкрая и безсмъртието. Но човешкият безкрай и човешкият стремеж към безсмъртие доказват, че има прогрес, следователно главното в човешкия живот е и си остава *достоинството*.

Човешкото достойнство е вид могъщество, произтичащо от себеуважението. Тези качества макар да водят, според Фичино, началото си от Божията промисъл, в последна сметка се

основават на Свободата. Човек е свободен сам по себе си, когато се утвърждава чрез прогреса и цивилизацията. Самата история на човека е история на неговата свобода.

„Хуманитас“ е термин от епохата на Фичино, показващ и новото взаимоотношение между човека и Бога, между вярата и морала. Следвайки традицията на своите предшественици, Фичино прибавя също към термина „хуманитас“ склонност към благородни изкуства, постижения на учеността. По такъв начин човек вече не се мисли само като съвкупността от природни свойства. Образоваността не е само сбор от нравствени наставления, нови предписания и оценки на поведение и взаимоотношения между хората. Хуманистите на 14 и 15 век започват да интерпретират този термин като добродетел, като особен вид благожелателност, като продължение на древната традиция.

В такова тълкувание *хуманитас* е тясно свързано и с образоваността и облагородеността, противостояща на варварството и дивачеството. Но това е вече началото за доближаване и схващането на културата, чиято неизменна част е моралът. *Марсилио Фичино е първият мислител, който последователно включва Ренесансовото тълкуване на понятието хуманност във философската си система.* Фичино разглежда човека като част от природата. Но ако схоластите приемат йерархията като неотнимаема характеристика, то Фичино прибавя нов елемент – *човешката природа може да се схваща сама по себе си.* Затова най-важното е човек да се разбира преди всичко чрез моралните си качества, проявяващи се чрез взаимодействието и общуването с други хора. Например платоническата любов, за която подробно пише Фичино в своето знаменито съчинение, посветено на Платоновия „Пир“, е характеристика за тези качества.

Фичино разглежда Човека като реализация на идея, но тази идея е обща както за всеки човек, така и за човешката природа. изобщо. Според мислителя под влиянието на човеколюбието на всички хора е присъщ стремеж към единство. Това единство е основата за сливането на всички хора в единно същество, а последното трябва да прояви в целия си блясък същността на сътвореното от Бога и заложеното в човешкия род. *Колкото повече отделният човек е привързан и обича себепо-*

добните си, толкова повече се изразява същността на човешкия род. Колкото повече са постъпките, чрез които се доказва любовта към другите хора, толкова повече човек разкрива на другите и на себе си, че е достоен за човешкото си име. Но ако човек е жесток, надменен, горделив и зъл, той е човек само по название. Човеколюбието е своеобразен образец, чрез който самият човек като че ли се доближава до сътворението на човека от Бога. Тук Фичино изразява една от най-великите идеи на Ренесанса: човек може да се уподоби на Бога чрез любовта към ближния си. Човек може да се съизмерва дори с творческия съзидателен акт, но само чрез добродетел, изразяваща преклонението му, помощта му, уважението му към достойнството на друг човек. Така човек като че ли е богонравен тъкмо защото е божие създание. Моралните добродетели на човека го доближават до Бога. Така човек, използвайки божии дарове, се доближава до самия творец.

Онтологическото обосноваване на човеколюбието и на човечността като добродетел във философията на Фичино е голямо постижение на културата от петнайсети век. Но това онтологическо доказателство не се основава само на взаимоотношенията между вид и род с обща за тях идея. Философията и етиката на Фичино е резултат и е в единство със създадената от него Космология, според която „всички части на света са творение на един майстор и част от една машина“, „всички части на света се свързват помежду си чрез взаимна привързаност и по никакъв начин не могат да бъдат враждебни помежду си“. Така човек се превръща в част от космоса, но той е такава част, която може да се съизмерва не само с другите елементи. Чрез човеколюбието, чрез любовта към самия себе си, той, човекът, разкрива Бога в себе си. Следователно в човешките постъпки и в човешките добродетели присъства Бог. Тези идеи на Фичино решително се отличават от идеите на схоластите, унижаващи човека, свеждащи го до „твар“, грешна и обречена.

Единството на човешкия род чрез всеобщата любов на хората един към друг е лишено от конвенционален елемент. Според Фичино „всеобщата религия“ не може да бъде приравнена към християнската теология. Призивът и заповедта „Обичай ближния си!“ на традиционната християнска религия не

може да се идентифицира с Фичиновия хуманизъм. Както тази заповед, така и християнското богословие са само частен случай на заложените в природата от Твореца *естествени закони на богопознанието и богочитанието*.

Другият извод на Фичино е, че човек чрез собствените усилия може да постигне добродетелите, благодарение на човеколюбиво вдъхновение – духовна дейност. Културата – ето първата и последната дума на хуманистите. Но културата е подготовката за постигане на човечност. Възпитанието човечност развива всички човешки способности, най-важната от които е моралът.

Марсилио Фичино създава философско-етическа система и онтологически обосновава ново разбиране за човешката общност. Това ново разбиране се оказва в историята на етиката крачка в обожествяването и богоприравняването на Човека.

НИКОЛО МАКИАВЕЛИ

Целта определя средствата

Италианският философ Николо Макиавели произлиза от фамилия на благородници. Роден е през 1469 г. близо до Флоренция в епоха, когато Италия е разделена на малки държавици, воюващи помежду си. Нахлуването на французи под ръководството на Карл VIII изгонва Медичите, които са управлявали града-държава. Флоренция преживява и фанатичните изстъпления на Савонарола и неговите последователи. Флоренция по времето на Макиавели е управлявана от олигархия, чиито представители вземат участие във Великия съвет на републиката. През 1498 г. Николо Макиавели е избран за секретар в управлението на града. Той отговаря за външните работи, военните въпроси и вътрешния ред. Служи на държавата 14 години, показва рядко усърдие и административни качества. Почти всички въпроси преминават през неговото бюро. Николо Макиавели се проявява особено, когато трябва да се правят квалифицирани анализи и да се дават политически прогнози.

През 1501 г. той става дясна ръка на Карло Содерини, който все повече съсредоточава властта в ръцете си. Така флорентинските магистрати получават вече твърде ограничени пълномощия. В 1512 г., след оттеглянето на французите, настъпва краят на Флорентинската република. Преврат, извършен от привърженици на династията на Медичите, сваля Макиавели от власт, той е затворен и малтретиран, а след това и въдворен в имението си. Бившият администратор и управник се посвещава на литературен и философски труд.

Започва да изучава Тит Ливий, а през 1513 г. редактира главното свое съчинение „Князът“. Многобройните съчинения, интелектуалният дух и културната среда привличат към Николо Макиавели флорентинската младеж. В тази обстановка той си спечелва славата на един от най-учените мъже не само на Флоренция, но и на Италия. Флорентинската управа в лицето на Медичите си спомня още веднъж за Макиавели. През 1526 г. старият бивш канцлер е повикан да укрепи Флоренция, заплашена от чуждия завоевател. Една година по-късно Макиавели умира.

Убеден в неизменяемостта на човешката природа, Макиавели иронизира ленивостта на онези, които си позволяват да имат и да изпитват надменна горделивост към мъдростта на древните. Делата и постиженията на античността според Макиавели трябва да ни учат. Ние сме задължени да успеем да намерим верния тон на диалога със старогръцката и древно-римската мъдрост, защото те са като слънцето на Небето, подреждащо световния порядък, постоянната смяна на деня и нощта. Николо Макиавели е вдъхновен от намерението си за едно сравнение между древните и съвременниците си. Той се опитва да намери връзката между изкуството и политиката, между морал и право, между религия и наука. Наставница на този опит може да бъде само историята – отбелязва Макиавели.

Според флорентинския мислител политиката трябва да бъде самостоятелна област на човешката дейност. Това означава, че целите и средствата на политическата дейност не бива да се оценяват от морална гледна точка, нито пък мотивите и резултатите от дейността на управляващия трябва да се сравняват и обясняват с теологията. Николо Макиавели е първият европейски мислител, който настоява за диференциране на религия, морал и политика, за разкриване на техните специфични обществени функции. Преди всичко истинската природа на морала е неподвижна и вечна и от нея произтича естественото неравенство между хората. Според Макиавели в далечни времена хората започнали да се обединяват, за да се защитават и тогава се е породила представата за полезни, достойни и вредни, престъпни дела. Така хората са стигнали до установяване на закони за избягване на злото и са постановили наказания за нарушителите. Според Макиавели това е началото на справедливостта. Макиавели заключава: всичко това е довело до обстоятелството при избирането на княза да се търси не най-смелият, а този, който е по-благоразумен и по-справедлив. Никога не бива да се забравя обаче, че хората са склонни към завист, че човек по природа е по-скоро зъл.

Източникът на морала се намира в общия интерес. Правото, законите, държавата изразяват този интерес и са неговата опора. Затова моралът се проявява в управленческата дейност, във всяка постъпка на деец, свързан с обществото. Според

Макиавели спецификата на моралните представи се състои в това, че те са безусловни и претендират за абсолютна ценност. Но флорентинският мислител намира тук вътрешно противоречие. Моралните норми не притежавали материалната сила на естествения закон и хората у които не всичко е общият интерес, започват да се конкурират помежду си. Така абстрактните морални истини влизат в конфликт помежду си, а често, ако се следва тяхната буква, могат да се постигнат напълно противоположни резултати. *Затова и моралните норми и моралните истини трябва да бъдат съобразени с ползата, която принасят.* Резултатите от човешката дейност се измерват чрез степента на достигната цел. *Целта е висшето мерило за успешността на постъпките ни, в това число и на моралните.* *Затова политическото управление изразява най-добре общия интерес и последното като цел определя всички средства.*

Макиавели размишлява: „Когато са положени на везните спасението и бъдещето на отечеството, никакви съображения за справедливост, за милосърдие или жестокост, за похвално или позорно не могат да натежат. Напротив – трябва да предпочетем такъв начин на действие, който спасява отечеството и запазва свободата. По подобен начин постъпват и разсъждават французите, когато защитават величието на своя крал и величието на кралството си. Нищо не ги дразни повече, ако чуят от някой си: „Да се извърши това или онова, кралят е позор“. Защото французите казват, че техният крал не може да изпитва срам. Каквото и решение той да вземе, побеждава ли кралят или търпи поражение, кралското достойнство не се уронва“. Така според Макиавели държавата на практика изразява нравствените идеи. Исторически и логически държавата и моралът според мислителя имат общ произход. Държавата зависи от тези общи принципи, които важат и за морала, *но държавата и политиката по-ясно изразяват борбата между общите и частните интереси, необходимостта от насилието.*

С практически критерий, изразяващ ползата от общия интерес, Макиавели подхожда и към въпроса за насилието. *Според него насилието неизбежно съпътства живота и дейността на княза или господаря.* Политикът, князът или господарят участват в житейска игра, чийто залог е животът. Частните интереси

ръководят небивалата конкуренция. *Обществото е арена на борбата на страстите.* Но тази борба се подчинява на определени закони, закони на природната изменчивост. Тъкмо тези закони не позволяват окончателната победа нито на доброто, нито на злото. Времето е символът на вечните и неизбежни промени, на неустойчивостта и на неочакваните обрати. *Макиавели определя времето като баща на истината.* Защото чрез времето и във времето доброто може да стане зло, а злото – добро. Природата не позволява да се пребивава в покой. Дори и да се достигне някакъв предел на съвършенство, тогава пък ще започне движение надолу. Така и в човешките мотиви на поведение постоянно се борят две страсти: *страстта за придобиване или собственическата страст и честолюбието или чувството за собствено достойнство.* Според Макиавели при тълпата най-често собственическият инстинкт преобладава над честта. Затова моралът намира своето най-добро приложение в политическото управление на обществото.

Като отчита горните констатации, Николо Макиавели дава и съответните съвети на княза или господаря. Господарят не бива да лишава от собственост своите съграждани и поданици, защото тълпата и необразованите хора разбират и се стремят само към материални интереси. Затова те по-скоро ще забравят смъртта на баща си, отколкото насилственото отнемане на наследството. Благодарността и чувството за чест не са типични. Когато правиш на хората добро, те те уверяват, че са много благодарни и дори са готови да пожертват живота си за теб. Но ако се появи опасност за собствеността им или за материалното им благополучие, те престават да те забелязват. Такива са хората по природа и затова тук е нужна реалистична оценка.

Князът или господарят трябва да се ръководи от един железен принцип. *Той трябва да се съхрани, да се запази, да оцелее.* Няма значение дали властта е законна, или незаконна, тиранична или републиканска (народовластна). *Принципът е един и същ – най-главното е да запази властта, господарят да остане на власт.* Затова подчинените не толкова трябва да уважават, отколкото да се страхуват от господаря. Князът трябва да умее да поощрява фаворити, да разделя противниците си, да дава неопределени обещания, винаги да владее инициатива-

та, да бъде предпазлив със съюзниците си, никога да не се доверява. *Нему е позволено да използва всички средства, за да постигне заветната цел на управлението и политиката: сигурността на властта.* Разбира се, той трябва да избягва да влага в постъпките си и при използване на средствата омраза или обич, презрение или жалост, жестокост или милосърдие. *Истинският властник имитира тези крайни страсти, но никога не ги изпитва. Само така той може да се запази от саморазрушение.*

Политиката и моралът най-добре изразяват ролята на Съдбата. Съдбата, както и случаят, действат навсякъде в човешкото всекидневие. Съдбата или Фортуната е и удача, и щастлив случай, и непредвидима случайност. Но в образа на съдбата Макиавели влага антропоморфни черти, следвайки традициите не само на Средновековието, но и на древноримската историография. В действията на съдбата или на фортуната няма вътрешна необходимост, нито може да се долови разумност. *Фортуната предлага всекидневни рискове за хората – големи и малки, силни и слаби.* Често Макиавели отъждествява Фортуната с изменчива, стихийна сила на природата. Тъкмо затова чрез стихийната сила на съдбата си човек е свободен, активен, решителен. Съдбата или фортуната е подобна на млада жена, която се усмихва на смелите, на гордите, на тези, които умеят да рискуват. Но може ли човек да се бори с неустановеността на съдбата? Макиавели препоръчва благоразумие и хладнокръвие. Но тъй като е непостоянна самата съдба, тя дава достатъчно аргументи, че тя може да послужи на смелия човек и в същото време да бъде използвана за постигане на целта. Така двойствеността и двусмислеността, характерна за епохата на Макиавели, присъства и тук, при оценка на съдбата като необходимост и случайност, като отчаяние и надежда, като цел и средство.

Главното морално качество, най-високо ценено от Макиавели, е честта. Честта е основата на енергията и творческата способност на човека, които Макиавели нарича *Вирту*. *Вирту е едновременно продукт на лични заслуги и природно свойство, и присъствие на фортуната, и обществена оценка.* Терминът вирту е донякъде свързан с представата на Макиавели за

идеално поведение, което означава по-скоро предпочитано поведение. В строгия смисъл на думата използваният от Макиавели термин вирту няма морален характер. Той отразява преди всичко характеристиката на действието, творяща история и политика.

Политическата отговорност по такъв начин се оказва трудно разрешима от гледна точка на абстрактните добродетели. Пристрастието на Макиавели е на страната на практиката. От тук следва нравствената неутралност или двойственост на тези качества, които използва Макиавели в своите оценки – чест, достойнство, величия, доблест. *Така Макиавели прави едно от най-значителните философско-етически открития в началото на новото европейско време: изискванията на нравствеността са безусловни, но те не се реализират окончателно и необратимо нито в настоящето, нито в бъдещето.* Който търси окончателна победа на нравствеността сега и завинаги, превръща нравствеността в измама. Такъв е горчивият извод на знаменития флорентинец, написал първите редове на новото мислене.

ЕРАЗЪМ РОТЕРДАМСКИ

Толерантност и хуманизъм

Дезидерий – Еразъм от Ротердам, чието истинско име е Герхард – Герхардс, е роден през 1469 г., а умира през 1536 г. Той е извънбрачен син на свещеник. Житетският път на Еразъм е изпъстрен с упорит труд, с безкрайни пътешествия и велики победи на духа. Победа, която може би е изразена най-добре от Стефан Цвайг: „Немската Реформация и Просвещението, свободното изследване на Библията и, от друга страна, сатириите на Рабле и Суифт, идеята на европеизъм и модерен хуманизъм – това са все мисли на Еразъм. Еразъм е светлината на своето столетие, той осветлява пътя, други съумяват да вървят по него, докато самият той, както е винаги с извора на светлината, остава в сянка. Но този, който сочи пътищата към новото, заслужава не по-малко почит от другия, който пръв стъпва в тях, и тези, които действат невидимо, също тъй са извършители на своето дело“.

Почти всички изследователи на живота и творчеството на Еразъм Ротердамски твърдят, че младините му са „мрачни“. Той живее трудно и твърде дълго се прехранва ту като монах, ту от покровителството на някой богат човек. С упорит труд, той придобива блестяща филологическа, философска и богословска култура. Пак Стефан Цвайг намира, че през младостта му се формира най-съществената черта от неговия характер. *Еразъм не иска да се обвързва с нищо и с никого.* Той не желае да поеме за по-продължително време никаква служба. Неговата природа чувства дълбока, непобедима нужда от независимост, *свободният му дух не може да бъде подвластен на никого.* И друга съществена черта се появява през този период на живота му, станала неотнимаема характеристика на житетската му философия и даже на хуманния му светоглед. Еразъм Ротердамски е „фанатик“, но избягва конфликтите, ярките, стигащи до екзалтация противопоставяния. Еразъм е „умен тактик“, който избягва всяка безполезна съпротива срещу силите и силните на този свят, той предпочита хитростта, за да постигне независимостта си. Тази житетска тактика му помага да постигне главното: да изрази убежденията си, да предложи на публиката

постиженията на своята мисъл, да популяризира главните сюжети на духовните дирения на своя век и да покаже образец на публично и социално поведение, чието съдържание е толерантността, духовната дистанция и миролюбивият спор. Всъщност *Еразъм Ротердамски и на практика, и на теория изразява нещо нечувано и невиджано за тогавашна Европа: философията и морала на компромиса. Съдържанието на тази философия и на този морал е мирът.* Мир, който трябва да задраска от културната памет и социалното развитие кръвопролитията, ненавистта, нечовешките стремежи на властимащите. Еразъм Ротердамски, подобно на Сократ, се стреми към облагородяване на нравите. Главно средство на това облагородяване си остават разумните доводи, след това вярата в Бога и най-накрая – личният пример. Огромната доверчивост на Еразъм към силата на знанието без преувеличение съперничи на Сократовия рационализъм и на просветителските усилия на неговите велики ученици Платон и Аристотел.

В края на петнайсети век Еразъм е вече в Лондон и взема участие в работата на знаменития кръжок на известния Колет. Той често посещава Лондон, а гостува и на Париж, Лувен, Кембридж, Брюксел, Брюге, Майнц, Фрайбург, нееднократно е бил и в Базел, където и умира. Изглежда пътуванията са били допълнителен стимул за изключителната му творческа плодовитост. Почти непрекъснато той е писал, четял или редактирал съчиненията си. Филолозите считат Еразъм за най-големият латинист на Възраждането, защото той е писал само на латински език и има неоценими заслуги за сближаването на латинския език с европейските езици на новото време. Неговите съвременници са го приемали като общоевропейският лидер на хуманизма. Испанският крал Карл V, френският крал Франциск I, английският крал Хенрих VIII, римски първосвещеници са търсели вниманието, съветите и сътрудничеството на Еразъм.

Еразъм Ротердамски нарича своето учение „Философия на Христос“. Това е един всеобхватен термин, изразяващ основните идеи и главното в хуманистичния светоглед на великия Ротердамец. „Философията на Христос“ *трябва да изрази моралното съдържание на християнството и в същото време да направи предпазлива, разумна, но категорична критика на*

неразумната и ритуалната част на християнското учение, представена от църквата. Вярно е, че според Еразъм християнската вяра превъзхожда възможностите на разума на обикновения християнин. Но едно от големите постижения на християнството е проповедта и заповедта за непрекъснатата борба срещу пороците. Християнството е практическа вяра, водеща до твърди житейски правила, изискващи своята реализация.

Според Еразъм цялото учение на Христос почива само върху кротостта, търпението и презрението на земната суета. „Христос желаше неговите заместници, първосвещениците да притежават именно този негов дух и затова изискваше те да снемат от себе си не само обувките и кесията си, но и дрехите и да встъпят напълно голи и бедни в апостолската си дейност.“ Те не трябва да носят със себе си нищо друго освен меч, но не онзи, гибелния, който носи грабежи и убийства, а мечът на духа, проникващ до дълбините на душата и с един удар убиващ всички страсти, за да възцари само благочестието в сърцата. Еразъм намира, че милостта и милосърдието, ненасилието и толерантността са главното в съдържанието на неговата „Философия на Христос“. Впрочем той не претендира за оригиналност, а счита, че с идеите си само предлага възраждането на идеалите на ранното християнство. Тези идеали обаче са забравени и захвърлени от съвременната католическа църква. Голямото предимство на принципите на ранното християнство и на раннохристиянската вяра се състои в това, че те са достъпни и разбираеми за всеки човек. Новото, което изтъква Еразъм Ротердамски за разлика от традиционните схоластични богослови е, че той не приема ортодоксалната теза за първородния грях и първоначалната „порочност“ на човешката природа. Обикновеният християнин, ако изпълнява всичко, което проповядва Исус Христос, ако върви по стъпките на Богочовека, ако се подчинява на заповедите, фиксирани в священото писание, може да постигне нравствена чистота. Така Еразъм говори за относителната самостоятелност на човека, за възраждане не само на древното знание, но и за възстановяването на първите принципи на християнството, които не се различават от универсални морални норми. Би трябвало да следва изводът, че християнството не се различава от общочовешкия опит,

от постоянните правила, съпътстващи човека от раждането до смъртта.

Затова Еразъм намира, че много по-важно е да живееш в духа на Христовото учение, отколкото да спазваш точно обредите и постите, отколкото да четеш молитви и да отслужваш литургии. *Същината на християнската религия е мирът и единодушието.* Но през 15 и 16 век в християнството и по-специално в католическото християнство очевидно господстват формулите, вярата се изразява в ритуали, а църковното начало е на път окончателно да премахне милосърдието и обичта към човека. *Еразъм се стреми да свърже християнството с всички прояви на висока човечност, независимо от това, кога е била проявена тя.* Според Еразъм там, където има прояви на нравствено съвършенство, на доброта, на човеколюбие, на търпимост, там е съществувало християнството. На Еразъм принадлежи крилатата фраза: *„Където и да срещнеш истината, считай я за християнска“.* Така главното във вярата е човеколюбието, а не фанатизмът. Търпимостта позволява на Еразъм да „види“ Европа обединена от хуманистичния идеал в единна цивилизация чрез универсална религия и всеобщ език на култура, премахващ войните, насието, завладяването. *„Целият свят е едно общо отечество – пише Еразъм. – Защо ни разделят глупави наименования, когато името Христово ни обединява?“* – пита Еразъм и намира, че суетните домогвания са гибелни за човека, за неговата култура, за морала му. *Впрочем моралът е космополитичен, защото поставя условия, валидни за всички хора, моралните норми са космополитични, те важат за всички хора и трябва да се спазват от всички ни.* Но не само нравствеността е спояващо звено, важащо за европейските народи. В последна сметка и моралът се изразява не само чрез постъпки, но и с мисли. А мислите „битуват“ в различни езици. Езиците не бива да бъдат пречка, а средство за разбирателство между хората. Моралът, езикът и културата са основополагащите камъни на една бъдеща Европа, на една нова духовна форма, която може да обедини цяла Европа. Хуманист е всеки, който се стреми към образование и култура, защото свободата е невъзможна въвн от просветата и разбирателството. Общуването между народите може да стане и чрез един общоприет език, какъвто е латинският език на хуманистите.

Но предварително условие за разбирателство между народите, за победата на всеобщите принципи на морала е пълното изключване на войната от мислите и поведението преди всичко на князете. *Еразъм нарича войната „корабокрушение на всяко добро в света“*. Мнозина са философите и изследователите, които определят великия Ротердамец като първия теоретик на пацифизма. През първите петнайсет години на 16 век Еразъм Ротердамски отправя покани към мнозина западноевропейски „християнски князе“, които задължително трябва да се погрижат в името на Христа да се постигне мир. Уви, неговите призови остават без отговор.

„Дотам е дошло – пише той в известната „Жалба на мира“, – че се смята за смахнато, глупаво и нехристиянско, ако човек рече нещо против войната.“ Еразъм продължава със своите нападки против войнствеността на властимащите в епоха, когато насилието е закон на международните отношения, когато правото означава сила. Той се съгласява с Цицерон, който пише, че „един несправедлив мир е все пак по-добър и от най-справедливата война“. Но възможно ли е изобщо войната да бъде справедлива? Може ли нещо да бъде справедливо, ако не е разумно? „Когато животните се нападат помежду си – пише Еразъм – това аз разбирам и ги извинявам заради тяхното невежество“. Но войната сама по себе си е несправедливост дори само защото тя стоварва своята тежоба върху невинните, върху бедния народ, докато тези, които я разпалват и водят, са винаги далече от огъня на пожара. Народите на Европа няма какво да спечелят нито от победите, нито от пораженията. Ротердамецът подчертава: „Най-много войната засяга ония, които нямат никакъв интерес от нея и дори когато войната се води с най-голямо щастие, щастието на едните е във вреда за гибел на другите“. *Войната просто отрича справедливостта. Но войната не може да има и разумни основания.* Защото войната нито в богословската, нито във философската област може да се основава на абсолютна и универсална истина. В отношенията между народите и хората важи универсалното правило: истината е винаги разноточна. Това означава, че последната е винаги с много нюанси и трябва предпазливо да се изследват те, да се дирят съприкосновенията на тези оценки, а следователно да се

намеси и правото. Еразъм затова продължава: „Никога един княз не трябва да бъде толкова предпазлив, колкото когато решава дали да почне война. Никога не трябва да се бие в гърдите, че той е прав, защото има ли някой, който да се смята, че е прав?“. *И накрая – войната е насилие, а насилието не е право. Никога с насилие не се постига окончателно решение. Както счита Еразъм, „Винаги от една война възниква друга, от всяка една – две“.*

Така войната е несправедливост, победа на неразумността и познава само едно средство – насилието. Нито една от характеристиките на войната има нещо общо с морала, войната е окончателното, категорично, непримиримо отрицание на нравствеността. Изводът на Еразъм е, че моралният човек, християнинът, човекът на духа, при разрешаването на конфликтите никога не бива да прибегва към аргументите на войната и оръжието. Това правило с особена сила важи за учените, за хуманистите. Според Еразъм просветените хора от всички народи никога не бива да прекъсват приятелските си връзки, с нито една мисъл, печатно слово или постъпка те не бива да поощряват противопоставянето между народите. Никога чрез разпалено пристрастие не трябва да се приобщават към една от страните. Тяхното място безотказно и безкористно е на страната на човечността и на правдата, срещу „злостното, нехристиянското и зверското безсмислие на войната. Най-големият упрек, който Еразъм отправя срещу църквата, претендираща, че е висша морална инстанция, е, че тя е пожертвала великата идея за „християнски мир в света“. А католическата църква е направила това напълно с прозаична цел – да засили и утвърди собствената си земна власт и богатства.

„Богословите и учителите на християнски живот не се срамуват да станат главни виновници, подпалвачи и участници в това, което нашият Господ-Христос толкова силно и решително ненавиждаше“ – отбелязва Еразъм и продължава: „Как може да се съгласува владишкият жезъл с меча, епископската митра с шлема, Евангелието с щита? Как е възможно да се проповядва и за Христос, и за войната и с една и съща тръба да се тръби и Богу, и дяволу?“. Воюващият духовник е в пълно противоречие с божие слово, защото той е отрицание на най-

главната поръка, която неговият Господ и учител му е дал, когато му е казал: „Мир вам“.

За да възпита човеколюбие сред хората, хуманистът Еразъм Ротердамски познава само едно средство – просветата. Той смята, че хуманното у човека може да бъде постигнато чрез просвета и главно чрез книгата. Необразованият следва страстите си, докато образованият е цивилизован човек или личност, която е обработила чувствата си и преди всичко отрицателните емоции към другия човек. Просветата ни дава свобода, а без свобода е невъзможно да знаем как да обичаме ближните си, как да разбираме различните от нашите възгледи и идеи. Просветата и образованието ни правят търпими не само към другия човек, но и към постъпки и мисли, които се различават от навиците ни. Защото в последна сметка образоваността ни учи да се изменяме и да бъдем толерантни към онези, които предлагат нововъведения, служещи на благо, на доброто, на свободата. Цивилизоваността е вид оптимизъм, който е призван да се пребори с първичния свят на инстинктите и неговата неукротима мощ. Хуманизмът винаги е поставял на мястото на фанатизма и на човешката омраза идеята за непрестанен възход на човечеството. Така хуманизмът е свързан с нравствен идеал, високо ценящ способностите на човешкото същество. Защото и необразованите могат да бъдат образовани, бедните могат да станат богати, а неравните – да се доближат до равноправието.

Една от причините, ако не дори и главната причина, разделяща хората, пречища на развитието, източник на фанатизма и насилието, е глупостта. В най-известното си произведение „Възхвала на Глупостта“ Еразъм Ротердамски доказва, че глупостта не подминава никого от хората, все едно какво положение заемат те. Подвластни на Глупостта се оказват кралете с техните придворни, папите с кардиналите си. Но Глупостта в известна доза е необходима за всеки истински живот. Дори човекът на правдата и на разума, който не робува на страстите си, едва ли може да бъде нормален човек. Но тогава глупостта не е ли същност на човека, или най-малкото част от тази същност? Подсказвайки този въпрос, Еразъм се домогва до една антропология, необичайна за неговото време. Ето неговият категоричен

извод: *само този, който плаща данък на глупостта, може да се нарече с право човек.* Надменността на глупостта достига до там, че тя „вижда“ своето присъствие даже в дейността на апостолите и на самия Исус Христос. Така излиза, че на „християнството е присъща някакъв вид глупост и е несъвместима с мъдростта“, „неслучайно глупците са толкова угодни на Бога“. *Но тези мисли съвсем не означават, че Еразъм се съмнява в правотата на християнската религия.* Напротив – Ротердамецът е привърженик на философията на Христос, той е убеден в нейното идейно превъзходство, а критиката срещу глупостта е още един аргумент за разкриване на първоначалата на християнската вяра. Еразъм се отвращава от схоластичната ученост, от горделивото догматично самоослепяване, от непримиримостта, която с лесна ръка обявява несъгласните за еретици. Доведеният до абсурд формализъм свежда мъдростта до празна словесност, съчинителства различни архиглупашки тънкости, а последните изразяват игра на понятия, отношения, форми, същности, от които никой нищо не разбира, в това число и самите автори. Схоластичните тънкости образуват понякога такава здрава паяжина, че „по-леко е да се измъкнеш от лабиринт, отколкото от мрежите на реалисти, номиналисти, томисти, албертисти, окамиисти, скотисти и други подобни“.

Подчертаването на морала като основен мотив във взаимоотношенията между хората прави творчеството и философията на Еразъм житейски реалистична и философски възвишена. *Силата на глупостта показва, че животът е ирационален.* Човешкото щастие зависи не толкова от самите обстоятелства, колкото от човешкото мнение за тях. Затова в човешкия живот има толкова неясноти и той е така сложен, че трудно може да се достигне до знанието – окончателно и изчерпващо. Но скептицизмът у Еразъм не представлява обмислена система. Ротердамецът по-скоро руши самоувереността на умозрително-схоластичния догматизъм.

Вероятно най-важната страница във философската, моралната, богословската и житейската дейност на Еразъм си остава идейната среща, прераснала в сблъсък с Мартин Лутер. Мартин Лутер също критикува схоластиката и католическата църква, но влага ярост, бунт, организация и непримиримост – ка-

чества, които плашат Еразъм, отричат просветителското му дело. И когато борбата на Лутер срещу папизма чрез началната си нетърпимост придобива характеристики на нов фанатизъм, Еразъм Ротердамски решително оттегля поддръжката си.

Стефан Цвайг заключава: „В началото Лутер и Еразъм желаят едно и също, но техният темперамент го желае по толкова противоположен начин, че то се превръщат по същество в нещо антагонистично. Враждебните прояви произхождат от Лутер. От всички гениални хора, които земята е раждала, Лутер е може би най-фанатичният, най-невъзприемчивият, най-неотстъпчивият и най-непримиримият... Еразъм не е роден за борба и той знае това. Където постъпва противно на закона на своята природа и влиза в борба, той остава победен. Човекът на духа не трябва да взема страна, неговото царство е справедливостта, която стои над всеки раздор“. Но справедливостта, моралът, толерантността и мирът в Европа на Новото време са невъзможни без творчеството и неустрашимостта на Еразъм Ротердамски.

Ново време

МИШЕЛ МОНТЕН

Здравият разум

Мишел Монтен е роден през 1533 г. в родовото имение и замък Монтен. Неговият баща, гасконец от стар род, отскоро благородник, се е занимавал с търговия. Майка му, Антоанета де Лопес, произхожда по линията на баща си от Испания.

Малкият Монтен проявява от най-ранна възраст изключителни заложби. На тригодишна възраст той вече е усвоил латинския език. На шестгодишна възраст постъпва в реномирано училище на град Бордо. На осемгодишна възраст свободно чете текстове на Овидий, Вергилий и Теренций. Съчинява дори драми, в които играе главните роли. В 1546 г. учителите го поощряват да изучава философия и физика по Аристотел. Продължава образованието си в Париж, където изучава литература, медицина и гръцки език. Още от тогава става привърженик на скептицизма и рационализма. През 1565 г. се оженва. Има шест деца, от които живо остава само едно. Заема се с превода на Теологията натуралис на Себон. По-нататъшният му живот го въвежда в политическите борби между хугеноти и католици. Голямата му култура, изключителната му честност, деловите му качества го правят последователно съветник на френските крале Анри III и Анри IV.

През 1572 г. започва да пише своя главен труд, известен като „Опити“. Първото издание на „Опити“ е през 1580 г. След смъртта на Анри III сътрудничеството му с кралския двор става още по-тясно. Но болестта го отстранява от политиката. Монтен умира през 1592 г.

Монтен е четял с много голямо удоволствие „Животът на Пирон“ от Диоген Лаерций, „Пиронистки хипотези“ на Секст Емпирик и „Академиците“ на Цицерон. Силно привлечен от аргументацията на скептицизма, младият аристократ добавя собствени аргументи. *Предпочитанията на Мишел Монтен се колебаят между отделните видове скептицизъм. Скептициз-*

мът на самия Мишел Монтен има друга цел: той трябва да докаже силата на здравия разум. Защото последният не приема нищо на доверие, за него няма самоочевидности, нито окончателно доказани и веднъж завинаги приети истини. Скептицизмът на Монтен учи човекът по-дълбоко и по по-различен начин да приема или да не приема света. Наистина пиронистският скептицизъм съвсем точно прецизира въпроса за разликата между явяващото се и скритото, между показващото се и същността. В един случай явяващото се крие нещо, в друг случай явяващото се нищо не крие. Има и друг вид скептицизъм, при който изобщо не може да се изучи или приеме наличието на скрита същност. Трети философи твърдят, че дори и да изучим явлението и същността, знанието за тях е толкова несигурно, че е безполезно. Тогава за какъв скептицизъм става дума? *Разбира се, не можем да се съмняваме в католическата вяра на Монтен.* Трябва да се приеме една същност, едно истинно битие, една основа на нещата. *Има една същност и тази същност може да разкрие само Бог.* Но „Бог“ не е философско понятие: размисълът на обикновения човек със здрав разум очовечава Бога. Не всяка дума и слово, изказани от църквата, са дума и слово на Бога. Да се търси чисто философското понятие за Бога е неползотворно. Ако нещата имат собствена същност, своя истина, то тогава те могат да се достигнат и чрез Бога, насочващ здравия разум. Човек все пак е ограничен, ние не можем да „преминем“ от явлението към същността. *На човешко равнище явленията говорят нещо, но човек е мярата за тях.* Затова общата онтология на събитията е явление само на известно нещо. Истината е биваща, тя не може да бъде все пак независима от погледа.

Така скептическата рефлексия на Монтен превръща в поток заобикалящия ни свят. Скепсисът е особена нагласа, която в епохата на социалния хаос, царящ по времето на Монтен, позволява да се изрази собствено мнение. Но скепсисът е и метод за Мишел Монтен, позиция, разрешаваща на мислещия човек да остане суверенен субект. За Мишел Монтен скептицизмът е не само плод на здравия разум, но и *стимул за любопитството.* Самонаблюдението позволява на субекта да открие себе си като микрокосмос.

Така Мишел Монтен стига до главното: „Да живея – ето моят занаят и моето изкуство. Този, който иска да ми забрани да говоря и да изразявам собственото си мнение, опит и навик, нека да заповяда на архитекта да изказва за зданията не своите мисли, а чужди... Аз изобразявам мои размишления – нещо достатъчно неуловимо и трудно подаващо се на материално показване. Тук аз описвам не своите движения, а самия себе си, своята същност“. *По този път Мишел Монтен за пръв път в новата европейска духовна история превръща собственото „Аз“ в обект на изследване.* Да се занимаваш със самия себе си във времена, когато се водят жестоки сражения между различни крила на християнската религия, когато се утвърждава абсолютизмът във Франция, когато се очертават хоризонтите на новото европейско време, е като че ли действие странно и трудно оправдаемо. Но тази странност се проявява и явява само за тези, които се изучават повърхностно. Мишел Монтен се разглежда като войник, следователно като *един човек на действие.* Той често обича да споменава за походите на войната и за лагери на войската. Възхищава се от пълководци и съди за онези средства, използвани от Цезар, превърнали го във велик победител. *Но и Сократ според френския мислител е войник.* Подобно на Пирон, съпровождал Александър Велики в Азия, и Мишел Монтен живее в суетата на центровете, вземащи политическо решение. Монтен не крие, че му харесва да съветва краля си. И все пак между Пирон и Монтен съществува разлика. Александър е завоевател, френските крале като християни воюват срещу други християни. Християнският свят на католическа Франция се саморазрушава, за да се спаси, тя трябва да се изгради на нови основи.

Хаосът, който съществува в обществото, според Монтен, може да бъде излекуван само ако хората съсредоточат вниманието върху самите себе си и собствените добродетели. Не е вярно, че моралният деец е напълно безсилен пред обстоятелствата. Въпросителните на ценностите и в моралното поведение са предизвикателството, което издига човека, често пъти го принуждава да мисли. Съмнението на дееца в моралната ценност е действително въпрос на скептицизъм. Но този скептицизъм е още едно доказателство в *сигурността и правил-*

ността на обичаите и нравите. Защото силата на последните има многовековно доказателство. Обичаят „носи“ оценките за онова, което трябва да се извърши. *Без обичая и навика моралният разум е безсилен.* Според Монтен не можем да си представим по друг начин добродетелта освен чрез обичая, превърнал се в личен навик на поведението. *Дори философията е опит, но опит на разума. Така здравият разум и всекидневният живот са като че ли истинско продължение на интелектуалния скептицизъм на Монтен.* Като че ли онтологическият и епистологическият скептицизъм на френския мислител не само не засяга морала, но разкрива още по-добре устойчивостта на добродетелта.

В разсъждението „Да философстващ означава да се подготвяш за смъртта“ Монтен показва друга страна на етическите си размишления. Според него моралът не се проявява чрез серия от безкрайни изисквания. *Моралът е преди всичко преданост, безкористие, обич без граници. Светостта не е нравственият идеал на Монтен. Той е привлечен от примера на античните мъдреци: да си щастлив, това значи да водиш мъдър живот. Никога не бива да се забравя, че настоящият момент, денят, в който живеем, е частица от един вечен живот. Ние принадлежим на този живот, но срещаме голямото препятствие: смъртта. Може ли да бъдеш щастлив, ако знаеш, че ще умреш?* Отговорът на Монтен звучи малко неочаквано, но безспорно е израз на самобитността на мислителя.

Френските селяни никога не се замислят за смъртта. Те изпълняват всекидневните си задължения и всеотдайно се трудят, без да мислят за смъртта. Посрещат я като нещо естествено. Истинската философия не трябва да дестабилизира сигурността на живота ни чрез излишни размишления. Френският селянин посочва пътя на мъдростта благодарение на здравия разум. Така и философията дава сила на душата и разума. Ако мъдростта е система от знания за обстоятелствата, то тя би трябвало да бъде необходимото вътрешно равновесие за човека, без външна помощ. За стоиците душевната сила се изразяваше чрез способността човек да остане спокоен и непоколебим пред най-лошото възможно житейско събитие: *мъчението.* За Монтен критерий за сила и здрав разум за житейска

устойчивост и сигурност е спокойното възприемане на неизбежното – *смъртта*. Сократ е човекът, който премина с успех този финален изпит за мъжество. И другите мъдреци са пример за такова поведение – Катон и Епикур. За Монтен мъдрецът не е само дълбокомислено размишление и известност чрез знание, но още и *спокойно поведение*.

Мигът, в който живеем, е всичко, чрез което се доближаваме, изпитваме и се надяваме в живота. *В този миг независимо от смъртта и въпреки смъртта можем да изпитваме наслада от пълнотата на живота*. Вярно, трябва да се подготвяме и упражняваме за смърт, според Монтен, но безгрижието на френския селянин е житейско огледало, в което трябва да видим и самите себе си. Наистина хората са различни, но въпреки различията си те трябва така да направляват различните си пътища и взаимоотношенията си, че да бъдат добри спътници по житейския път. За да може да стане този съвет на Монтен реалност на човешкото всекидневие, френският мислител предлага старите морални и житейски правила. А те са толкова добре известни: *да изпълняваме обещанията си, да бъдем честни във взаимоотношенията си, да сме добронамерени и да помагаме в нужда на ближния, да оказваме внимание на слабите, унизените*. Здравият разум се проявява преди всичко чрез езика, в общуването. Да се научим да слушаме другите и да бъдем милостиви – ето доказателството, че *разумът не е мъртъв*. Само тогава фундаменталните ценности, произтичащи от самия живот, се превръщат в жизнена сила на разума.

За Монтен главното в „Опити“ си остава изучаването на собственото Аз, на собствената личност. Представата му, че мислещият субект като че ли има две части – *личната или вътрешната и обществената или външната* – се превръща в класическа характеристика на морално дирене. Този разрыв между различните равнища на личностното развитие и своето усещане е колкото драматичен, толкова и плодотворен. Съсредоточен върху вътрешния живот на личността, Монтен достига до нравствени висоти, задължаващи всеки човек.

ТОМАС ХОБС

Човекът не е социално животно

Великият английски философ-материалист Т. Хобс се ражда през 1588 г. в семейството на селски свещеник. След завършването на енорийско училище постъпва в Оксфордския университет. По това време в стените на този университет господства схоластическо-теологическата система на образование, която най-малко поощрява самостоятелното мислене. Ползата от следването в Оксфорд за младия философ се изразява в усъвършенстването на древногръцкия и латинския език, което му открива възможността да усвои научното и философското наследство на античния свят. След завършването на Оксфордския университет Хобс постъпва на работа като възпитател в семейството на лорд Кавенди, обстоятелство, позволяващо му да се свърже с аристократическите кръгове на Англия. (Хобс е преподавател по математика на бъдещия крал Чарлз II Стюарт.) Важно значение за развитието на философа имат четирите пътувания из Европа, по време на които се среща с Декарт и Галилей.

Т. Хобс е съвременник на Английската революция от 1649 г. Тази епоха стимулира интереса на Хобс към социалните, политическите и моралните проблеми и в 1651 г. се появява неговото най-важно произведение „Левиатан“. Т. Хобс умира в 1679 г.

Проблемът за човека в известен смисъл може да се разглежда като централна проблема във философското учение на Хобс. Като морално същество човек е основата на неговата социологическа доктрина. Но според Хобс човек се явява и като физическо природно същество, като „тяло“ сред другите естествени тела.

Етиката е изградена на принципите на управлението на обществото, както последното трябва да се ръководи от един суверен, така отделният човек се ръководи от друг не по-малко суверенен – това е неговото желание. Доброто е това, което желаем, злото е избягване на това, което не желаем; всичко, което е добро, се намира в отношение с някои и нещо или няма абсолютно добро. Едно нещо е добро, то е желано, а когато е притежавано, то е приятно – ето единствената разлика между добро и приятно. Ползата се разкрива тогава, когато вместо

да се разгледа вещта сама по себе си, се постави в редицата на благата и се разбере връзката на тази вещ със същата на благата. Нещата не са изолирани в природата, те формират родове, чиито елементи се обуславят взаимно. Едно добро в такъв смисъл никога не е добро само по себе си и за себе си, то „води“ след себе си блага, които го увеличават или злини, които го анулират. Тъкмо затова разглеждането на полезното трябва да доминира пред доброто и приятното, *ползата прониква и присъства във всичко.*

По такъв начин не съществува щастието като крайна, последна цел, защото, ако тя се постигне, няма да липсва нищо, няма да желяем нищо, следователно никакво добро не би съществувало за нас, не бихме усещали и чувствали, не бихме живели. *От тук следва изводът, че най-голямото от благата е „да напредваме“, като срещаме известни препятствия към винаги следващите една след друга цели и че удоволствието от желаната вещ е в момента, в който ѝ се наслаждаваме.* Защото животът е едно непрекъснато движение, което, ако не може да се развива по права линия, се променя в едно кръгово движение. Някои автори смятат, че това е един обезкуражаващ извод: *целта е винаги желяема, но тя не винаги е достижима.* Хобс подобно на епикурейците счита, че *удоволствието е в движението. Да действаш е добро, да се движаш е добро, да се стремиш към една цел, да се развиваш също е добро.* Защото целият живот е движение, действие и разкриване на сили. Всички страдания и удоволствия, всички желания с една дума, всички „афекти“ на душата имат своя извор в съзнанието за една вътрешна сила, чието разширяване без затруднения или ограничаване е достатъчно да произведе безкрайното разнообразие на чувствата.

Т. Хобс разглежда човека главно в отношенията му с другите хора, като *гражданин*, като *член* на определена общност. Човекът според Хобс е усещачо същество, сетивната способност е индивидуална, тя има за цел самият индивид. Накъдето да се насочи винаги има предвид себе си, т. е. индивида. А в обществото (като проста съвкупност от отделни индивиди), *като сбор от „аз“ и другите*, човек не престава да желяе своя интерес. С други думи човек е по природа егоист, той може да се интере-

сува само от себе си. Ако човек „по природа“ обичаше подобните си, той щеше да обича човека и да се абстрахира от предимството или честта, която би могъл да получи, той би обичал тогава всички хора еднакво, което не е истина нито е възможно. *Ние не търсим общество, а облагите, които можем да получим, това, което ни привлича у един човек, е на първо място нашата полза, а на второ място неговата личност. Човек не е роден като обществено същество, неговата природа го тласка към превъзходство, а не към равенство.* Щом като интересът налага на човека да се сближи с друг човек, то тогава е очевидно, че естественото състояние или примитивното състояние се изразява чрез войната. Всъщност всички човешки механизми водят към една цел – удоволствието, има много хора, които ще желаят едновременно един и същ обект на удоволствието, ако обаче не могат да притежават едновременно този обект, нито да го разделят, тогава започва войната между хората. Думата право определя свободата или властта, която всеки притежава, за да използва своите способности според справедливия разум, да следва своята естествена цел. *Тази естествена цел е запазването на своя живот и на личността си.* Но правото за цел дава право за необходимите средства за тази цел. Крайната формула на естественото право: всеки има право да използва всички средства и да изпълнява всички необходими действия за самосъхранението си. Човек не притежава нищо, върху което няма право, така според естественото право всичко принадлежи на всички, от което следва, че единствената мяра за това право е ползата, единствената санкция – силата, последицата – войната. *Война на всички против всички, ето първият факт и първото право на природата. В природно състояние силата и хитростта са добродетели.*

Още от Аристотел е останала теоретическата традиция за човека като „обществено същество“. Хобс интерпретира по свой начин това положение. Вярно е, че детето се нуждае от чужда помощ, за да може да живее, на възрастния човек също е необходимо обществото, за да живее по-добре – в това се изразява естествената човешка подбуда от общуване. Но тази подбуда не е основана на вътрешната, действителната човешка природа, човек търси обществото, колектива, групата, другия човек за-

ради ползата, а не заради тях самите като общовалидни висши цели. Преследването на ползата изразява същността на човешката природа. Към тези съображения Хобс прибавя още един аргумент – *макар и хората да не могат да заобиколят ползата от общежитието, те с удоволствията нарушават правилата стига да имат достатъчно условия за това. Следователно, заключава Хобс, способността на човека към обществено съществуване не е природна наклонност, а въпрос на възпитание.* Идеята на Хобс за ролята на възпитанието намира по-късно горещи привърженици в лицето на френските материалисти, по-специално у Хелвеций. Само чрез възпитанието може да се придобият социални добродетели.

Основното правило на всеки индивид в естественото състояние се заключава в правото да върши всичко, каквото пожелае и за което има власт без никакво съобразяване с желанията на другите хора. *Това поражда „война на всички против всички“.* Равенството и самотността обясняват тази война на индивидите: страстите (чувствата), както и техните обекти са еднакви у всички и никой не може всичко да завладее, даже и най-силният, докато абсолютното право за владеење принадлежи на всеки. Случаите на конфликт не са изключение, а правило, следващо от общото желание да се придобие един обект, който е невъзможно да се раздели и борбата, винаги рискована за двете страни, ще бъде започната веднага дори и ако временно е избегната.

Всеки се старая да надмине другия, без никога да постигне едно трайно превъзходство и тогава състоянието на война се превръща в постоянно. Съзнанието за правото на силата завършва злото в естественото състояние. Стремещт към власт задълбочава несигурността. В борбата за превъзходство се разкрива постоянния риск за насилствена смърт по същия произволен начин, по който се стига до висше чувство за власт. Средствата, които служат на чувствата, са достигнали на първо време до постепенно желание за власт – по-високо от всичко, *но в един следващ момент става така, че надделява чувството за сигурност.* В последна сметка естествено състояние се явява абсурдно във всяко отношение: настава времето на взаимно изстребление, поради сливането на реципрочните стойности на

естествените права. Трябва да се действа *по един начин във от естествения индивидуализъм, да се изобрети мирът, сигурността*. Но възможно ли е *логическото* преминаване от природното състояние в социалното, да се премине към социален мир, където, за да поддържаме съзнателно този мир, трябва той да ни носи и полза?

Разумът може да направи най-главното. Той съдейства за напускане на това състояние (твърде продължително), като продължава да оставя в играта „природните закони“. Социалната сграда трябва да бъде един продукт на човешката природа, снабден с възможни комбинации за щастие. *Разумът е способен да ръководи страстите*. Тъй като всеки желае да осигури сигурността си, решението ще се състои в търсенето на мира с другия, стига да съществува и най-малката възможност за това.

Всъщност тук Хобс поставя въпроси, които имат огромно значение за философията на обществото и философията на историята. Става дума за разкриване същността на човека, за неговата природа, за отношението между индивид и общество, за моралните качества на човека. Хобс предлага дилемите за *началото* на историческо развитие и на морала, индивид *или* общество, индивидуален интерес *или* общ интерес, егоизъм *или* алтруизъм. *Хобс предпочита да реши тези дилеми в полза на индивида, индивидуалния интерес, егоизма*.

Предварително приемане неизменността на човешката природа води до своите резултати: човек се стреми към общежитието, заради облагите той нарушава общежитието, тогава обществото като организация на индивидуалните ползи е практически безполезна.

Но ако състоянието на война е изведено от човешката природа, то тогава не е ли вечно това състояние? Според Хобс първият и основен закон на природата е търсенето на мира, защото последният е най-голямото между благата. За да достигнем мира обаче, трябва да се откажем от правото, което природата ни дава върху всички неща и което е причина за войната. Това право трябва да го прехвърлим на друг при условия, че другият ни прехвърли своето право. Това реализирано взаимно прехвърляне и предаването на права, тази размяна на права, които са по природа абсолютни и което благодарение на този

чудесен феномен на обмяна ограничава правата – това е *договорът*, основа на обществото, или на гражданското състояние.

Самото действие на естествения закон ни води от състоянието на война до договора. Тук има още едно условие: съществуването на общество изисква съществуването на конвенции, на твърди конвенции. За да се превърне естественият закон в закон или в ефективни връзки между хората, силата на разума вече не е достатъчна. *Те трябва да се опират върху страха и върху определена физическа сила, трябва с други думи, заплахата от санкция да е придружена и предшества от закона.* Първото средство да се постави силата на страната на закона това е *мнозинството*. Колкото повече са искрените договорили се, толкова повече са рисковете за тези, които потъпкват договора. Всеки, който чувства зад силата на всеки силата на всички, се изпълва с уважение. Чрез мнозинството и в *съгласието* на договарящите се проявява единствената причина за мира.

Запазването на мира според Хобс е главното изискване на естествения закон. Мирът създава човешката общественост, основата на която в устроеното по законите общежитие може да се развива. В такъв смисъл гражданският закон не може да предписва нещо противоположно на естествения.

За да се реши както трябва политическият (общественият) въпрос, не бива да се забравя моралната страна: човек е щастлив, когато достига целите си, повече или по-малко трудни за хармонизиране, посочени от „страстите“ му. Животът е движение, което се самосъхранява, за да се достигне до едно динамично равновесие на изключващо безпокойствата и незадоволеността, индивидът трябва да преодолее тежки конфликти и да понася многобройни страдания.

Волята на всички според Хобс изисква персонифициране в някои хора. Това единство (и съюз) може да се осъществи по два начина, било като *се делегират* права на едно събрание (парламент, съвет) за ограничено време с ограничена власт, било като *се отчуждят* правата в полза на едно представително събрание или на един единствен човек, за неограничено време при неограничена власт. Предпочитанията на Хобс са за второто предположение.

За да се премине от простото съгласие към съюз, всички воли трябва да се подчинят изцяло на волята на Един. Това отчуждаване на всички в полза на Един не е нищо друго освен един нов договор, призван да осигури продължението на първия, и чиято формула е „Аз предавам (прехвърлям) моето право на този суверен, направи и ти същото“. При това този всемогъщ суверен може да не е един единствен индивид, това може да бъде аристокрация, демократично съсловие, монархия, но трябва да се опира на сила, а силата е последната дума на Хобсовата политика и етика.

Чрез този договор и това отчуждаване от всички на правата си, е създадена Държавата, това чудно творение, тази изкуствена хармония на нехармонични природни сили, това възхитително чудовище, чийто така различни части съществуват единни, привлечени единствено от интереса, чиято единствена връзка е властта. На това създание на гения си Хобс дава едно символично име – Левиатан, странното библейско божество. Много години по-късно великият немски философ Хегел също ще обожествява държавата, макар и воден от по-различни политически и етически съображения. Но между двамата философи могат да се разкрият немалко паралели. И Хобс, и Хегел разглеждат държавната организация като олицетворение на нравствеността, в чиято основа лежат общи интереси. И Хобс, и Хегел считат, че държавата олицетворява разумната сила на човека. И Хобс, и Хегел отбелязват, че държавата има нравствено-възпитателни функции. Но и различията са не по-малко ясни: за Хобс държавата (следователно нравствеността!) е все пак въпрос на случайност, тя не се свързва с природното (действително човешкото!) човешко развитие, у Хегел – държавата и нравствеността са закономерни етапи на развитието (макар и на обективния дух), за Хобс – индивидите, т. е. атомите на социалното движение са основата на всичко, държавата е прост сбор от тези атоми, у Хегел държавата и нравствеността са нещо повече от сбор, обществото е система от потребности, за Хобс обществото (гражданско състояние) и държавата е едно и също, у Хегел има гениални догадки за различие. Последното обстоятелство всъщност тласка Хобс към погрешното разтваряне на нравствеността в правото.

Естественият закон (за нравствеността) се състои в правилното обсъждане на полезните и вредните постъпки. Нарушаването на този закон е просто грешка на разума, която следва от невероятно умозаключение – никой не би действал против собствената си полза. Не е възможно закон, изложен в нравственото учение на светото писание да има друго съдържание, освен посоченото в естествения закон. Трите закона – естественият, повеляващ на всеки индивид чрез собствения му разум; религиозният – съдържащ се в божествените заповеди; и гражданският – даден от властите, преследват една и съща цел – ползата на човека. За Хобс не съществуват големи трудности за избягването на противоречията между тези закони – причината за тях е в неправилното мислене. Само гражданският закон може и трябва да бъде решаваща инстанция. Той може и трябва да установява истинското съдържание на религиозния закон и как той трябва да се приеме от всички. Оттук следва решителна мисъл на Т. Хобс: всяка религия, неполучила признанието на държавата, е суеверие. Английският философ е верен на системата си: допускането на религиозния закон като самостоятелно задължение, различаващо се от държавния авторитет, би противоречало на единството на трите закона; каквито и да са източниците на религията, вън от държавата и неутрално от нея, не би съществувал критерий, разграничаващ „истинската“ от „неистинската“ религия, и да се придаде на първата законна сила. Всъщност функцията на религията се състои само в това с видовете на вечното блаженство или зло да се подкрепи санкцията на държавата. Хобс вижда у човека егоистически изолирана особа, а в нравственото – средство към мирно и безопасно съществуване. В историята на новата философия Т. Хобс първи се опита да обясни цялата нравственост като видоизменение на човешкото себелюбие.

ДЖОН ЛОК

Законът*

В единайсета глава на „Втория трактат“ Джон Лок отбелязва, че целта, която хората преследват, влизайки в обществото е да се наслаждават на собствеността си в условията на граждански мир и сигурност. Но гражданският мир и сигурността налагат нуждата от арбитър, на който се поверява ролята да регламентира диференциацията, която възниква между собствениците. Тъкмо тук възниква основното различие от „естественото състояние на хората“, природното състояние на човека“, в което хората не познават собствеността и се ръководят от максимите „човек за човека е вълк“ и „война на всеки срещу всеки“. Това природно състояние заплашва самия живот на хората. Всеобщото състояние на война води до израждане на човешкия род, затова първият акт на хората се състои в събирането им и формирането на една общност. Но тази общност е невъзможна без институирането на законова власт, на която се възлагат съответни права и задължения, отнасящи се равнопоставено към всички асоциирани.

Съществуването на законова и законодателна власт като един арбитър, съдия е първото, което отличава естественото състояние и гражданското общество или, както се изразява Лок, политиката в собствения смисъл на думата. Политическият ред, строй и организация е следствие на положителното право, което се противопоставя на естественото право, където господства правото на по-силния. Откриването на този върховен принцип на правовата власт именно регламентира възможните човешки конфликти. Както отбелязва Лок, хората преминават от природното си състояние в политическо общество, когато създават един компетентен съдия, установяващ върху всички отклонения съответни санкции и наказващ със страдание (определен член на републиката, този съдия – това е законодателят или магистратът). Очевидно е, че според Лок конструирането на правно-политическите отношения и преди всичко на леги-

* Разделът е написан от д-р Н. Михайлов.

тимната власт трябва да се свърже чрез колективните желания с теория на демократичната държава.

Джон Лок използва по различен начин понятието легитимност, законност. Най-напред, според английския философ, легитимната власт има своето основание в неразличността си от мненията на хората в едно общество, едно цяло и общност, формиращо политическото и гражданското общество. Така разбрана, легитимната власт кореспондира с директното упражняване на законите като воля на мнозинството. Тогава и ролята на магистрата ще представлява функция на мнозинството от членовете на обществото. Но в трактата на Лок се срещат и други възможни форми на републиката или на управлението на мнозинството. Интересно е определението на Лок за *съвършената демокрация*. При последната мнозинството, даващо закони, важащи за човешката общност, избира и управляващи, които да прилагат тези закони. Следователно, според Лок, така наречената съвършена демокрация предполага вече и степен на компетентност у управляващите и законодателите, които не просто механично изразяват волята на мнозинството, а имат право и на свой собствен избор. Неслучайно Лок отбелязва, че първият позитивен закон, спонтанно следващ целите на общността, се намира в уреждането на правовата власт. Именно институционализирането веднага следва самия акт на раждането на човешката общност. Да се живее естествено в общество под демократично управление е приоритетния логически и хронологически акт между всички форми на човешкото взаимодействие. В същото време Джон Лок пише за съвършената демокрация като форма на *управление*, но тази форма на управление решава как трябва да се отнасят и преминават един в друг различните и възможните *избори* и договорни отношения между хората. Съвършената демокрация например, не изключва преобразуването си в една смесена монархия, смесена власт в политическото общество, при което съвпадат изборът на мнозинството и ограниченият суверинитет и право на монарха. Следователно общността не може да се самоограничава само чрез спонтанния респект на целите, за които тя е била създадена. Гражданското или политическото общество налагат вече и други, по-усъвършенствани форми на управление, означаващи и

по-стабилни гаранции за живота, собствеността и стабилността на гражданите. В такъв смисъл неслучайно Джон Лок настоява, че абсолютната монархия трябва да бъде изключена от разумните форми на управление, защото народът не може да има гаранции за своята сигурност, а законите като че ли по-скоро ще изразяват волята само на един човек без контрол от страна на парламента. Но тъкмо колективните органи на управление не само изковават закони, но тези колективни форми имат и възможността да разглеждат всяка личност индивидуално от гледна точка на равенството ѝ с други личности. Тъкмо тогава ще се получава подчиняване на закони, а не подчиняване на авторитет, който може да променя становището си, особено ако има абсолютната власт на монарха. Още повече, че последният може да пледира за вечен имунитет, за висши привилегии, чрез които да прикрива неуспехите си и посегателството върху правата на поданиците.

Затова Джон Лок настоява върху суверенността на закона, върху властта на правото, за върховенството на законите, недопускащо никой и никаква личност да стои над тях. Универсалността на закона се превръща в субект, но в него, в този субект всъщност се изразяват интересите на гражданското общество, на общото държавно „тяло“. Джон Лок разделя компетенциите на властта, които главно се съсредоточават чрез представителството на парламента. С други думи, и парламентът не може да разполага с абсолютна власт, неограничена и поставяща се над интересите на отделните собственици. По логиката на Лок представителните учреждения трябва да изразяват отношения между различните части на цялото, често пъти противоречиви.

С други думи условията и основанията, чрез които правната власт не може да бъде ограничавана, се намират в съществуването на самата общност. Тази постановка предполага теория за представителността и отношения между човешката общност и нейната парламентарна представителност. Но, според Джон Лок, тъкмо между народната общност и парламента често се явяват противоречия. Така идеята за директното законодателство от страна на човешката общност като че ли е най-тясно свързана със самите корени на суверенността. Но пак според Джон Лок

ук се намира голямата тематична линия за „природния закон“ и природните права на човека. Ако народът изисква и налага през независимостта си власт и способност да създава закони, природният закон рискува да остане само номинален или чисто морален. Затова народът има естественото и изключителното право на този закон. Природният закон и природните права на човека са с непосредствено приложение при гражданските и обществено-социалните предписания. Следователно естествените права на човека като естествен закон осигуряват възможността за противопоставяне и дори бунтуване срещу наложен суверинитет, срещу насилствени закони. Тогава по логиката на Лок излиза, че само човешката общност изразява естествените права на човека и природния закон на човешката същност. Тези представи на Лок са много близки и може да се предположи, че продължават традицията на идеи, за пръв път срещащи се във философската мисъл на Томас Хобс.

Но Джон Лок търси конкретния израз на своята теория за суверенитета и суверена. Оттук и започват различията и противопоставянето на природния закон, тълкуван в класическите текстове на свети Тома. Според последния, един закон се налага върху всички партньори, участващи в упражняването на власт, чрез техния авторитет и чрез тяхната способност да задължават. В такъв смисъл властта и правото са неразривно свързани с идея за суверинитет и суверен, произтичащи от един върховен закон. Както често се отбелязвало, тази политоложка и правна постановка преди Лок е излизала от скритата предпоставка, че властта и нейното упражняване почива върху равновесието между Монарха, от една страна, и едно представително събрание, от друга страна. Но в една такава диспозиция е отсъствало истинското представителство на народа, защото представителното събрание е включвало най-вече само аристократи, васал и духовни лица, а монархът е оценявал своите норми, препоръки и укази като „природно право“. Събранието в този случай е имало право по-скоро на съвети. Но тази традиционна теория на правото, включващо известна съпротива и дори неподчинение, не отговаря вече на теорията за суверинитет, изразен чрез представителното събрание. В последния случай монархът притежава ограничени права, които се състоят

по-стабилни гаранции за живота, собствеността и стабилността на гражданите. В такъв смисъл неслучайно Джон Лок настоява, че абсолютната монархия трябва да бъде изключена от разумните форми на управление, защото народът не може да има гаранции за своята сигурност, а законите като че ли по-скоро ще изразяват волята само на един човек без контрол от страна на парламента. Но тъкмо колективните органи на управление не само изковават закони, но тези колективни форми имат и възможността да разглеждат всяка личност индивидуално от гледна точка на равенството ѝ с други личности. Тъкмо тогава ще се получава подчиняване на закони, а не подчиняване на авторитет, който може да променя становището си, особено ако има абсолютната власт на монарха. Още повече, че последният може да пледира за вечен имунитет, за висши привилегии, чрез които да прикрива неуспехите си и посегателството върху правата на поданиците.

Затова Джон Лок настоява върху суверенността на закона, върху властта на правото, за върховенството на законите, недопускащо никой и никаква личност да стои над тях. Универсалността на закона се превръща в субект, но в него, в този субект всъщност се изразяват интересите на гражданското общество, на общото държавно „тяло“. Джон Лок разделя компетенциите на властта, които главно се съсредоточават чрез представителството на парламента. С други думи, и парламентът не може да разполага с абсолютна власт, неограничена и поставяща се над интересите на отделните собственици. По логиката на Лок представителните учреждения трябва да изразяват отношения между различните части на цялото, често пъти противоречиви.

С други думи условията и основанията, чрез които правната власт не може да бъде ограничавана, се намират в съществуването на самата общност. Тази постановка предполага теория за представителността и отношения между човешката общност и нейната парламентарна представителност. Но, според Джон Лок, тъкмо между народната общност и парламента често се явяват противоречия. Така идеята за директното законодателство от страна на човешката общност като че ли е най-тясно свързана със самите корени на суверенността. Но пак според Джон Лок

гук се намира голямата тематична линия за „природния закон“ и природните права на човека. Ако народът изисква и налага чрез независимостта си власт и способност да създава закони, природният закон рискува да остане само номинален или чисто морален. Затова народът има естественото и изключителното право на този закон. Природният закон и природните права на човека са с непосредствено приложение при гражданските и обществено-социалните предписания. Следователно естествените права на човека като естествен закон осигуряват възможността за противопоставяне и дори бунтуване срещу наложен суверинитет, срещу насилствени закони. Тогава по логиката на Лок излиза, че само човешката общност изразява естествените права на човека и природния закон на човешката същност. Тези представи на Лок са много близки и може да се предположи, че продължават традицията на идеи, за пръв път срещащи се във философската мисъл на Томас Хобс.

Но Джон Лок търси конкретния израз на своята теория за суверенитета и суверена. Оттук и започват различията и противопоставянето на природния закон, тълкуван в класическите текстове на свети Тома. Според последния, един закон се налага върху всички партньори, участващи в упражняването на власт, чрез техния авторитет и чрез тяхната способност да задължават. В такъв смисъл властта и правото са неразривно свързани с идея за суверинитет и суверен, произтичащи от един върховен закон. Както често се отбелязвало, тази политоложка и правна постановка преди Лок е излизала от скритата предпоставка, че властта и нейното упражняване почива върху равновесието между Монарха, от една страна, и едно представително събрание, от друга страна. Но в една такава диспозиция е отсъствало истинското представителство на народа, защото представителното събрание е включвало най-вече само аристократи, васал и духовни лица, а монархът е оценявал своите норми, препоръки и укази като „природно право“. Събранието в този случай е имало право по-скоро на съвети. Но тази традиционна теория на правото, включващо известна съпротива и дори неподчинение, не отговаря вече на теорията за суверинитет, изразен чрез представителното събрание. В последния случай монархът притежава ограничени права, които се състоят

във възможността да се противопоставя донякъде на тази представителна организация, каквато е парламентът, и да апелира в края на краищата за справедливост от страна на общественото мнение.

Новото, което влага Джон Лок в своята теория за суверинитета, е силно подчертаното не само активно присъствие и участие, а преди всичко и главно приоритетното значение на народното представителство във властта и управлението, изразено чрез парламента. Появата на народностна общност със свои представителни органи е голямото откритие на Новото време, най-добре изразено чрез политическата концепция на Джон Лок. Средновековната теоретическа мисъл не можа да стигне до това откритие. А откритието е, че народностната общност е върховният съдия, тази общност е суверенът и основата на законовата уредба и на властта. Без преувеличение може да се каже, че тези идеи залягат в съвременната демокрация. Това е първата автентична теория за народния суверинитет, чийто изразител е Джон Лок в своя знаменит Втори трактат.

Не може да се подмине и новото семантично съдържание на понятието „законен“. Лок влага значението на истина, благо, справедливост. Така властта на закона, изразен чрез управляващите органи, на които са делегирани права от страна на общността, трябва да защитава общи интереси, нейната главна цел е създаване на условия за най-добро реализиране на възможностите на отделния човек и на народната общност. Тогава логическият и хронологическият приоритет на така дълго търсената съвършена демокрация отново се връщат към идеята за общността и конструктивно се изразяват чрез възможностите и способностите на законовата власт. Но когато Лок пише за закони и законодателство, той няма предвид само един орган на управлението, дори и такъв да бъде парламентът, а преди всичко визира функцията на политическата власт, чието собствено съдържание се намира във волята на мнозинството. Само тази воля може да бъде съдната функция на върховен авторитет. Но това не значи, че ще се пренебрегват правата на малцинството – техните права се защитават от предварително приетите принципи на естественото право на човека да бъде свободен. Тогава не са отделните хора и дори магистратите, които

дефинират основните права на личностите, все едно дали те са мнозинство или малцинство, а именно гаранция са естествените права. В същото време магистратите никога не бива да забравят, че те са такива само на основата на функциите, които изпълняват, че мисията, която им е поверена, е средство, а не цел. Следователно невъзможно е да има даже и съвпадение на законодателната функция с една от инстанциите, които най-добре я изразяват – парламента. Дори и парламентът не може да бъде поставен по-горе от естествените права на човека.

Двойната употреба на думата законност наистина разкрива трудностите, пред които се изправя Лок при решаването на проблема за управлението на обществото и по-специално на демократичното управление в контекста на народностния суверинитет. При създаването на политическото общество Лок разграничава момента на асоциирането или обединяването от този на конституирането на управлението. Така понятията политическо общество и управление остават логически различни. Джон Лок решава в друг, различен от хобсовия смисъл идеята за социалния договор: хората се обединяват и договарят помежду си, за да създадат едно общество без отношения на подчинение, а самото договаряне за подчинение между хората се създава в името на авторитета на личност. Обществото се създава следователно тогава, когато задължението и подчинението са еднакво валидни за всички. Лок дефинира използването на законната власт като една форма на управление. Самото подчинение вече предполага управление. Самото подчинение е вече доверие, но не чрез договор, а чрез самия акт, в който се изразява суверенността на асоциираните хора. Но тогава може да се говори и за предполитическа асоциация между хората, тъкмо защото липсват политико-юридическите отношения на задължението, а и самото подчинение изчезва. Следователно доверието между хората като начин на изразяване на морално взаимодействие е необходима предпоставка, която по-късно се асимилира в политическо общество.

Редукцията на управлението показва едно възвръщане към естественото състояние в хобсовия смисъл на думата и следователно естественото състояние на противопоставяне на хората предшества политиката, управлението и властта. Но, за раз-

лика от Томас Хобс, изводът на Джон Лок е парадоксален: липсата или разпадането на управлението на обществото е определена форма за управление на това общество. Следователно, за разлика от Хобс, Лок предполага, че всяко множество от хора вече предполага собственото си управление. Зависи обаче, кои предпоставки ще надделеят. Например, в параграф 213 Джон Лок се съмнява, че народът може да бъде собственикът на една автентична конституираща власт. Английският мислител не се доверява на управление чрез народа, на едно демократично управление в строгия смисъл на думата. Тези съмнения на Джон Лок не бива да ни учудват – появата на съвременната демокрация е процес, който английският философ все пак успява да долови и опише в своя трактат. Все пак според Джон Лок идеята за власт на народа не е изключение, а правило. Прилагането на законната власт, според него, трябва да се намира на разположение на общността. Тези демократични идеи са и определящото в оценката на творчеството на великия мислител.

Голямата тема за асимилирането и в известен смисъл понататъшното развитие на естествените права на човека в гражданското общество е голяма тема и в трактата на Джон Лок. Разпадането на социалната връзка просто замества истинското обединение на хората и създава фалшивите представи на естественост между хората. Още Аристотел намира, че единството на волята в човешкото общество не може да бъде проблем. Именно тук, в това единство се намира смисълът на политическата система. Но способността да се формира властта, да се създадат закони, отношение на подчинение и ансамбъл на политически и юридически връзки е собствено човешка способност. В тази тенденция принципалният проблем е да се намери формата на комбинация на инстанциите, изключваща възможността от грешка – политическа, властническа, морална. Тази възможност се нарича закон като арбитър между различни страни, като неутрален съдник, като безпристрастен наблюдател. Институциализацията на политиката и на властта „минава“ през унификация на волите, за да стигне именно до подчинението на един такъв арбитър, авторитет, съдник. Именно законодателната власт е следователно актът на конституирането на гражданското общество.

По такъв начин Джон Лок се изправя пред пълния с трудности, противоречия и парадокси отговор на тривиалния въпрос що е политика. По какво и с какво политическото поведение се различава и разграничава от постъпките на хората в природното и естественото им състояние? Двусмислеността на отговора на Лок показва две тенденции. Първата разкрива заобикаляне на принципиалния проблем за възникването на подчинението, дисциплината, задължението. По тази логика предшества политическата общност като институция и отговорът на въпроса що е политика се намира в отговора на въпроса за формирането на едно пространство от институции, създадено като резултат от договаряне между хората. С други думи, естественото състояние между хората преди политиката продължава в политическото общество – политиката е проблемно договаряне между хора. Но заключението е, че тази форма на политика не може да се изрази в конкретна форма на обществото. Така обществото е отворено за различни политически пристрастия и интереси и, следователно, политическата сила има решаващо значение.

Другата тенденция в творчеството на Лок, другия отговор на въпроса що е политика Лок предлага чрез създаване на форми между задължението на гражданина и единството на различните воли на гражданите. Конституирането на политическото общество е предизвикано от липсата на общ закон. Политиката не е нищо друго освен универсалната воля на гражданите, създаващи задължения, подчиняващи се на общото благо. Преминаването от природно състояние в политическо, макар и да изразява двусмисленост, предполага създаването на управление и автентичност на народния суверинитет. Политическото общество така разбрано, така създадено, служи на Лок да изрази своето предпочитание към законовата формула на парламентарната монархия, на монархия, подчинена на конституцията, на политика и власт, чиято същност е върховенството на закона.

За разлика от Томас Хобс, както се убеждаваме от изложението по-горе, Джон Лок не разграничава категорично естественото, природното състояние на човешките отношения, разбрани като предполитически, от политическата форма на управле-

ние, интерпретирана като гражданско общество, подчиняващо се на закони, изобретени от хора и прилагани от парламента. Акцентирането върху мъдростта и опитността при упражняването на управленчески функции следователно е една от предпоставките, според Лок, за зрелостта при развитието на обществото. Така като че ли е минимизирана разликата между политическото общество и „природното общество“ на хората. Условие за възникване на политическото общество следователно, е не толкова договореността между хората, колкото законът, парламентът, свободата.

Принципиалната тенденция на мисълта на Джон Лок въвежда народа като главен фактор, обосновава идеята за неговия суверинитет като израз на мнозинството, а властта и управлението изразяват приложението на волята на мнозинството от народа. Природата следователно не дава отговор на въпросите за произхода на задължението и единството на волите. Тя не дава отговор и на въпроса за ефективността на закона. Или, както се изразява Русо, справедливостта идва от Бога, той е нейният източник, но ако я получаваме от толкова високо, не бихме имали нужда нито от власт, нито от закони. Без съмнение справедливостта е универсална и произтича единствено от разума, но тази справедливост, за да бъде разпределена между нас, трябва да бъде реципрочна. Човешки погледнато, недостатък на природната санкция е, че законите на справедливостта нищо не означават за хората, най-често те дават блага на лошите и са зло за праведния. По тези съображения, според Лок, позитивното право винаги трябва да изразява единството на материализираната политическа и законова норма.

БЛЕЗ ПАСКАЛ

Да мразим само себе си!

Френският мислител Блез Паскал е роден през 1623 г. Той е трето дете в семейството на дворянина Етиен Паскал в Клермон. През 1626 г. умира майката на Паскал, бащата се преселва в Париж, където получава служба. В Париж Блез Паскал започва системни занятия по природни науки, посещава университета. През 1634–35 г. Паскал съчинява „Трактат за звуците“ и доказва 32-та теорема от първата книга на Евклид. Една година по-късно започва да посещава знаменития кръжок на М. Мерсен. Заниманията с наука скоро дават резултати. Появява се първото печатно произведение на Паскал „Опит за коническите сечения“. Той изобретява първата сметачна машина, започва и завършва блестящо опит, доказващ хипотезата на Торичели за атмосферното налягане. Но от 1647 г. неговото здраве силно се влошава. През същата година се среща с Декарт, отпечатал резултатите от експериментите на теорията на пустотата. През 1656–57 г. се появяват „Писма до един провинциал“.

Последните пет години от живота на Паскал – 1657–1662 г. – са изпълнени с неговите знаменити „Мисли“. Две знаменателни събития от този период като че ли оказват влияние на този нов път на френския мислител. На 15 ноември 1654 г. – неделя – на моста на Сена каляската, в която се вози Паскал, претърпява странна катастрофа. Първата двойка коне пада в реката, но ремъците се скъсват и каляската спира до самия край на моста. Потресен от преживяното, Блез Паскал започва да търси и следва мъдростта на ценностите. На 29 октомври 1654 г. – понеделник – късно през нощта Блез Паскал изпада в мистичен екстаз. Тогава той пише своя знаменит „Мемориал“: „Боже на Авраам, Боже на Исаак, Боже на Йаков, не на философите и на учените. Увереност. Чувство, Радост, Умиротворение... Дано никога не се разделя с теб... Исус Христос. Отделих се от него, избягах от него, отрекох го, разпнах го. Дано никога не се разделя с него!“

Паскал умира през 1662 г.

Човекът според Блез Паскал заема особено място във вселената. Той е средина между всичко и нищо. Но и това не

характеризира изцяло човека. Човек е неспособен да разбере тези две крайности. Както целта на явленията, така и техните първоначала са за него непреодолимо скрити в непроницаем мрак. За човека са еднакво непостижими и небитието, от което е възникнал, и безкраят, който го поглъща. Нашите познавателни способности заемат в света на вещите, достъпни за познанието, същата несигурна позиция. *Чувствата ни са ограничени само в промеждутъка на крайностите: излишък или недостатък на светлина, звуци, топлина. Така нашите познания носят само страдания.*

Човек не може да надскочи определено равнище на знания, защото не може да опознае цялото. Той не може да схване дори съразмерните части, които, взаимно свързани, съставляват цялото. Ние не можем да разберем какво е това тяло, да не говорим, че абсолютно недостъпни са ни тайните на духа, а съединението на духа и тялото е непроницаема тайна, макар че това съединение изразява Човека. Странно е, че в самонадеяността си хората се заемат да изучават цялата вселена. Следователно – заключава Паскал – ние хората сме завинаги лишени от способността да познаваме достоверно. *Затова човек не трябва суетливо да се гордее в своето изследване на природата, а да се посвети на съзерцанието на безкрайността.* Спокойно да си остане там, където го е поставила природата, нека не търсим увереност и устойчивост, разумът ни постоянно ще бъде мамен от променливите привидности. Самото сравнение на човека с крайностите ни кара да страдаме. Пречат ни въображението и самолюбието като заблуждаваща сила и всички други качества, с които се доближаваме до природата. Например *благодарение на въображението от вечността ние правим нищо, а нищото превръщаме във вечност.* Разумът никога няма да победи въображението. Наред с въображението действа и друга измамлива сила. Това е навикът или обичаят.

Ако прибавим и самолюбието, което също отклонява навика от истината, тогава картината става още по-безизходна за човека. Човек е пълен с недостатъци и това е очевидно зло, но още по-голямо зло е, че той не желае да признае грешките си и добавя към тях доброволната илюзия на съвършенството.

Паскал прибавя още една характеристика за човека. Ако човек

се издига по социалната стълба, грози го още по-голяма опасност от отдалечаване от истината, защото хората лицемерят пред еилните на деня. Особено се страхуват да не би да обидят тези, от които имат полза. Хората, обкръжаващи принца или краля и поощряващи тяхното самолюбие, се грижат повече за собствените си интереси, отколкото за интересите на господарите си и държавата.

Но не само истината е недостижима за човека. *Непостижима е и справедливостта.* Защото човешката природа е свързана с първоначалния грях. В човешкия свят не може да има истинна справедливост. Той неизбежно е преплетен с несправедливост. В нашия свят не може да се постигне истинско равенство. Никой не се подчинява на закона просто, защото той е закон. Ние се подчиняваме на законите както следваме по-старшите или началниците. Но ги следваме не защото те винаги са прави, а защото господстват над нас. Ето как изглежда нашата жалка земна справедливост.

Държавата също е зло, защото в основата на нейното съществуване не е поставена справедливостта, нито разумът. Но това зло е неизбежно, защото не може човек със собствени сили да достигне до съвършената справедливост.

И въпреки всичко, въпреки нищожното и неустойчиво състояние на човешката природа – греховна и паднала – *хората притежават несъмнени признаци за величие. Човек е най-слабата тръстика във вселената, но тази тръстика мисли. Не е необходимо цялата вселена да се обедини, за да я погуби.* Достатъчно е капка вода, за да бъде премахната тази мислеща тръстика. Но даже и вселената да смаже човек, все пак той ще бъде много по-благороден от това, което го убива, защото знае, че умира. Знае и за превъзходството, което притежава вселената. *А вселената нищо не знае. Цялото наше достойнство се състои в мисълта.* Само тя ни възвисява, а не пространството и времето, което никога няма да запълним. *Да се стремим към мисленето – ето основанието на морала.* А добре да мислим съвсем не означава безволеви умствени операции. *Човек не е просто мисъл, той е искаща и търсеща мисъл.* Затова „доброто“ и „лошото“ мислене се определят от характера на искането и от човешкото достойнство.

Нравственото величие на човека се изразява в стремежа му към доброто, даден от природата, в предаността му към духовното начало и в уважението към нравствения идеал. Но Паскал предупреждава тези, които подценяват силата на страстите и се стремят да се уподобят на ангели. Човек не е нито ангел, нито звяр, а нещастieto така подрежда нещата, че този, който иска да прилича на ангел, се превръща в звяр. Едностранното преувеличение на превъзходството на човека над животните довежда до противоположни резултати. Но не трябва да се преувеличава и нищожеството на човека. Това би означавало да го приобщим към животните. Затова Паскал е против подчинението на човека на страсти и превръщането на плътския живот във висша човешка ценност. Защото когато страстите ни владеят, те са пороци. Укротяването на страстите е добродетел. Но това значи, че величието на човека е заключена и в порочната му природа, стига тя да бъде добре насочена.

В себелюбието Блез Паскал открива главната преграда по пътя на усъвършенстването на човека. Себелюбието заставя човека съзнателно да пренебрегва недостатъците си. Ние се раждаме с желанието да бъдем обичани, следователно по рождение сме несправедливи, защото всеки се стреми към себе си. Това е противно на всеки порядък. Трябва да се стремим към общото и пристрастието към себе си е начало на всеки порядък. Тогава волята е извратена. Себелюбието съсредоточава вниманието главно върху човешкото величие, а пренебрегва човешкото нищожество. Така хората изпадат в гордост и самонадеяност. Започват да си въобразяват, че са всезнаещи и всемогъщи.

Християнската религия е странна религия. Тя повелява на човека да осъзнае, че е порочен и дори отвратителен, а същевременно му повелява да стане подобен на Бога. Това противоречие не е реално. Защото действителното, срещу което трябва да се борим, а себелюбието. Трябва да обичаме само Бога и да мразим само себе си. Който не е способен да ненавижда собственото Аз, а също и инстинкта, подбуждащ го да създава от себе си Бог, се намира в крайно заслепление. Глупаво е да разчитаме на себелюбието, защото и другите ще се държат по същия начин към нас. По-добре да обичаме ближните си, защото те са образът божий.

Етиката на Блез Паскал е етика на високите цели и на сурова възискателност към духовните качества на човека. Човеколюбието, при това действителното човеколюбие на 17 век изглежда е означавало великата самовзискателност на вярващия в доброто, задължаващо да се преследва и най-дребната слабост в човешкия разум, сърце, характер. Апелът на Блез Паскал „Да мразим себе си“ е ненавист към човешкото нищожество, доказваща безусловната способност на човека да достигне величието си и да бъде образ Божий тук, на земята. Паскал предлага за „мислещата тръстика“ нравствен идеал, съдържащ безпощадна възискателност, страстна устременост и творческо неспокойствие към самия себе си. Парадоксалният извод, следван неминуемо и непосредствено: човек трябва да ненавижда себе си, защото само по този път може да изрази обичта към ближните и предаността си към моралното величие, принадлежащо му по Божия воля.

Блез Паскал затова се вслушва в сърцето и чува гласа на Исус Христос, Спасителят на хората:

„Утеши се, ти не би ме търсил, ако не ме беше намерил.

Аз мислех за теб в агонията си. За теб пролях няколко капки кръв.

Отецът обича всичко, което върша.

Нима искаш винаги да плащам с кръвта за моята човечност, без ти да пролееш дори сълзи?

Твоята вина е моя грижа, не се бой, а се моли уверено, както за мен.

Лекарите няма да те излекуват, защото тъй или иначе на края ще умреш. Аз лекувам и правя тялото безсмъртно.

Понасяй веригите на телесното робство. Сега аз те освобождавам само от духовното.

Аз съм повече твой приятел от когото и да е друг, защото съм направил повече за теб и никой друг не би изтърпял това, което аз съм изстрадал от теб и не би умрял за теб, когато си бил неверен и жесток, както аз направих и както съм готов да направя и правя в моите избраници и в причастието.

Не ме сравнявай с другите, а с мен. Ако не ме откриеш в онези, с които се сравняваш, ти се сравняваш с презрени хора. Ако ме намериш, сравнявай се с тях. Но кого ще сравняваш?

Себе си или мен в теб? Ако си ти, това е презрян човек, ако съм аз, сравняваш ме с мене самия. И така аз съм Бог във всичко“.

Блез Паскал се боеше от собственото и човешкото несъвършенство. Този страх бе отвращение към нищожните страсти и маломерността на твари, отrekli се от действителната човешка мисия. А последната може да бъде изпълнена само ако Божията воля е проникнала и озарила съдбата на „мислещата тръстика“, издигнала се, за да съзерцава безкрая на времето.

БАРУХ СПИНОЗА

Човешкото могъщество

Барух Спиноза е роден в Амстердам през 1632 г. Семейството на Спиноза е търговско и принадлежи към еврейската община. Тя е създадена след изгонването на евреите през 1492 г. от Испания и преселване от Португалия. След смъртта на баща си в 1654 г. младият Спиноза се заема с търговска дейност. В същото време той завързва научни и другарски връзки извън еврейската община в Амстердам. Високо надареният млад юдей скоро става привърженик на хората, противопоставящи се на господстващата по онова време в Нидерландия калвинистка църква. Учителят му по латински език Ван дер Енден е последовател на Ванини, антимонархист и горещ привърженик на демократичните промени. Близките връзки на Спиноза и с д'Акоста, който е еврейски волнодумец. Самият Спиноза в скоро време изразява публично съмненията си в юдейската религия и верността на много от библейските митове. Ръководството на еврейската община отлъчва големия философ от еврейската религия. Спиноза се премества да живее на село, принуден е да изкарва прехраната си с шлифовка на стъкла за очила. По-късно се установява в Райнсбург, предградие на Хага, където пише и философските си съчинения.

Възгледите му се създават под влияние на еврейската средновековна философия, сред която особено значение има Мамунид. Не по-малко е и значението на рационалистичния метод на Декарт, на идеите на Бруно, на философията на Хобс, формирали самобитното и гениално творчество на Спиноза.

Седемнайсети век е векът на геометрията и математическите подходи. Спиноза затова се старее да изрази възгледите си върху ценностите на човешкия живот в своята знаменита „Етика“ по геометричен начин. Като приема, че „ограничението е отрицание“, Спиноза идентифицира тъждеството между Бога и Природата като субстанция. Умира в 1677 г.

Нравствеността по природа е такава, че може да бъде достигната само от хора. Тъкмо затова Спиноза се изправя пред дилемата, известна още на древните етически школи: от една страна, съвършената духовна сила на човека трябва

да се получи от вътрешната необходимост на стремящото се към усъвършенстване същество, а от друга – тази заложена от природата цел се достига само от малцина.

Според Спиноза светът съществува такъв, какъвто е – състояние, което следва по необходимост от абсолютната субстанция, и всичко, което съществува, именно чрез своето съществуване, е представено като част и резултат на тази иманентна световна необходимост. В природата никъде не съществува дължимо, а само необходимо, т. е. съществува само необходимата свързка между основанието и следствието. Добро и зло са затова понятия; за обективното познание те нямат никакъв смисъл, защото изразяваните от тях свойства не се отнасят към самите вещи, а съответстват на известни впечатления и настроения на нашето мислене. Въпреки това обстоятелство нашето човешко право да правим подобни различия не се премахва, защото и тази субективна оценка на вещите също влиза в общото устройство на света, макар познавателното значение на тези субективни съждения да се отрича. Това се отнася и към нравственото, представляващо определена категория на оценъчните съждения изобщо. Затова и на тях се признава само относително, а не абсолютно значение, субстанциалната основа на света не може да бъде наречена нито нравствена, нито безнравствена. *От обективна гледна точка и нравственото, и безнравственото не са нищо друго освен отношение между подбуди и познание, двете са включени във великата верига, която свързва всички форми на битието с тяхното вечно основание. Злото не е нещо изобщо положително, реално – ние наричаме с това име отсъствието на свойствата, съществуването на които за нас е възможно или желателно.*

За свободната воля не остава място и всяка човешка постъпка вече е дадена заедно със субстанционалната основа на света като необходимо видоизменение на новото битие. По такъв начин по отношение на основата на нещата никога не може да се говори за дължимо, а само за битие. Нравствено и ненравствено са само относителни определения, които имат значение дотогава, докато се ограничаваме с разглеждането на нашите афекти и отношението им към нашето знание. Значението на това различие обаче изцяло изчезва в общата взаимна връз-

ка на битието. Ако нравственото със своите различия се отнася изцяло към крайното, ограниченото значение чрез това естествено губи опората си номиналистическият възглед, който извежда нравственото непосредствено от божествената заповед. Ако нашите относителни различия на доброто и злото не могат да се разпространят на субстанцията, основата на доброто и делото трябва да се търси само в ограничеността на крайното същество, на този модус на субстанцията. Не „Natura Naturans“ (същността на природата), в която изчезват всички противоположности и различия на крайното мислене, а „Natura Naturala“, т. е. безкрайният ред на отделните същества, битието на субстанционалната основа на света, служи за място както на нравственото, така и на всички останали определения на света. *Нравственото у Спиноза приема двойна форма – от една страна, то съвпада с адекватното знание, а, от друга страна – с деятелния афект.* Тези две страни на свой ред необходимо съвпадат помежду си.

Следователно, когато казваме, че една вещь е несъвършена, ние я сравняваме с това, което би могла да бъде според нас, но възможното не е нищо повече от един начин на мислене, защото всъщност всичко е необходимост. Което се отнася и за доброто.

Спиноза отговаря: „Под добро ще разбирам това, за което сигурно знам, че е полезно“. Полезното на свой ред е това, което поражда радост. Тя е причинена от задоволяването на желанието. Желанието е стремежът обществото да се самосъхрани. Това желание е основа на себелюбието. Доброто за едно битие е в този стремеж да се самосъхрани и да задоволи своята природа, доброто е следователно успешният резултат, който се свежда до мощта, силата. *Мощта всъщност е добродетел.* „Под добродетел аз разбирам едно и също, т. е. добродетел, доколкото се отнася до човека, самата същност или природа на човека, доколкото той има властта да извърши нещо, което може да бъде разбрано от самите закони на неговата природа“. *Това, което може да задоволи острото желание за самосъхранение, е познанието.* Разумът не изисква нищо против природата, затова той изисква всеки да обича себе си, да търси своята полза, това, което действително е полезно за него. „Оттук следва, първо, новото на добродетелта е самият стремеж към за-

пазване на собственото съществуване и че щастието се състои в това човекът да може да запази своето съществуване. Следва, второ, че към добродетелта трябва да се стремим заради самата нея и че няма нищо по-ценно или по-полезно за нас от това, заради което би трябвало да се стремим към нея.

Откъде идва противопоставянето между хората? От противопоставянето на страстите им. Спиноза смята, че съществуват два начина за избягване на тези конфликти – страхът и разумът. „Доколкото хората живеят по указанията на разума, само дотолкова те винаги се схождат по необходимост помежду си, по природа; всекидневният опит също доказва: човек за човек е бог, от съвместния живот на людетe произлизат много повече изгоди, отколкото вреди, хората с взаимна помощ много по-лесно си доставят това, от което се нуждаят, и само със задружни сили могат да избягнат опасностите, които ги заплашват навсякъде. От тези интереси произтичат обществото и социалният мир. Първото средство за поддържане на обществото е физическата мощ заедно със страха, който ги вдъхновява; докато хората са равни в страстите, силата е единственото средство за управление. Но разумът присъединява своята логика към физическата мощ, за да поддържа обществото и да осъди коварството.

Но ако страстта разделя хората, разумът ги обединява. Всъщност обектът на разума е да опознае истината, обаче истината е за всички и всички могат едновременно да я разберат.

Щастието не е нищо друго освен добродетелта. Човекът може да бъде разгледан като индивид или като член на едно общество; отгук две относителни гледни точки в тази относителна наука, наречена морал или наука за добродетелта и щастието.

Според Спиноза нравствеността е силата на човека, имаща обяснение в неговото същество. Наистина човек се намира във всеобща връзка с природата, но последната него поглъща; човек притежава свойството или способността към дейност, чрез която се получават резултати, а те могат да бъдат разбрани само при помощта на закона на неговата човешка природа. Но това е единственото значение, при което е възможна свободата. И пак не може да се подмине господстващата над всичко необходимост: да бъдеш свободен значи да правиш това, което по необхо-

димост следва от твоята природа, в този вид, в който е създадена. Даже бог е свободен само в този, а не в някакъв друг смисъл. *За Спиноза не съществува никакво съзнание, което не би представлявало познанието във вид на афект.* Познанието в някаква степен съставлява за него основна сила на духа, че цялото душевно състояние се определя по това, извършвали се тази основна функция по очевидно чист и безпрепятствен начин.

Неадекватното познание не може да породви нравствеността; последната е резултат само на пълната свобода на самия действителен дух. Свободата изисква крайна противоположност на злата лъжливост, т. е. най-съвършена правдивост. Свободният човек никога не действа със задна мисъл, а винаги правдиво. Ние живеем най-свободно, когато живеем най-разумно; разумът изисква живот, полезен за обществото, но това е възможно само в държава, затова разумният живот ще се развива по-свободно в държава, отколкото в самота. Ако ясното познание е вечно, вечна е и радостта, която необходимо следва от него. Блаженството или радостта без печал съвпада с ясното познание като наша висша дейност, нейна добродетелна сила, затова блаженството не е награда за добродетелта, а самата добродетел. Като се наслаждаваме от блаженството на познанието, ние не жадуваме за никакви други страсти и не ни радват повече вещите, с които имат работа човешките страсти; последните се намират сега в наша власт и като че ли лежат в краката на познанието.

Спинозистката етика не може да превърне човешкото поведение във величие и човешкото познание в задължение – тя не е императивна и описателна, а етика, построена на геометричен принцип; тя нищо не предписва на човешкия живот, а „постига“ законите на последния. Затова тя не може да преценява познанието и висшето благо като нравствена цел, към която тя призовава силата на волята, а може да ги разглежда само като необходимо следствие от същността на човешката натура. *Човек не трябва да се принуждава към познание, а да го жадува като висш афект, като абсолютно удовлетворение.* Волята, която не е нищо друго освен утвърждение на природата, стремеж към самосъхранение, жажда за могъщество, трябва да одобрява радостните афекти и да се стреми да ги

съхранява; тя трябва да желае винаги да преодолява в радост и изцяло да се избави от скръбта, трябва да желае да увековечи първата и да унищожи последната.

В какво се състои непреходната радост или как може да бъде увековечен радостният афект? Този въпрос образува ядрото на цялото нравствено учение на Спиноза, на цялата негова система. Човешката радост ще бъде съвършена и вечна, когато не се изменя заедно с вещите, а е основа на неизменната им връзка, стреми се към вечното съществуване. *Радостта изобщо е усещане за съгласието на моето съществуване с друго съществуване.* Тази радост е мигновена и преходна, когато аз се съгласувам с отделни, преходни вещи, тя е вечна, когато аз се чувствам в съгласие с вечното съществуване. Преходната радост е щастливо мигновение, което аз преживявам; *вечната радост е извънвременна наличност на ясното познание.* Това състояние Спиноза нарича *блаженство*, защото в него радостта е увековечена. *Висшето благо е познание на единството на нашия дух с вселената.*

Нравственият живот се състои в свободата от страсти, в дейност без страдания, във воля, която се стреми изключително към такава дейност и свобода. Но свободата на волята по най-решителен начин се отрича от Спиноза. Волята не се простира по-далеч от разума, познанието е способно на определен род безкрайност, то може последователно, т. е. с течение на времето да има безкрайно много представи. *Където се прекратява познанието, там свършва и волята.* Когато нищо не си представяме, нищо не желаем. Волята е способност за утвърждаване и отрицание, затова актът на познанието включва в себе си нашата воля, както и нашето познание е твърдо и разумно. Според Спиноза в духа няма абсолютна или свободна воля, напротив – духът се определя към едно или друго искане от причина, която на свой ред е определена от друга, която зависи от друга и т. н. до безкрайност. „Воля и разум е едно и също“. Човешката воля е несвободна. Но как може несвободната воля да създава свобода от страсти или да осъществява господство над последните? Такъв е въпросът, от който зависи етиката. От човешкия дух следва неадекватното и адекватно познание на вещите. Но волята е такава, каквато е и познанието, затова има и воля, зависеща от неадекватното познание.

Всичко, което правим, е заради самосъхранението и увеличението на могъществото ни – това могъщество е нашата добродетел, тази добродетел е наша цел, тази цел е наш стремеж. Затова Спиноза отбелязва: „Под цел, за която правим нещо, аз разбирам влечението“. „Под добродетел и мощ аз разбирам едно и също, т. е. добродетел, доколкото се отнася до самата същност или природа на човека, доколкото той има властта да извърши нещо, което може да бъде разбрано от самите закони на неговата природа“. Но ако добродетелта е огромна сила и ако може да се докаже, че в ясното познание се състои най-голямата добродетел, етиката е определена в своята основа. *Понятието добродетел образува критерия, чрез който се различава ценността на афектите.* Всичко, което съдейства на нашата мощ, е полезно и хубаво; всичко, което я ограничава, е вредно и лошо.

Нашият разум е велика сила, затова той е необходимо наше най-велико благо; той е единственото благо, което радва всички еднакво и не предизвиква у никого завист, а което, обратно, всеки желае на другия толкова повече, доколкото той притежава това благо.

Затова е добро и полезно всичко, което съдейства на разумния живот, и, обратно, всичко, което противоречи на природата е лошо и вредно. Всеки си допринася повече полза, когато живее според своя разум; хората си допринасят взаимно полза, когато съдействат за разбирателството си и му съдействат най-добре, когато всеки човек живее само върху основите на своя разум. *Нито едно същество на света не е полезно на човека така, както човекът, който живее, като се ръководи от разума си.* Хората допринасят повече полза един на друг, когато всеки търси собствената си полза. Ние живеем разумно, когато стремежът ни е обусловен от разума ни, от мислещата ни природа. По силата на мислещата ни природа ние желаем изключително ясно, отчетливо познание на нещата. Затова познанието е висше благо; добро е всичко, което служи на познанието, лошо – обратно, всичко, което му пречатства. Добродетелта е желана заради нея самата, тя е израз на нашето собствено същество, което изразява в цялата си действителна пълнота своята мощ.

Всички афекти, съдействащи на нашата мощ, добродетели и познание, са добри, защото ни дават сила и са полезни;

всички афекти, имащи противоположно действие, са лоши, защото са безсилни и вредни. Едните служат на свободата, другите – на робството. Добри са положителните афекти, лошите са, обратно – отрицателните: първите са афекти на радостта, вторите – печални афекти. Само удовлетворението може да произтича от разума, то има устойчивост, когато се опира на разумно познание. Свободата от страстите също съдейства на справедливостта и политическото благо на обществото. С разума в никакъв случай не могат да бъдат примирени афекти, изпълнени с ненавист; затова, който иска да живее разумно, ще отговаря на ненавистта, гнева и презрението на своите приятели с любов и великодушие.

Добродетелта е могъщество. Всички афекти, ограничаващи или унищожавачи чувството за сила, по никакъв начин не могат да бъдат добродетели, така, както разумното познание дава висше чувство за сила, безсилните афекти никога не могат да възникнат от него. Затова самоунищожението и разкаянието не са добродетели. Разкаянието е двойно безсилно, защото към лошата постъпка се присъединява самобичуването. Повечето хора са водени не от разума, а от своите себелюбиви влечения и затова постъпките им са лоши. Затова хората, живеещи по силата на лошите афекти, тези унищожавачи усещания за страх, разкаяние и покорност, са благодетелна противоотрова, която за обикновената човешка природа е по-скоро полезна, отколкото вредна.

Свободата и робството са противоположни и се отнасят едно към друго като познанието и страстта, като действени и страдателни афекти, като адекватна и неадекватна дейност. Силата на нашето самосъхранение безкрайно се превишава от могъществото на вещите вън от нас; вещите в съвкупност са необходимо по-могъщи, отколкото единичната вещ, затова ние имаме не само страдателна, но и преходна природа. Тъй като ние сме част от природата, вещ сред вещите, звено във връзка с цялото, ние необходимо имаме страдателна природа. Аз страдам, докато съм подчинен на вещите, аз действвам, когато се освобождавам от последните. Дейността на духа се състои в идеи, които следват само от него самия, за които единствената причина е той самият – в идеите, които са модус на мисленето, т. е. понятия за реални вещи, ясни и адекватни идеи. В неясни-

те понятия се състои страданието на духа. Затова в познанието се състои човешката добродетел, познанието е добродетел. Добродетелта е могъщество, могъществото е природа, действаща по силата на собствените си закони и подчиняваща се само на тях. Затова от гледна точка на Спиноза няма страдателна добродетел: добродетелта е сила, а страданието – слабост, завършването на страданието е самоунищожението, завършването на действието – висшето самоутвърждение.

Между тези две противоположни състояния на човешкото битие няма избор. Няма избор там, където решава естествена необходимост; самоутвърждението е естествено-необходимо, защото всяка природа се стреми да запази и увеличи своята реалност. Затова от природата на вещта никога не може да следва самоунищожение или стремеж за пребиваване в състояние на страдание. Човешката воля е стремеж за естествено самосъхранение.

Думата „лошо“ (и зло) означава винаги недостатък, тя обяснява, че на вещите или на действието нещо не достига. Това отсъствие или лишние ние наричаме „лошо“ и „зло“. Злото никога не е положително. Но тъй като обектът на ясното познание винаги е положителен, злото или лошото не е обект на ясното познание. В този смисъл Спиноза казва: „Познанието на лошото е неадекватното познание“. В това положение той очевидно си противоречи, защото често говори за познание на доброто и злото. Истинското познание е винаги адекватно. Тогава как може да се говори, че познанието на лошото е неадекватно? Злото е винаги причина за печално усещане, последното винаги е движение от голямо съвършенство към по-малко. Но ние се явяваме неадекватна причина за познание на лошото, затова самото това познание е неадекватно. Спиноза доказва това положение с обстоятелството, че ние се явяваме адекватна причина на страданието (печал) или че последната не може да бъде постигната само от човешката природа. Но че радостта е по-силна от страданието, това Спиноза доказва в едно от предшестващите положения с обстоятелството, че страданието се постига от самата човешка природа, докато радостта се състои в чувството, че нашата сила е съединени със силата на друго същество, което се съгласува с нашата природа и увеличава нейното могъщество.

ГОТФРИД ЛАЙБНИЦ

Този прекрасен свят

Готфрид Вилхелм Лайбниц е роден през 1646 г. Получава високо образование в Лайпцигския университет. През 1663 г. защитава дисертация „За принципа на индивидуацията“. През следващите три години се посвещава на философските въпроси из областта на правото и логиката. Защитава и докторска дисертация по юридически науки. Въпреки че всички очакват да се посвети на академична кариера, през 1672–76 г. изпълнява дипломатически поръчения в Париж и Лондон. В същото време той се занимава и с научна работа. През този период се запознава и с видни представители на аристокрацията, в това число и с короновани особи. Между тях е и руският цар Петър I.

Лайбниц посвещава много усилия и на организацията на научните изследвания и на научните знания. *Той е основател и първи председател на Берлинската Академия на науките.* Избран е за член на Английското кралско научно общество, а също и на Френската академия. От 1676 г. той е на служба като библиотекар, историкограф и политически съветник на ХанOVERския херцог.

Изключително широки са научните интереси на Г. Лайбниц. Заедно с Нютон и независимо от него Лайбниц открива диференциалното и интегрално изчисление в математиката. Трудовете му по геология и биология изпреварват със столетие развитието им. Той усъвършенства изчислителната машина на Блез Паскал. Не по-малко значителни са постиженията му в езикознанието, геометрията, техническото изобретателство. Г. Лайбниц е велик философ и проникателен етик. Умира в 1716 г.

Подобно на други съвременни му мислители Лайбниц се стреми да разкрие същността на битието. На този сюжет е посветено неговото учение за субстанцията или *монадата*. Чрез него немският мислител се опитва да създаде всеобхватен принцип или метод, обясняващ движението в природата. *От същите предпоставки Лайбниц се стреми да разкрие последното основание на морала.* По негово време са били известни три решения. Първото излиза от понятието закон и свежда нравствеността към божествената воля като върховен създател и съзидател. *Второто* умалява предписанието на божествения про-

извол, а нравственият закон се тълкува като вечна същественост на Бога, от която следват неизменността на нравствените норми. Третото направление напълно отделя Божията воля и божията същност като единствен източник на нравствеността и подчертава самостоятелността на нравствения закон. Така относителността и изменчивостта в нравствените отношения започват да се противопоставят на абсолютния и универсален принцип. Г. Лайбниц възразява решително на първата и третата тенденция.

Според Лайбниц съществува сфера на вечни истини, към която принадлежат и нравствените принципи. Тази сфера с необходимост предполага наличието на Вечен дух. Само висшите нравствени истини обаче се намират в човешкия дух, но в скрито състояние и неразвити. Това е природният закон на нравствеността. По такъв начин, макар и да признава известна самостоятелност на нравствените принципи, Лайбниц най-ясно свързва философската етика с теологията. Лайбниц е християнски мислител, той е убеден, че цялата дейност на Бога е строго необходима, че свободата на абсолютното начало се състои в безусловното съвпадение на действията със собственото му същество.

Така Лайбниц логично достига до идеята, че нравственият характер на абсолютното същество или Бога не може да твори по друг начин освен по най-добрия или свършен начин. Бог прави най-добър избор между многото възможности. Светът, в който живеем, е създаден от Бога и той е най-добрият свят от всички възможности, които са съществували при творческия акт на Бога. Така Лайбниц поддържа идеята, че Бог знае отлично всички творения на реалния свят. Той предвижда и действията на всеки отделен човек в обстоятелствата, при които ще бъде реализиран житейският му път. Бог знае също кое е най-доброто от възможния избор, който ще прави човекът. Бъдещето е специфично „огледало“, в което се изразява могъществото и предвидливостта а Бога. Но тогава възникват въпросите: не е ли всичко предопределено на този свят? Не е ли предопределено и злото, и порокът така характерни за човешкото общество? Ако нашият свят е най-свършеният, как да си обясним природните и геологически катастрофи?

Отговорът на тези въпроси се намира в специално разработеното учение на Лайбниц, наречено Теодицея. Лайбниц счита, че можем да си представим възможно съществуващите светове като пирамида. Най-съвършеният заема върхът. По-малко съвършените се намират по-надолу. Само в един свят съществува съвършенството и уникалният порядък на съвършенството. Нищо не ни забранява да разглеждаме нашия свят като степенни на съвършенството, в които злото има случаен и преходен характер. Съвършенството и законният порядък неутрализират злото и несъвършенството.

Човек живее в реален свят, той изпълнява реални задължения при реални обстоятелства. Ако съществува висше съвършенство в нашия свят и Бог е предвидил всички бъдещи дела, „това не означава, че човешката воля е свободна. Трябва да се прави разлика между висш разум и случайната, единичната човешка воля. „Коренът на свободата е – отбелязва Лайбниц – в примитивните предразположения на човека. Ти ме питаш защо Бог не ти е дал предимствата на знанието и на силата. Аз ти отговарям: Ако ти ги притежаваш, ти не би бил това, което си, защото не си ти, а друго Същество, което създава и направлява“. Човек е свободен само чрез разума си, волята не страни от страстите, волята е цялостният израз и е в пълното подчинение на Висшия Разум.

Лайбниц смята, че човешкото знание е винаги непълно и абстрактно, че има истини, до които не може да се достигне само чрез логика. Никой например не може да обясни защо в човешкия разум съществуват вечни вродени идеи. Обяснението на този принцип едва ли е по силите на човека. Затова Лайбниц най-категорично се противопоставя на Хобс и Лок, считащи, че човешкият разум и човешкото познание са възможни само като опит. По представите на английските мислители човешкото съзнание е „чиста дъска“, върху която сетивата, представите, опитът вписват всичко необходимо. Г. Лайбниц – обратно – търси основите на нравствеността в цялата съвкупност на човешката организация. Той се опитва да разкрие обективно-теологическото значение на нравствеността. *Вродени у нас са инстинктите, които непосредствено пробуждат съответните идеи.* У човека съществува естествена инстинктив-

на нравственост, проявяваща се в неговата дейност. *Чувството за човечност, достойнство и приличието са резултат на пробуждането на нравствените инстинкти.* Но Лайбниц намира, че тези инстинкти не действат непреодолимо, те невинаги се пробуждат, защото често се обезличават от страсти, предразсъдъци и противоположни привички. Те са природни наклонности като подпори за разума, в които много е възможно да намира израз волята на природата.

За истинското щастие за това се изискват не само знания, но и добра воля. Затова и обикновеният човек може да достигне щастieto, както и най-ученият. *Не всеки волев акт, а само този, извършен под свободното влияние на разума, е единствено ценното в нравствено отношение.* Затова човек може да се самоусъвършенства. Лайбниц дава следния пример: даже да използваме целия си разум ние не можем внезапно от момента на решението си да станем други хора. Но търпеливата работа над нас самите променя нашите наклонности. Започваме да изпитваме неудоволствие от това, което доскоро сме оценявали като добро. Така ние можем да се променим. Но не бива да се доверяваме безгранично на свободата на избора, който можем да извършим. Нашата воля е относително свободна. Истински свободен е само разумът.

Теорията на Лайбниц като философия и етика е изпълнена с оптимизъм. Лайбниц е убеден, че дори бъдещият живот на човека като очакване е изпълнен с необходимо или желано допълнение на нравствените мотиви. Нравствеността има своето основание в природата на човека. Но околният свят на човека също го предразполага към доброто, защото този свят е един прекрасен свят. Съществува естествена връзка между нравствеността и щастieto. Бъдещото блаженство на света на човека като резултат на божията благодат е вън от съмнение. Но даже и в този живот е очевидно, че добродетелта като израз и следствие на разумно действие е истинският и верен път към щастieto. Затова етиката, според Лайбниц, е върховна точка на човешкия стремеж. Етиката показва, че съзерцанието и действителната преданост към съвършенството е силата, която смекчава резките противоречия и рано или късно ще ни доведе до заслужената награда, която Бог ни е определил.

В своето учение за Теодицеята Лайбниц поставя и развива своята известна формула: *вселената (в която живеем) е най-добрата от всички възможни вселени*. Тази формула Лайбниц защитава по следния начин.

Вселената, създадената, не отговаря, както счита Спиноза, на една геометрическа необходимост. Принципът на противоречието, което обяснява геометрическата необходимост и възможните светове, които, както мислеше Спиноза, са различни от реалното битие. За да се обясни преминаването от възможно в реално, трябва да се въведе друг принцип: *принципът на достатъчния разум*. По този принцип всяко нещо има основание за своето съществуване и това основание е разумът на сходството и съвършенството.

Ако приложим принципа на достатъчния разум към вселената и нейната съвкупност и към проблема за създаването, ще се формира следната картина. Съществува безкрайността на възможните вселени, следователно, не може да не съществува една, която трябва да има достатъчно основание за избор от страна на Бога. И това основание се намира в съвършенството на реализираната вселена, която трябва да бъде най-добрата от всички възможни. Преди създаването възможните светове съществуват в божественото знание. Бог обхваща всички възможни вселени в своята мисъл, сравнява ги, извършва безброй комбинации и реализира накрая най-добрия от всички възможни варианти. За да обясни съвършенството на избраната от Бога вселена, Лайбниц отбелязва три момента. *Първият* – нашият свят е този, който съдържа най-много реалност, или най-голямо качество на същността, която я превръща в съществуваща. *Вторият* – този максимален резултат е придобит с минимум средства. *Третият* – всички неща, които се намират във вселената са хармонично съчетани едни с други. Създаденият и съществуващият свят е този, който съдържа най-голямо разнообразие и най-добър порядък.

Ако такова е съвършенството на света, как да се обясни злото? Защото в съществуването на злото в света Лайбниц ни най-малко не се съмнява: неговите усилия са насочени към посочването на източника и природата на злото. Източникът на злото, според Лайбниц, трябва да се търси в същността на съз-

даването, на съзидателния факт, такъв, какъвто вече съществува във възможното състояние, в недрата на Бога. Трябва да се допусне, че има в съзиданието първоначално несъвършенство, едно ограничение: естествено е създаденото да бъде ограничено. Изключение от всички ограничения е самият Бог. *Той е неизбежен и необходим, и в това е произходът на злото.*

Лайбниц разбира, че това обяснение позволява да се вмъкне дуализъм, един принцип, противостоящ на Бога. *Древните са превръщали злото в атрибут на материята:* разглеждали са го несъздадено и независимо от Бога. По-късно манихейците учат, че има два духовни принципа – добро и зло – но това е все едно да обясниш, че принципът отбелязва името на нещо, което го съдържа, да се обясни студът чрез принципа на студеното и злото чрез принципа на злото. Лайбниц настоява, че единствено причина за всички неща е Бог. В божиеото съществуване и разбиране се съдържа всичко възможно, всичко внушено от първоначалната крайност, това обстоятелство създава принципа на злото, без самият бог-съзидател да е лош. Божията воля е единствено добра и най-добра.

Колкото до злото, имащо своя първоизточник в крайността и преходността на съзиданието, то няма положителна реалност и се състои само от лишаване и липса. Злото се отнася към доброто както тъмнината към светлината. Ако съществува зло в сътворените неща, то е, защото разкриват една липса, недоимък на доброто, една грешка, която следва от тяхната преходност. Лайбниц си служи с едно сравнение. Да предположим, че по реката се носят нееднакво натоварени кораби. По-натоварените кораби се движат по-бавно поради естествената инертност на материята. Ние казваме, че течението на реката е причина за движението на корабите, но не и за тяхното забавяне. Така Бог е причина за всичко, което е свършено в творческия (съзидателния) акт, докато грешките, които се намират в проявата на преходността, крайността, ограничеността, не могат да бъдат сътворени от създателя. *Злото съществува в света, но волята божия действа по такъв начин, че частта на злото в света се свежда само до възможност. Чрез своята предшестваща воля Бог желае доброто, но чрез своята следствена – най-доброто. Реализираният свят е най-добрият от всички*

възможни и злото е само название и условие за съществуване на доброто. Чрез злото в света е условие за доброто. Можем да се убедим, като отбележим връзката, която съществува между всички неща.

Светът избран от творещия Бог, е най-добрият от възможностите, защото съдържа най-голямо разнообразие, съчетано с най-добър порядък. Следователно може да се каже, че доброто във вселената не само надвишава злото, но и че злото служи за увеличаване на доброто. Лайбниц заключава, че Бог разрешава съществуването на злото, защото всъщност това е една голяма добрина.

Все пак, според Лайбниц, това са размишления за метафизическото зло, то се състои в несъвършенството. От метафизическото зло може да се разграничи *физическото зло* – това е *страданието и моралното зло, което се състои в греха*. Но щастието на разумните същества не е единствената цел на бога, която се предлага във вселената. Всъщност страданието „влиза“ в световния ред, за който ние не винаги имаме достатъчно ясна представа. Така страданието е далеч по-незначително от физическото добро. Освен това ние култивираме в себе си в достатъчна степен силата на духа, която ни дава възможност да надделеem тези неща.

За да си обясним страданията, трябва да разберем *моралното зло. Страданието зависи от греха. Ние страдаме от злото, защото правим зло*. Моралното зло има своето основание в свободната воля на творението (съзиданието). Последното лошо използва своята свободна воля, волята греши, след този момент тя се намира под знака на греха. *Такава е причината за моралното зло. Безспорно първоначалната причина на това зло трябва да се търси в несъвършенството на сътвореното. В този смисъл моралното зло зависи от метафизическото. В по-специфичен смисъл моралното зло има своя източник в неправилната употреба на свободната воля. Може да се възрази, че добротата и съвършенството на Бога не би трябвало да позволяват такова падение на сътвореното. Но падението на човека трябва да се разбере в схемата, че Бог е схващал целия план на сътворението като най-добър. Следователно не трябва да се разбира и тълкува само и единствено човешкия род, а*

цялата вселена, неприемливо е преувеличението на моралното зло – в градовете има повече къщи, отколкото затвори.

Заключението е, че физическото страдание зависи от моралното зло и моралното зло зависи от метафизическото, коренът на злото остава в първоначалната ограниченост на сътвореното. Злото е някакво лишаване и може да бъде разбрано, като се приеме като условие за доброто.

Просвещение

А. ШЕФТСБЪРИ И ФР. ХЪТЧЕСЪН

Автономията на морала

А. Купър, граф Шефтсбъри, се ражда в Лондон през 1671 г. Той е внук на първия лорд Шефтсбъри, ученик е на Джон Лок. Поддържа Джон Толанд, известно време участва в политическия живот, пътешества по Франция и Италия. Умира през 1713 г. в Неапол. През 1699 г. се печата „Опит за добродетелта или достойнството“, последвани от „Писмо за ентузиазма“, „Опит за свободата и ума и доброто разположение на духа“, „Моралисти“, „Солилоквия или Съветът на един автор“. През 1711 г. Шефтсбъри обединява своите съчинения и ги публикува под заглавието „Характеристики на хора, нрави, мнения, времена“.

В своите съчинения Шефтсбъри, по собствените му думи, се опитва да узнае до каква степен религията се включва в добродетелта и на прав път ли е този, считаш, че да бъдеш атеист и добродетелен, честен и с достойнство е невъзможно. Според разпространеното мнение религията и добродетелта са тясно свързани. Но наблюденията и реалният живот опорват това становище. Фанатично религиозните често пъти са лишени от човешки чувства, а други, определящи се като атеисти, изпълняват нормите на морала, обичат хората и могат да бъдат наречени добродетелни. Тогава какво е моралът и какво представлява религията?

Мислителят отговаря по следния начин: Моралът е автономен, самостоятелен, защото е израз на вродени качества на човека. Добродетелта се корени в самата човешка природа. Добродетелта и щастието са твърждествени, защото спомогат за хармонията на личните и обществените интереси. У добродетелите се сливат щастието на отделния човек и общественото благо. Добродетелта е единственото качество на отделния човек, спомагащо за обществото и за човешкия род изобщо „тя е едновременно щастие и благо за всяко човешко създание. Шефтсбъри многократно повтаря идеята си, че само

добродетелта дава на човека удовлетворение, изпълва с мисъл неговия нравствен живот. Доколкото добродетелта се намира в самата природа на човека, дотолкова и нравствеността не зависи от вярата в Бога, не е производна на религията. Който се стреми към добродетелта, разчитайки на Божията милост, а избягва порока единствено от страх пред Божия съд, не може да бъде наречен морален деец.

Характерна черта на нравствената концепция на просветителя е принципът на единството на красота и добро (благо). Красотата и благого по Шефтсбъри – това е едно и също. Мислителят развива по-нататък тази идея, появила се още в античността и обсъждана от философите на Възраждането. Подобно на своите предшественици и Шефтсбъри счита, че основни критерии на красотата са съразмерността и пропорцията. Хармоничното съчетание на съразмерност и пропорция създават физико-естетическата красота, а хармоничният синтез на духовните влечения изразява нравствената красота. Всяко нарушение на хармонията е израз на естетично и етично несъвършенство. Душата на човека, която е отдалечена от всичко красиво и добро, поражда противоестествени чувства като злоба, коварство, отмъстителност.

Тези качества превръщат човека в нещастен и самотен. Мислителят не отрича наличието на себелюбиви чувства и афекти у човека. Те допринасят вреда обаче само когато получават развитие или завладяват изцяло човека. *Истинските чувства у човека са алтруистичните, те отговарят на неговата природа. Чрез природно вродените си алтруистични афекти всеки човек може да контролира себелюбивите си влечения и да се избави от противоестествените си наклонности. Именно тази съразмерност на вътрешните и душевните пориви показва естественото състояние на човешката природа. Това естествено състояние Шефтсбъри нарича „морално чувство“. Последното се разглежда като висша форма на нравствено съзнание, като единствена човешка способност за възприемане и възпитание на нравствена отговорност, на самата нравственост. Шефтсбъри, като верен ученик на Джон Лок се стреми да създаде „етика на чувствата“, противопоставяща се на рационалистичната етика на кеймбриджските платоници. За разлика*

обаче от Джон Лок, отричащ съществуването на вродени морални и практически принципи, *Шефтсбъри приема в концепцията си вродеността на добродетелта*. Той заявява, че представите и принципите на прекрасното, справедливото и честното следват от самата природа и от нищо друго. Към тази идея обаче прибавя многозначителна фраза: „*Добродетелта много често одобряват не затова, че тя е вродена, а защото е полезна*“. Според мислителя нравствеността има самодостатъчен, автономен характер, тя е свободна от външни влияния, а личността може да развие нравствеността си чрез постоянни упражнения в добродетел.

Моралното чувство е вродено или инстинктивно, както е инстинктивно чувството на симпатия и съчувствие към другите хора. Затова Шефтсбъри критикува Т. Хобс. Последният се заблуждава, когато приема, че егоистичният инстинкт е свойствен само за човека, греша, когато приема, че обществото се поражда от договор между изолирани и независими индивиди, на погрешен път е, когато заявява, че не съществува противопоставяне между егоизма и симпатията и поставя знак на равенство между тях. Добродетелно е това действие, съпроводено и мотивирано от добри намерения. Затова добродетелта е типична за съзнателните човешки действия.

Според Шефтсбъри съществуват четири концепции за религията. За първата вярата е тази, която управлява, организира, регулира по най-добър начин, тя е регулиращ принцип, по необходимост добър и постоянен. Това е концепцията на *съвършения деизъм*. Втората – не съществува никакъв висш принцип или разум, никаква причина или мяра, освен Случая. Това е идеята на *съвършения атеизъм*. Третата – не съществува нито един висш регулиращ принцип или висше благо на разума, а в наличие действат два, три или повече принципа. *Такава е изходната точка на политеизма*. Четвъртата – вярата, че разумът или разумите, управляващи света, не са абсолютно благи, а действат по чист произвол и фантазия. *Такъв е изводът на демонизма*. По-нататък Шефтсбъри отбелязва, че формите на демонизма, политеизма, атеизма и деизма могат да се съчетаят помежду си. Религията е несъвместима само със съвършения атеизъм. Но тогава коя и каква религия е справедлива и

вярна? Според Шефтсбъри това е естествената религия. *Етико-естетическият деизъм на Шефтсбъри поставя в центъра на вниманието на човека и неговия вътрешен духовен свят. Бог е, според Шефтсбъри, принцип, причина и източник на всичко прекрасно. Той е гениален художник и творец, сътворил „великия шедьовър на природата“: хармоничната Вселена. Като деист обаче Шефтсбъри интерпретира Бога и като нравствен идеал: Бог превъзхожда и най-съвършената доброта и благост, която ни е достъпна.* Богът на английския просветител не е личният бог на англиканската църква, а разумното и нравствено начало, защото нищо, освен морално превъзходното няма място у Божеството.

Тези идеи, вън от всякакво съмнение, имат просветителско и хуманистично значение. Те дават началото на нова епоха в мисленето и начина на живот в Европа.

Френсис Хътчесън (1694–1747) е дългогодишен професор по морална философия в университета на Глазгоу. Той развива основните идеи и мотиви във философията на Шефтсбъри. Главното съчинение на шотландския просветител е „Изследване за произхода на нашите идеи, за красотата и добродетелта“, появило се през 1725 г.

Като следва учителя си, шотландският мислител приема единството на етичното и естетическото начало. Това начало или принцип е природно качество на човека, изразява особени висши чувства, които служат за възприемане на красотата и благомото. Способността ни да възприемаме красотата чрез съразмерност, правилност, хармония, шотландският просветител определя като вътрешно чувство, съответстващо на моралното чувство. Това е чувство за прекрасното, но и изразява възприятия чрез такива емоции, действия или характери на мислещите агенти, които наричаме добродетели. Спецификата на висшите чувства се намира в тяхната пълна автономност и независимост от външни влияния и стимули. Тези чувства са основата на природните свойства на душата, освободени от практически интереси и съображения за полза или изгода. На разума и на утилитарното пресмятане шотландският мислител противопоставя безкористието на висшите чувства, притежаващи алтруистичен характер.

Подобно на английския си предшественик, Хътчесън предполага, че моралното чувство не се основава на религията, че моралът не може да бъде стимулиран чрез обещания за задгробно въздаяние. *Чувството за прекрасното е и чувство за добро.* Последното спомага да конкретизираме крайните цели, за които мълчи разума. Защото разумът съди за помощните средства и целите, а нищо не ни съобщава за крайните цели. Човек върви по пътя към тези крайни цели чрез особено и непосредствено разположение на душата си. Това състояние на предразположеност не се основава на съждения, защото не може да ни подтикне към действия, защото чувството за добро и справедливост е непосредствено, независимо и вродено.

За разлика от Шефтсбъри, шотландският просветител се опитва да отдели естетическото от етическото чувство, директни гамата от възприятия.

В етико-естетическата система на шотландския просветител важно място заема идеята за Бог в деистка интерпретация. Единството и връзката на чувството за красота и чувството за благо в последна сметка са резултат от божествената насоченост, изразяваща хармонията на вселената. *Разумната или мислещата причина, създала хармоничния и целесъобразен свят, поражда вътрешната красота, която ни увлича с не по-малка сила, отколкото „видимата красота“.* Тази вътрешна красота е и моралното чувство, доставящо на човека високо и благородно удовлетворение.

Бернард Мандевил (1670-1733) е роден в семейство на френски протестанти, които бягат от религиозни гонения в Холандия. Б. Мандевил следва медицина в Лайденския университет и става практикуващ лекар, специалист по нервни заболявания. През 1700 г. се установява на постоянно местожителство в Лондон, където продължава лекарската си практика. Главното етическо съчинение на Б. Мандевил, на което авторът дължи огромната си известност, е „Басня за пчелите“, излязла през 1714 г. Подзаглавието на книгата е повече от интересно – „Пороците на частните лица са благо за обществото“.

В книгата си Мандевил подчертава, че пороците са неразделими от начина на живот на обществото. Нещо повече – пороците са едновременно и една от причините за благоден-

ствието на обществото. Като развива тази идея, Б.Мандевил размишлява и за значението на злото в човешката история. „Това, което наричаме зло, както морално, така и физическо, отбелязва авторът, е велик принцип, който ни прави социални същества. Този принцип е трайна основа, животворяща сила и опора на всички професии и занаяти без изключение. Тук трябва да търсим действителният източник на всички изкуства и науки. В момента, когато злото престане да съществува, обществото би започнало да запада...“

Етическата концепция на Мандевил не се ограничава с разкриването на ролята на пороците и злото в развитието на обществото. Б. Мандевил размишлява също за произхода на моралната добродетел и се спира върху природата на нравствеността. *Срещу Хобс той отбелязва, че силата на държавната власт, която заставя хората да ограничават себелюбивите си наклонности, не е достатъчна за възникването на общото благо.* Както и да се подчинява човек на принудителната мощ на държавата, само с покорство човек не може да постигне цялата гама на съвършенство, на която е способен.

Основното средство за съвместен живот на хората, за създаване на цивилизацията, според Мандевил, е моралът, а не държавата и правото. Моралът е продукт на общественния живот, а не е природно качество. Тези, които са открили и изобретили морала, са законодателите и мъдреците, поставили си за цел да научат хората как да сдържат погрешни желания и да възпитават стремеж към обществени интереси. Тези хора, които са „изобретили морала“, са разчитали, че няма човек, който да остане безучастен пред похвалата и насърчението, не съществува човек, който може постоянно да понася презрението на другите. *Похвалата и порицанието, бягството от човешкото обществено презрение са най-силните стимули за въздействие върху човека. хората са започнали да се възпитават по принципи, внушаващи им да бъдат възвишени и одухотворени.* Тези, които имат за цел само личната изгода и стават слуги на своите желания и страсти, би трябвало да се считат за „отпадъците“ на човешкия род. *Като ласкаят едни и заплашват други, моралистите са успели да научат хората, че срамът и честта могат да предпазят от всички злини, а*

достойнството и добродетелта са висшето духовно благо.

По този път хората са постигнали представите, а по-нататък и до понятията за добродетел и порок. Първото, добродетелта, започнало да обозначава всяко действие, намерение и цел, с помощта на които човек, въпреки природната си склонност, се стреми към благото на другите хора. Второто, порокът, се нарича всичко, което прави човек за задоволяване на всяко свое желание, игнориращо обществените интереси. *Нравствеността* донася изгода за всички хора, позволява им да са полезни един на друг. Но най-голяма полза извличат законодателите. Чрез моралните заповеди и принципи те управляват „огромно количество хора с голяма лекота и безопасност“.

Не е трудно да се забележи ограничеността на Мандевилската интерпретация на „човешката природа“. Б. Мандевил игнорира богатството и многообразието на човешката натура и най-главното – отрича алтруистичните стимули и подбуди. Дори положителни нравствени качества като човеколюбие, любов към човешката общност той тълкува – в духа на своята концепция – като израз на желание на човека да се прочуе и да се покаже пред другите. Той само констатира „моралното и физическото зло“, но не предлага средство за противопоставяне.

Съдбата на етичeskото наследство на Шефтсбъри, Хътчесън и Мандевил е различна в историята на етиката. Към теоретиците на моралното чувство най-близко стои А. Смит, а тази концепция оставя трайни следи в творчеството на такива колоси като Жан Жак Русо, И. Кант, Д. Дидро и др. Все пак много от идеите от „Басня за пчелите“ импонират не само на А. Смит, но и на Г. Хегел. Достатъчно е да припомним концепцията на Хегел за ролята на злото и порока в човешката история.

АДАМ СМИТ

Икономика и морал

Адам Смит (1723–1790) е роден в семейство на чиновник. Учи в университетите на Глазгоу и Оксфорд. През 1751–63 година преподава в университета в Глазгоу Нравствена философия, в която влизат курсове по теология, етика, право и политика. Посещава Франция, където се среща с Хелвещий, Даламбер, Тюрго и Кене.

През 1759 г. публикува Теория за нравствените чувства, а през 1776 г. издава основния си труд – Изследване за природата и богатството на народите.

Творчеството на Адам Смит изразява по-нататъшното развитие на английската и шотландската етика от епохата на Просвещението. Смит е слушал лекции на Хътчесън и е бил запознат с философията на Дейвид Хюм. Според А. Смит нравствеността е продукт на свойственото на природата на човека чувство за симпатия. Това е естествената способност да се разбират, чувстват и оценяват всички страсти и мисли на хората около нас. Нравствеността изразява душевни състояния и постъпки, предизвикващи у човека чувство на одобрение или осъждане, благодарност или отмъщение, желание за награда или наказание. Симпатията е в основата на съждения не само за постъпките и чувствата на други хора, но и на нас самите. Така се проявява човешката активност в много посоки, но най-важната от тях е икономическата. Одобряваме или не одобряваме собственото си поведение, благодарение на способността ни да се наблюдаваме отстрани. Съвестта ни е „страничен наблюдател“ на въображаем, безпристрастен и просветен свидетел. Съдът на съвестта е най-важната и значима част на нравствеността и нравствения живот, според А. Смит.

Моралът е нужен на обществото, защото той свързва хората. Възникват „обща правила“ на морала, в основата на които са отново естествените ни чувства. Чрез тези обща правила, важещи за всички ни, просветеният разум налага принципите, съобразени с чувството за симпатия. Така общественият ред и естественото, природното чувство за симпатия съвпа-

дат и установяват правилни взаимоотношения между хората, полезни за всички ни.

Този обществен порядък е етико-икономически и поощрява дейността в търговската и социалната организация. Като приема някои от тезите на Д. Хюм, А. Смит счита, че различията в личните интереси могат да доведат не само до противоречия, но и да стимулират по-нататъшното единство и развитие на обществото. Затова А. Смит застава на страната на Хюм срещу рационализма на Хобс. По повод на възродения през 18 век интерес към стоицизма А. Смит настоява, че чувствата не бива да се ограничават до равнището на стоическата апатия, отричаща личните страсти, които могат да бъдат и умерено егоистични. За А. Смит „възелът на чувствата“ съдържа различните форми на практическа активност. „Модерният човек“ не може без своите страсти и чувства, те едновременно го освобождават от ограниченията и в същото време му дават решителност за действие. Една нова антропология предлага А. Смит, антропология, правеща възможна идентификация на чувствата с индивидуалните и социални постъпки на човека на Просвещението. Предвидливият или прозорливият човек е този, който е индивид на гражданското общество, твърди А. Смит. Шотландският мислител в същото време подчертава егалитарните тенденции, които според него са типични за шотландското общество. Тези егалитарни тенденции спомагат за развитието на икономиката. Между 1720–1740 година умерената и толерантна култура на английското и шотландското Просвещение създават базата за радикална промяна, оспорваща такива авторитети като Хобс, Декарт, Спиноза, Лок, Нютон.

Интелектуалната среда, стимулирала мисълта на А. Смит, е белязана с влиянието на Шефтсбъри, Хътчесън и Мандевил. Главното за английското и шотландското Просвещение се намира в опита в конструирането на етически възглед, отричащ онтологични и натуралистични предразсъдъци, свързани преди всичко с крайния индивидуализъм на егоистична човешка природа. Затова според просветителите моралът изразява отношение колкото между добродетелта и порока, толкова и мотивирана система от постъпки със себеподобния. В

етико-политическата сфера на човешки страсти и чувства, представени като добродетели или пороци, те са необходимите връзки между индивида и обществото. Според А. Смит „рационалната икономика“ трябва да се схваща като управление на чувствата.

А. Смит разкрива своята теория за „моралното чувство“ в две сфери: на опита и на въображението. Диалектиката между тези две сфери е ясно ограничена. Извън моралното чувство априори означава вън от човешката природа. Следователно всекидневието и човешкият опит според А. Смит са „първата инстанция“ за описание на човешките взаимоотношения в гражданското общество. Този опит обаче поставя въпроса дали съществува някаква предварително приета ценност. И точно в това се състои опитът. Резултатът от опита доказва, че правилата и принципите на социалния ред са вписани у „благоразумния човек“. Всеки човек може и трябва да бъде благоразумен, ако изразява представата, внушена от чувствата и аспирациите на човека. Адаптацията към съвременните условия е разкриване на още една страна на моралните чувства.

Значимо място в етическата концепция на А. Смит заема епистемологията на понятията за симпатия и въображение. Чувствата са дълбоката мотивация на човешкото действие. Те стават възможни за познание и обяснение чрез реконструкция на „вътрешното човешко“ Аз. В същото време тези чувства са насочени към ползата и собствеността. И тъкмо тук, в тази връзка се намира новаторската мощ и самобитност на философската етика на А. Смит.

Хипотетичният и безпристрастен наблюдател отбелязва, че собствеността и ползата са свързани с моралното чувство на всеки човек, а моралното чувство на всеки човек като симпатия насочва към другия човек, за да се разберат подобните мотиви, които ръководят именно другия. Така моралното чувство като симпатия не само ни позволява, но и ни задължава да разберем другия човек, неговите намерения, цели, страсти и преживявания. Инстанцията на безпристрастен, страничен наблюдател, благодарение на нашето въображение и съдът на собствената ни съвест, показват равнопоставеността на хората като икономически субекти.

Великият шотландски мислител различава „вътрешния човек“ и „външния човек“. *Доброжелателството*, което не би било добродетел, ако не е съзнателно насочено към моралните правила, *трябва да намери връзката между симпатията и собствеността*. Егоистичните намерения, които открива А. Смит у човешката природа, могат да бъдат преодолени само ако не се потвърждават по отношение на „чуждата собственост“. *Предвидливият и добродетелният човек в икономическата област съзнателно се отказва от претенции към чуждата собственост, защото само така може да гарантира сигурността на социалната инстанция „собственост“*. „Практичният човек“ *тогава асоциира своите морални добродетели с икономическите*. В този синтез се намират основанията на страстите и чувствата на модерния човек, според израза на А. Смит. Предвидливият човек А. Смит се различава от „джентълмена“, за който говори Джон Лок. В новия свят на икономиката, чиято експанзия бърза да реализира продуктивни обществени сили, индивидът се нуждае от гаранции, за да подреди сигурни и печеливши взаимоотношения. *Такава гаранция, според А. Смит, е гражданското общество, създаващо независимост на индивида от претенциите на силната държава и на абсолютната монархия*.

Мисълта на А. Смит схваща епохата му чрез всички импликации, фундаментални и маргинални, етически и икономически, рационалистични и антропологични. Икономиката като ядрото на гражданското общество придобива автономно място между етиката и политиката и „излъчва“ дълбоката мотивация в ансамбъла на човешки чувства и страсти, стимулиращи практическите действия. *Трудът се превръща в антропологическа, а не толкова и единствено в икономическа категория*.

Рефлексите за гражданско общество, според А. Смит, трябва да предполагат етически основи и да се изграждат чрез практически предписания. По този път А. Смит предлага принципите на нов тип антропология, където ролята на индивида израства върху способността за производство. *Иманентността на чувствата и страстите у човека продължават да се доказват практически в социалните взаимоотношения*. Във „Изследване за природата и богатството на народите“ А. Смит отбелязва, *че човекът има постоянна нужда от помощ от*

страна на своите сънародници и е погрешно становището, отричащо стремежа на всеки един от нас към благосъстояние. За да достигнем обаче до благосъстоянието и да получим помощта на събратята си, се нуждаем от проявено безкористие към другите хора и особено към тези, от които имаме полза. Цялата постановка на това взаимодействие се проявява на пазара по принципа: „Дай ми това, от което имам нужда и ще получиш това, от което се нуждаеш“ – ето смисъла на всяка размяна, покупка и труд във взаимоотношенията ни.

Очевидно е, че отношението между етика, икономика и политика усложнено се развиват. Политиката е мяра, чрез която се обвързва по органичен начин етичното и икономическото действие. Нейната мяра стимулира социалните сили да действат за постигане на социална динамика, за реализация на максимум благосъстояние. Аргументът за „невидимата ръка“, чрез която всеки индивид, следвайки интересите си, косвено обогатява обществото, показва трудната връзка между политика и икономика. За А. Смит търговията е свободна и добродетелна активност, разрешена от законодателя и следваща рисковни обстоятелства за получаване на богатства.

„Добродетелите на търговията“ не следват от качествата на търговеца, а от тези социални обстоятелства, заварени и регламентирани от политиката и законодателя. Тогава политическата икономия или етиката, икономиката и политиката взаимно се обуславят, без обаче да съвпадат окончателно, нито пък да влязат в диалектически взаимодействие. Такъв е изразът на „антропологическата парадигма“ на съвременността, чийто модел се представя като съществуване на човека, продиктувано от неговите чувства и страсти. Чрез тези чувства и страсти човек обаче е стимулиран към активност, тласкаща го към подобряване обстоятелствата на социалния живот и на гражданското общество.

В такъв смисъл може да се каже, че Адам Смит е свързан с модерния свят, становище, защитавано от Хана Арент, Карл Шмит и Луис Дюмо. Представата за гражданско общество и неговият морал, която защитава големият мислител на Просвещението, е идея, опосредяваща всички функции на об-

щественото развитие. Адам Смит достига до политическа теория, на която не липсват нито празноти в теорията на правото, нито игнориране на икономиката, а обратното – понятието за политика приема кризата като генерираща достатъчно общи връзки между етика и икономика и позволяваща решението на тази криза чрез субектите на труда и производството.

ДЕЙВИД ХЮМ

Моралът е чувство за симпатия

Дейвид Хюм е роден през 1711 г. в Единбург – Шотландия. Произхожда от небогато семейство на аристократи. Баща му е практикувал юридическата професия, но умира рано. Възпитан е от майка си, която притежава изключителни умствени и духовни качества. Малкият Дейвид още на 12-годишна възраст постъпва в Единбургския университет. По-късно след неуспех в търговската си дейност, в 1734 г. той посещава Франция. Във Франция живее три години, през които Хюм се запознава с богатия духовен живот и преди всичко с философията на стария континент. Тук написва и черновата на знаменития „Трактат за човешката природа“, публикуван през 1739 г. Трактатът не оправдава очакванията на автора. Хюм не получава катедра в университета в Глазгоу и Единбург.

Известност му носи обаче излезлите в сборник през 1741 г. „Есета“. Следвайки традицията на философите-есеисти М. Монтен и Ф. Бейкън, Хюм успява убедително и стилно да представи философските си идеи в тяхната житейска приложимост. В средата на 40-те години Хюм отново е на европейския континент, изпълнявайки дипломатическа мисия. През 1752–61 г. заема длъжността библиотекар при Единбургското общество на адвокатите. Възможността да изучава разнообразни източници Хюм материализира в осемтомната „История на Великобритания“. Между 1763–66 г. Хюм е на дипломатическа служба в Париж, като изпълнява длъжността секретар на посолството. В Париж е посрещнат най-радушно от знаменитите френски философи. Хелвеций, Волтер, Холбах провъзгласяват Хюм за най-великия британски философ. По-късно отношенията на Хюм с френските философи са били помрачени от възникналата свада с Русо. След завръщането си в Единбург Хюм става секретар на философското дружество и оглавява кръжок от учени, между които е и Адам Смит. Хюм умира през 1776 г. и преди смъртта си се държи като атеист: той не пожелал да види свещеник.

Етическите възгледи на Хюм са близки до тези на френските просветители. Британският философ е убеден в неизменността на човешката природа, че тази природа е детерми-

нирана. Според Хюм етиката е много важна част от философията.

Етическото учение на Дейвид Хюм е самобитно и оригинално. Британският мислител най-напред се старае да установи собствената област на етическо изследване. Той открива един страшен факт, който се опитва да изтълкува по нов начин в историята на етиката и резултатите на това тълкуване вече триста години неизменно съпътстват развитието на философската етика. Хюм отбелязва: „Във всяка етическа книга, която съм срещал, авторът за известно време разсъждава по обичайния начин – установява съществуването на Бога или излага своите наблюдения относно човешките дела. И изведнъж за мое най-голямо удивление аз виждам, че вместо обичайните връзки, които се употребяват в изреченията: „Е“ или „Не е“ не срещам нито едно изречение, което да не е свързано с „Трябва“ или „Не трябва“. Тази промяна е незабележима, но е от особена важност. Защото ако това „Трябва“ или „Не трябва“ изразява някакво отношение или твърдение, то необходимо трябва да е взето под внимание и обяснено, а същевременно трябва да се посочи основанието за това, което изглежда напълно непонятно, а именно как това ново отношение да бъде дедукция от другите, които са напълно различни от него“. Тази нова идея и неочаквана констатация на Хюм е началото и на етическия позитивизъм, и на емотивизма, и на всички по-късни философско-етически размишления върху модусите на етическото дължимо.

Хюм обаче се задоволява да постави изискването: ако етиката може да стане наука, има само един единствен път – *тя да се превърне в психология на афектите*. Защото етиката изучава пороците и добродетелите, а последните нямат обективен характер. В същото време моралните оценки не са нито истинни, нито неистинни. Те просто съществуват и констатираат подбудите и действията. Етиката може да описва какви са или какви могат да бъдат моралните подбуди, как и кога хората постъпват според тези подбуди или напротив – успяват да ги отклонят. *Поради тези причини според Хюм етиката може да бъде само описателна дисциплина*. Единствената основа на науките е изучаването на фактите, а „*фактите*“ за етиката са моралните чувства. Хюм не случайно отбелязва, че за целия чо-

вешки род, от обикновените хора до философите, въпросът за вината или моралната деформация може да се открие по два пътя. Първият е на демонстративното разсъждение. Вторият е възприемането чрез едно вътрешно чувство, чрез някакво усещане, което размисълът върху подобно деяние естествено поражда. „Разумът или науката не е нищо друго освен сравнение на идеи или откриване на отношение между тях и ако едни и същи отношения имат различен характер, от това очевидно трябва да следва, че тези различия в характерните им черти не се откриват единствено с помощта на разумът.“

Според Дейвид Хюм нравствеността не е никакъв факт, който може да бъде открит от ума, нравствеността не е предмет на разума. Предмет на нравствеността и израз на нравствеността е само чувството, а не разумът. А чувството се намира у нас самите, но не в обекта. Така пороците или добродетелта според Хюм могат да бъдат сравнявани със звуците, цветовете, топлото или студеното, които не са качества на обектите, а принципи на духа.

Ако нравствеността е естествен продукт на известни особености на човешката организация, то тогава е важното в каква мяра те се проявяват. *У човек няма никакъв абсолютен зачатък на добро и зло. Всичко се определя от неговите подбуди. При спокойно размишление някои свойства се предпочитат пред други. Това представлява психологическото основание на чувството за задължение и дължимост.*

Теорията на Хюм за морала затова включва различни измерения на универсалната човешка телесна и душевна организация, които се разкриват и характеризират чрез „чувство“, „страст“, „афект“, „нравствено сърце“, „вътрешен смисъл“. Най-важното у морала си остава чувството за симпатия. Всички психологически описания на себелюбието показват, че то не може да бъде универсално психологическо средство за общуване между хората. На себелюбието липсва главното: *моралното възображение*. Само последното може да определи позицията на другия човек в морално отношение към мен самия. *Моралното възображение и моралната релация по отношение на Другия са ефективна причина, твореща морала*. Симпатията е чувство, поддържащо общия възглед между хората. То едновременно ни

превръща в активни дейци, в същото време чрез симпатията можем да се поставим на мястото на другия човек. *Моралът е чувство на симпатия, превръщащо хората в общност.* Чрез това чувство могат да се нанасят съответни корективи в подбудите на хората. А въображението разпространява и ангажира чувството на симпатия, разкрива щастието или благого. Хюм обяснява, че чрез опита на симпатията, съпътствана от мощта на фантазията, се установяват трайните и последователни чувства в една общност.

Хюм поставя на съмнение обаче съществуването на афект за общо човеколюбие. Все едно какви са личните качества, каква е степента на оказваните услуги или характеристиката на личните връзки. Хюм е убеден, че егоизмът или себелюбието са „в последна сметка“ характеристика на човека, но този егоизъм е силно смекчен или дори приспособен към изискванията на алтруизма. За да се обуздаят себелюбивите афекти, трябва да се обхване нашето сърце от чувството за симпатия. Така Хюм успява да обедини на три различни, но според него взаимно свързани мотиви, каквито са *хедонистичните, утилитаристичните и алтруистичните.*

Хюм, следвайки отровната традиция в областта на етиката, е много близък до утилитаристката теза, че моралното благо може да бъде това, което е полезно за човека и цялото общество. Морално зло е всичко онова, което е вредно за хората. „Изобщо – отбелязва Хюм – само каква похвала е заключена в епитета *полезен* и какъв упрек – в противоположната констатация!“ Полезното носи удоволствие тогава, когато не е свързано само единствено с актуалния момент, не води след себе си печални резултати, не разчита на мимолетни радости. *Хюм е склонен да приема разумния евдемонизъм.*

По-горе отбелязахме, че симпатията може да се разгледа според Хюм и като алтруизъм. Но последният, според шотландския мислител, е преход към социална полезност чрез изменение на личния и обществен егоизъм. *Доброто е това, което е полезно за всички без изключение.* Истинското име на доброто е социалният инстинкт или симпатията. Този социален инстинкт, това съпреживяване и съчувствие възниква и се формира по законите на асоциацията. Например ако наблюдаваме

щастливия живот на други хора, в нашето съзнание се появяват приятни преживявания. Човек се стреми към повторение на приятните преживявания. Този стремеж преминава в желанието за радост и полза за всички останали хора.

Алчността, амбицията, суетата и всички вулгарни чувства, продиктувани от себелюбието, изключвам от своята теория, отнасяща се до произхода на морала – пише Хюм. Понятието за морал изразява общото чувство на човечеството, препоръчващо общо мнение и общо решение: последните ръководят действия и поведение.

ФРАНСОА ВОЛТЕР

Рационалистичният морал

Франсоа-Мари Аруе е роден през 1694 г. в Париж. От 1718 г. започва да се нарича Волтер, възприемайки един от многобройните си псевдоними. Малкият Франсоа по волята на родителите си е трябвало да се посвети на правна кариера. От 1713 г. Франсоа, след завършването на йезуитски колеж, определя друга съдба за себе си. Негов учител по това време е абат Де Шатонеф. Последният е убеден *либертен*, което в края на 17 и началото на 18 век означава за Франция волнодумец. *Високо образовани френски аристократи, недоволни от всевластието на краля, образуват идейното движение „либертинаж“*. Либертените се противопоставят на религиозните догми, ориентирани към аскетичен начин на живот, изразяват одобрение на епикурейството и се противопоставят на сляпата вяра в Библията. Така те стигат до извода, че човек е способен да се радва на земните материални и духовни блага.

Скоро след смъртта на Луи XIV и в началото на Регентството на Филип Орлеански Волтер попада в знаменитата Бастилия. Поводът на тази присъда е написването на антирелигиозно съчинение. В Бастилията е създадена трагедията „Едип“. Това е първата френска трагедия на 18 век, призната за класическа, огромен успех за поета Волтер. Критици считат, че тя е първата дума на френското Просвещение.

Още в началото на своята духовна кариера Волтер се сблъсква с антирационалните и неотговарящи на здравия разум догмати на християнската религия. Използвайки различни псевдоними, той пише много антиклерикални поеми, есета, изложения. Например излязлата в 1722 г. поема „За и против“ изразява мнението на автора, че християнският Бог е представен в толкова недостоеен образ, поради което авторът заключава: „Аз не съм християнин“. Католическите църковници разбират, че авторът може да бъде само Волтер.

След смъртта на Филип Орлеански, регент на малолетния крал, на престола сяда следващият Бурбон – Луи XV. Това е началото на кризата на френския абсолютизъм, довел до революцията от 1789 г. Особено силно започва да страда селячест-

вото чрез постоянно увеличаване на данъците, източник за безгрижния живот и паразитуването на аристократите. В тази епоха се поражда фразата, приписвана на безотговорния Луи XV: „След нас, ако ще и потоп“.

В края на 1725 г. се случва събитие, което като че ли окончателно предопределя по-нататъшната съдба на вече известния млад френски поет и драматург. Слугите на някой си аристократ де Руган пребиват с пръти писателя. Така се показва превъзходството на „безродовия“, но широко известен и ценен Волтер. Той не намира защита и застъпничество нито от съд, нито от страна на влиятелните си приятели аристократи, опитва се да предизвика арогантния де Руган на дуел и затова отново попада в Бастилията. След две седмици властите го задължават да напусне Париж. Волтер избира Англия. В Англия той е посрещнат добронамерено от религиозния философ С. Кларк. Бързо изучил английски език, Волтер се запознава с английската литература, поезия и драматургия. Проучва философските трудове на Бейкън, Хобс, Лок, Толанд, завързва приятелство с Джордж Беркли.

Под впечатленията си от „Английския период“ Волтер написва знаменитите „Философски писма“. В тях той показва какво може да постигне нация, ограничила властта на кралете, постигнала мъдро управление и демокрация, където народът взема участие в управлението, където няма бунтове и няма преследване поради религиозни причини. *Протестантска Англия е пример със своето богатство, икономика и свобода за католическа, абсолютистка, изоставаща Франция.*

По-нататъшната житейска съдба на Волтер е свързана с две основни събития: През 1758 г. той се заселва във френския окръг Жекс, където купува две имения: Турне и Ферне. Последното се превръща в основно убежище на философа, неслучайно той е наречен Фернейският Патриарх. Волтер се оказва изкусен организатор на занаяти, успешен търговец и познавач на селскостопанския труд. През този период на живота си придобива европейска слава и е особено ухажван от коронованите особи. Една от „авантюрите“ му е, че се поддава на обещанията на пруския крал Фридрих II, на който се опитва да дава съвети чрез „теорията за просветения монарх“. Разочарован, Волтер вече никога не предприема подобни действия.

От имението си Волтер успява да нанесе чувствителни удари по клерикализма и по ненавистната за всички просветители френска съдебно-юридическа система. Тук е написана знаменитата фраза: „Смачкайте гадината!“ по адрес на католическата църква. От тук Волтер започва да води на свои разноски дела в защита на неправилно осъдените Калас, Сирвен, де ла Бар, Мартен и т. н. В повечето случаи тези осъдени на смърт хора са жертви на религиозен фанатизъм. Хугенотът Калас е бил обвинен, че е убил сина си с цел да му попречи да стане католик. Посмъртната реабилитация на Жан Калас става в 1765 г.

По думите на Кондорсе Волтер „създава по цяла Европа съюз, чиято душа е той сам, а лозунгът е: „разум и търпимост“. Извършила ли се е някъде голяма несправедливост, научим ли за акт на фанатизъм или посегателство на хуманността – произведенията на Волтер ще разобличат виновните пред цяла Европа. И кой знае колко пъти страхът пред това страшно отмящение е задържала ръката на потисниците“.

Волтер умира през 1778 г.

*Духовната и философската атмосфера, в която се появява творчеството на Волтер, е свързана с две много популярни за онова време етически концепции: „Мислите“ на Блез Паскал и теорията на оптимизма на Г. Лайбниц. В своите знаменити „Забележки за мислите“ Волтер прави анализ на някои от основните формулировки на Блез Паскал. Например Паскал счита, че действителната преграда за нравственото усъвършенстване на човека е самолюбието. Себелюбието не само насочва човека към пренебрегване на собствените му недостатъци, но и пречи на връзката му с другите хора. Горделивостта и надменността са едни от най-страшните човешки пороци, доказващи още веднъж нищожеството на човека. Затова, според Блез Паскал, за да се предпазим от нравствените пороци и преди всичко от себелюбието, трябва да прибегнем до едно радикално средство и това радикално средство е омразата към нас самите: *ненавистта към нашето собствено Аз, защото Аз-ът е източник на себелюбието.* Блез Паскал е категоричен: „Истинната и единствена добродетел се състои в това – да се ненавиждаме... Който не е способен да ненавижда своето Аз, той се намира в състояние на ослепяване. Даже този, който нищо*

не вижда, не е чак толкова далеч от истината и справедливостта! Няма по-голяма глупост от тази, да се обожествява собственото Аз, защото идеално и съвършено същество може да бъде само Бога. Затова ние трябва да обичаме само Бога и да мразим себе си“.

Волтер решително и категорично възразява на тези идеи на Паскал. *Най-напред френският просветител пише за необходимостта и ползността на себелюбието.* „На себелюбието се основава целият ред. Невъзможно е да се формира общество, и то да съществува без себелюбие. Именно обичта към нас самите присъства в любовта ни към другите, именно нашите многочислени нужди ни правят полезни за човешкия род. Себелюбието е основата на търговия, чрез него се осъществява вечната връзка между хората. Именно себелюбието, дадено на всяко живо същество от природата, ни е научило да уважаваме себелюбието на себеподобните си. Законът насочва себелюбието, а религията само го усъвършенства“. Защото кой е породил себелюбието в човешките сърца и в човешкия разум? Защото Бог тогава би разчитал само на милосърдието и на обичта към другите хора. Но и милосърдието, и любовта към другите са в тясна връзка със себелюбието. *Така Бог е създал в разума ни един инстинкт, който служи за изпълнение на Божията повеля.* Пък и самата църква чрез действията на мнозина свои служители показва, че себелюбието не ѝ е чуждо.

Волтер спори с Паскал и за „единствената гледна точка в областта на нравствеността“. Докато Паскал акцентира върху чувствата и порочността на човешката природа, за да подчертае духовната ориентация на Бога, то Волтер има друга идея. *Паскал пита: „Пристанището ориентира тези, които се намират на кораба, но къде е тази точка в нравствеността?“.* *Волтер отговаря: „В тази единствена максима, позната на всички народи – не прави на другите това, което не искаш да правят те на теб.“.* Известното „златно правило“ на нравствеността, коментирано и препоръчвано от Талес и Конфуций, е аргумент в полза на прагматичния рационализъм на Волтер. Това „златно правило“, макар и безусловно да не решава спора между Паскал и Волтер, все пак, използвано от Волтер, показва пристрастията на последния. А те са на страната на този уни-

версален принцип, изразяващ житейска достоверност, всекидневен човешки опит, универсална мъдрост. В последна сметка „златното правило“ е познато на всички цивилизовани народи. Следователно, по логиката на Волтер, *то е разумното основание на нравствения живот на хората, то е правило на нравствеността изобщо. Само чрез разума може да се достигне до всеобхватна истина, с която са съгласни всички хора.* Изводът на Волтер е категоричен: „На мен ми се струва, че общият замисъл на Паскал, когато е писал своите „Мисли“, се състои в намерението му да представи човека в неблагоприятна светлина. Той се опълчва срещу човешката природа точно така, както и против йезуитите. Паскал обвинява същността на нашата природа за неща, които са свойствени само на някои хора, той красноречиво оскърбява човешкия род. Аз се осмелявам да взема страната на човечеството срещу този възвишен мизантроп. Аз се осмелявам да твърдя, че ние не сме нито толкова злонамерени, нито толкова нещастни, както намира той“.

Различието между Паскал и Волтер е изградено върху различната оценка за човека. Антропологията на Блез Паскал е подчертано теоцентрична. Докато философският рационализъм на Волтер е преди всичко антропоцентричен. Волтер не случайно счита, че *от всички живи същества човек е най-съвършеното, най-щастливото, най-дългоживеещото.*

Но повече от съмнително е да считаме, че Волтер е оптимист, подобно на Лайбниц. Привържениците на религията в края на 17 и началото на 18 век в лицето на Лайбниц създават учението за теодицеята, чиято цел е „оправдаването на Бога“, снемането от него на отговорността за съществуващото зло в реалния свят. Рационализмът и деизмът на Волтер отхвърлят това учение като митологическо, построено върху логическа несъстоятелност и смехотворност на доводите. Според знаменитата теория на оптимизма на Лайбниц Вселената е устроена така от Бога, че *наличното зло, което битува във вселената, се уравновесява, компенсира и даже се премахва от следващото злото благо.* Така за човека по силата на провидението след неприятната случка може да се появи благо – или с други думи злото е предпоставка за бъдещо щастие. Затова човек не трябва да богохулства, да роптае, а даже и в най-тежките си ситуации трябва

да възхвалява добротата и мъдростта на създателя. Волтер твърде дълго време се противопоставя на тази „Теория на оптимизма“. Потресен от разрушаването на Лисабон, в резултат на катастрофално земетресение на 1 ноември 1755 г., Волтер осмисля всички известни му човешки бедствия. Неговият извод е, че никакво бъдещо благо не може да изкупи или да оправдае човешките страдания от миналото и настоящето.

През 1759 г. излиза знаменитата философска повест „Кандид“. Чрез сатирични средства Волтер изключително находчиво и с гениална проникателност разобличава почти всички теоретически постановки на повърхностния и лекомислен оптимизъм. Не е вярно, според Волтер, че отделните нещастия създават общо благо, не е вярно, че колкото повече са отделните частни нещастия, то това е толкова по-добре за общата картина на света. В лицето на главния герой Панглос, изповядващ измислената „аксиома на оптимизма“, *Волтер определя оптимизма като „страст, твърдяща, че всичко върви добре, когато всичко завършва зле“*. „Кандид“ е сатира на теодицеята на Лайбниц, това произведение на Волтер е всъщност решително отрицание на повърхностната вяра във всеблагото провидение. Критиката на Волтер достига дори до съмнение за основите на християнската религия. В това си свое произведение великият мислител доближава детеологизацията на проблема за доброто и злото, на щастието и страданието. Според него този проблем няма никакви свръхестествени или трансцедентни източници. Същността на доброто и злото има земен извор и той се намира в друга плоскост.

Като следва традиционното за времето си деление на злото на физическо и морално, Волтер описва картината на злото в реалния свят. На първо място това са болестите, смъртта, неприятните преживявания. Но те са породени от естествени причини и не притежават трансцедентен характер. Понятието „морално зло“ според Волтер включва насилието, жестокостта, несправедливостта, потисничеството. Но всичко това се извършва между хората. Причините са или нехуманни закони, или злоупотреба с власт, или незнание. Така Волтер стига до отричане на ролята на Бога като причина на злото в човешкия свят. Но това не значи, че Волтер изобщо отрича ролята на

Бога в сътворението на света. Природата е вечна – отбелязва Волтер – разумът, който я оживява, също е вечен. Но дали той е безкраен? Ние, хората, знаем само границите. Правдоподобно е да допуснем, че *природата също има граници*. Но ако природата е ограничена, тогава не е ли ограничен и висшият разум? Волтер си отговаря, че може би вечният Демиург е създал света с наличието на известно количество зло, защото е бил ограничен в средствата си.

Алтернативата, която предлага Волтер на песимизма на Блез Паскал и на оптимизма на Г. Лайбниц, се нарича мелиоризъм. Това е принципът на активната дейност на човека за подобряване на условията на своя живот. Човекът е разумно същество, разумът се проявява най-добре тогава, когато човек действа. Непрекъснатото рационално и целево въздействие на човека върху света е истината за човека, за неговия морал. Според Волтер само постоянната и напрегната човешка дейност, продиктувана от рационално подбрани цели, знанията и средствата за тяхното постигане ще спомогнат за подобряване съдбата на човека. *Само чрез рационалната дейност ще може да се намали „физическото зло“ и да се помогне за изкореняване на моралното зло.* Вярно, хората са жалки и нещастни, защото са заплашени от болести и са смъртни. Но те могат да си противодействат чрез медицината и подобряване на условията за живот. Вярно, човек е себелюбив и горделив, но разумът е могъщ критик и безпристрастен регулатор на човешките намерения.

Затова Волтер счита, че нравите, които се проявяват в човешката история, са свидетелства за човешко развитие и за човешки способности. В своята знаменита „История на нравите“ Волтер обръща особено внимание на средните векове, търсейки да открие оригиналния характер на борбата между доброто и злото вътре в човешката история. Като историк Волтер намира, че характерът на френския народ следва от факта, че френското общество е предимно селско и земеделско. Така са се оформили „благородници на меча“ и „благородници на тогата“, които съперничат помежду си. Ако Франция иска да напредне, тя не само трябва да следва английския пример, но и да се обяви срещу анархията, насаждана от некомпетентните управници – аристократите. *Свободата е същност на човешкия дух.* Но върху

човешкия дух непрекъснато влияе климатът, властта и религията. Който иска да разгадае въпросителните на човешката история, трябва последователно да изследва това влияние.

В течение на целия си творчески път знаменитият философ и моралист е обръщал особено внимание на ролята на религията в развитието на цивилизацията. *Най-често под религия Волтер е разбирал християнската църква.* Изстребването на еретиците, насилствените походи на кръстоносци, ужасяващите с последиците сблъсъци между католици и протестанти, погубването на местните жители на американския континент от най-християнските крале на Европа – такава е според Волтер мрачната картина на многовековното господство на църквата. И той задава въпроса: има ли спорна религиозна книга, ненаписана със жлъч, има ли богословски догмат, който да не принуждава проливане на кръв? Непримиримата препоръка, че ако не се покоряваш на църквата, ще останеш езичник, обречен на вечни мъки, *всъщност изразява един доказан догмат на ненавистта.* Затова Волтер се опитва да докаже, че самото влияние на църквата върху политическия живот е опасност за кралете. Той посочва примера с убитите от монаси френски крале – Анри III и Анри IV. Но това съвсем не означава, че Волтер критикува и отхвърля религията. Напротив – той счита, че религията е необходима в качеството си на юзда, *възпираща непросветените хора от престъплението.* И други функции има религията – утешението, идеята за възмездието, представата за бъдещ щастлив живот. *Затова идеята за Бога е необходима, както е нужен законът.* Само че деистичните възгледи на Волтер го принуждават да подчертава именно този аргумент. Кой ще удържа велможите и господарите от отмъстителност и честолюбие? *Кралят атеист е даже по-опасен от религиозния фанатик.* Изобщо възможно ли е да съществува нормално общество от атеисти? Това е въпрос, обсъждан през целия век на Просвещението. Волтер счита, че тъкмо затова трябва да се прави разлика между обикновения народ и обществото на философите, които стоят над народа. Бедният и силен атеист, убеден в своята безнаказаност, ще се помисли за глупак, ако не убие богатия човек и ако не ограби парите му. Така простолюдието много бързо ще се превърне в разбойническа орда. Затова Вол-

тер предлага „Дори ако Бог не съществува, то би трябвало Той да бъде измислен“.

На всички хора е нужна „естествена религия“, която по представите на Волтер изразява морални принципи, общи за целия човешки род. Единствената форма, изразяваща уважение към Бога или всъщност религиозен култ, е според Волтер добросъвестното следване на тези морални принципи. Всеки пункт на естествената религия пряко се определя от принцип, фундаментален за човешкото общежитие. По такъв начин Волтер представя божите изисквания като сакрализирани принципи на човешкия опит, на човешките взаимоотношения, изградени на разумни и справедливи начала. Така деизмът на Волтер показва хората зависими не от трансцедентен, висш разум, а само от продуктите на просветеното си съзнание.

Всеки човек трябва да се заеме със собствената си натура, с възпитанието си. *Само просветеният човек е свободен.* Великият по своята човеколюбива същност призив на Волтер и днес остава в сила: „Обработвай собствената си градина“. Грижи се за себе си, защото по този път ще стигнеш по-бързо до разбирането за другия човек.

ЖАН ЖАК РУСО

Свободата като висше благо

Великият френски мислител Жан Жак Русо е роден през 1712 г. в Женева в семейството на часовникар. Неговите предци са хугеноти, избягали от Франция по време на трагичните събития, коствали живота на трийсет хиляди души. Тъй като майката е умряла при раждането, а бащата малко се е занимавал с възпитанието на сина си, малкият Жан Жак има възможност за много четене. В най-ранни години той попада на Плутарховите животоописания, които го закърмят в духа на античния републиканизъм. Баща му го дава чирак, за да изучи занаят, но младият Жан Жак на шестнайсетгодишна възраст напуска Женева. Няколко години той обикаля Швейцария, Италия, Южна Франция, като вади прехраната си като слуга, музикант, възпитател, домоуправител. Самостоятелно изучава произведенията на Монтен, Декарт, Малбранш, Фонтанела, Лайбниц и др. Благодарение на „Философски писма“ на Волтер Русо възприема идеите на френското Просвещение.

В началото на 40-те години на 18 век Русо е вече в Париж и работи като преписвач на ноти, дава и частни уроци. Успява да се запознае и да завърже другарски връзки с Дидро и Кондильяк. През 1750 г. Дижонската академия обявява конкурс за най-добър отговор на въпроса: „Спомогнало ли е Възраждането на науките и изкуствата за подобряване на нравите?“. Русо отговаря чрез знаменитата си публикация „Разсъждения за науките и изкуствата“, на която е присъдена първа награда. Отговорът, който дава Русо, звучи сензационно за епохата на френското Просвещение. „Нашите души са се развърщавали в такава степен, в каквата са се усъвършенствали науките и изкуствата“. Русо открива несъвпадение на нравствеността с изтънчената духовна култура: „Приливите и отливите на морската вода не са по-строго подчинени на движението на нощното светило, отколкото съдбата на нравите и порядъчността на успехите на науките и изкуствата“.

Русо е привлечен в титаничното дело на френските просветители от 18 век – списването и издаването на знаменитата „Енциклопедия“. На него дори е поверен отделът за музиката,

той се утвърждава като един от най-изявените сътрудници, отпечатва и свои статии. Но след излизането на другото му знаменито съчинение „Разсъждение за произхода и основанията на неравенството между хората“ (1755) връзките с енциклопедистите охладняват, а Русо влиза в спор с Хелвеций. Отношенията окончателно се влошават и скъсват след като Русо пише рязка критика на статия в седмия том на „Енциклопедията“, посветена на Женева. Болезнената мнителност на Русо, допълнена и с идейни различия, превръща женевския мислител в неприятел на Дидро и Холбах. По-късно обаче някои произведения на Русо са осъдени на изгаряне в Париж и Женева, Русо се препитава в малки швейцарски градчета, но религиозните фанатици му устройват истинско преследване и през 1765 г. Русо напуска Швейцария. По-късно големият английски философ Дейвид Хюм дава убежище на Русо, а в края на 1770 г. Русо е отново в Париж, където води самотен и уединен живот. През това време Русо съсредоточава вниманието си върху собственото си „аз“, което изобразява като самотно и нещастно. Много от идеите и литературните похвати на неговите прочути „Изповеди“ пораждат в края на 18 век романтичното светоусещане, явяващо се като идейна антитеза на Просветителството. Неслучайно Сартр и Камю като философи екзистенциалисти откриват у Русо свой предшественик.

В началото на 1778 г. тежко болният Русо гостува на един от своите аристократически почитатели в имението Ерменонвил. След няколко месеца Русо умира.

*Жан-Жак Русо е философ и етик на свободата и равенството, които според него са най-голямото благо за всички хора. Възхвалата на свободата следва от ползата ѝ, която тя притежава сама по себе си. Най-напред свободата може да запази и да развие държавата. Ако свободата се загуби, това означава да се погуби силата на държавата. В своя знаменит „Обществен договор“ Русо описва как може човек да придобие сам себе си. „Без съмнение – пише Русо – аз не мога да бъда свободен, ако не желая своето добро. Аз не мога да бъда свободен и когато желая своето зло. Но моята свобода се състои в това, че се самоопределям. Мога ли да бъда свободен, ако не съм господар на самия себе си?“ *Нашата свобода се състои в способ-**

ността ни да се самоопределяме. Но това самоопределение е целеопределено от търсенето на благо. Две следствия произтичат от тази значима характеристика. *Първата е*, че максимум свобода може да се обвърже с максимума на детерминацията чрез една цел. А всяка цел поражда своите мотиви и движения. Свободата никога не може да бъде деструктивна, насочена срещу самия човек – това е *втората последица*. Връзката между утвърждаването на свободата и търсенето на благо като щастие е една от централните теми на етиката на Русо.

Човешката мъдрост според Русо е пътят, който трябва да ни изведе до действителното щастие. Но този път не се намира в ограничаването на нашите желания или в умаляването на нашите способности. *Мъдростта е в способността ни да ограничим излишъка на нашите желания, да поддържаме съвършено равенство между сила и воля*. *Щастието затова се състои в центрирането на усилията върху нас самите*. Възпитанието и самовъзпитанието служат великолепно на тази наша житейска цел. Необходима е една активност на чувствата, един експанзивен живот, защото благо и щастието постоянно трябва да се доказват.

Волята, частно и обща, макар и да не визира често една и съща цел, има нещо общо. Общото е, че *волята е автономна*. Волевият акт е и функция на целта, особено ако волята е непосредствено ангажирана с вътрешна целесъобразност или мотивация. Но особеността в мисълта на Русо изненадва със своя неочакван извод: *вътрешната целесъобразност се определя от трансцендентна целесъобразност*. Последната изразява редът във вселената, установен от Бога. Този ред е границата на човешкото могъщество, разум и воля. Така човек е свободен не защото може да постигне всичко, което желае, а защото достига тази цел, която му е определена от природата, от Бога и от мястото на човека сред живите същества.

Тези мисли на великия французин показват, че проблемът за правото на живот и за правото на свобода философско-етически са свързани с преходността и крайността на човешкото същество. *Човек е смъртен, което означава, че човешката свобода е събитие, следващо от принципа на природата, изразяващо развитието и измененията на човека*. Така Русо пробле-

матизира философски и етически свободата, изправяйки я пред принципа на детерминацията. Животът и смъртта показват играта на случая на причина и следствие, на предопределение и човешко усилие. *Животът винаги е изграден върху доказателството на собствената си основа.* Ако който и да е от нас не успее в себепотвърждаването на живота, той губи свободата, изпада в отчуждение, след което следва духовна или физическа смърт.

Но свободата не е само индивидуално достояние. Тя засяга и човешкото общество, показва насоката на общата воля. Кога човек е действително свободен? Според Русо човек е свободен в природата, когато е притежавал всички права, не е познавал собствеността, хората не са били разделени помежду си от преградите на властта, богатството, културата. *Цивилизацията е променила не само представите, но и намеренията на хората.* Появата на правото ограничава човешките свободи, а днес – отбелязва Русо за своето време – има институции, които още повече ограничават първоначалната свобода на човека. Много трудно е да се приеме, според Русо, че съвременното човечество е по-свободно от първобитните племена – тези щастливи деца на природата, непознаващи държавата, властта или подтисничеството на кралете.

Жан Жак Русо е републиканец по убеждение и по съвест. Според него само републиката или управлението на народа може да гарантира свободата на всеки и на всички. Републиката е политическа асоциация, забраняваща зависимостта на един човек от друг. *Републиката не позволява привилегии, нито крещящото неравенство между хората, още по-малко суетното и горделиво показване на богатство сред море от мизерия и бедност.* Но републиката не би позволила и пълна автономия, защото нейният принцип е по-скоро негативен – тя пречи да бъдем предопределени в отношенията си един към друг. Така възниква и понятието за „гражданска свобода“. Ако гражданската свобода изразява толкова много забрани, то тогава тя трябва да се разбере като един обикновен прогрес на природната свобода, съществуваща сред примитивните народи. Но гражданската свобода трябва да бъде баланс между гражданите на обществото, тя трябва да ограничи едновременно загубите и престъпленията, нанесени от едни хора на други, затова свобо-

дата е невъзможна без разпространението на морала, на универсалните ценности, равнопоставящи хората. Само моралът ни позволява да се подчиняваме на гражданските закони без външна принуда и без странична заплаха. Благодарение на така разбраната свобода човек реализира своето висше призвание да се обърне към Бога и да разбере чудесната хармония на света, в който живее.

Жан Жак Русо е един от първите европейски мислители, който се интересува и от въпросителните на патриотизма. Според него патриотизмът е преди всичко „обич към народа и служене на всеобщата воля на гражданите на отечеството“. Изводът от тази идея е парадоксален: според Русо трябва да обичаш отечеството си и да ненавиждаш монарха. Да си патриот означава още едно доказателство за превъзходството на републиката. Само народът може да защити отечеството си, Русо не счита, че правилното възпитание на князете може правилно да реши социалния въпрос. *Русо не е привърженик на идеята за просветения и добър монарх.*

Трактатът на Жан Жак Русо „За обществения договор“ има за начало крилатата фраза, превърнала се в неотнимаема част от европейската цивилизация: „Човек се ражда свободен, а навсякъде живее в окови“. Човек по природа е добър, но навсякъде по земята великият френски мислител вижда зло. Близко до ума е, че хората трябва да разбият оковите на робството, да победят злото и да достигнат свободата. Дори самият отказ от свободата, според Русо, е несъвместим с човешката природа— *Човек в естественото си състояние е свободен, защото е добър, но той е добър тогава, когато е свободен. Като вечни принципи на неизменяемата човешка природа съществуват доброта и свободата.* Общественото състояние, при което човек е живял в далечни времена, също е спомагало за проявата на тези първоначала на човешката натура.

Като приема вродената склонност на човека към доброта, Русо си задава въпроса, поради какви причини навсякъде около себе си забелязва зло, потисничество, робство? Ако на всеки от нас е дадена свободна воля като частица от всеобщата воля, то как е станало така, че около нас се забелязва развала? *Ако Бог е създал света добър и прекрасен, защо човешката ръка нанася*

непоправими злини и твори грозота? Защо човек, надарен, за разлика от животните, с нравствено чувство, нарушава нравствения закон, породен от волята на върховното същество? Защо свободата на волята ни води често към зли действия?

Според френския мислител вечно съществуват две субстанции: Бог и материя. Първата е активна, втората е пасивна. Естественото състояние на материята е да бъде в покой. Бог привежда в движение и в порядък материята. *Затова и човек има двойствена природа. Той е и дух, и материя. Най-важната характеристика на човека са страстите.* Страстите, според Русо, са главните оръдия за нашето самосъхранение. Опитът и желанието да бъдат премахнати е колкото излишно, толкова и смешно, защото няма сила, която да променя или да контролира природата, създадена от Бога.

Първата и основна страст Русо счита себелюбието или егоизмът. Тя е първична, вродена, винаги поощряваща ни и винаги съобразяваща се с природния ред. Затова между гласа на душата или съвестта и гласа на тялото или себелюбието не съществува решително и съдбоносно противоречие. От тук следва още една знаменита мисъл на Жан Жак Русо: *„Да съществува – означава за човека да чувства“.*

Другият отговор на Русо се намира в идеята му за първоначалното естествено състояние на хората. Това е едно допускане, чрез което мислителят се старае да проучи човешката природа изобщо. Тази хипотеза не се отнася към определено историческо време, макар и Русо да отбелязва, че „естественото състояние винаги може да бъде намерено в нас самите, търсенето на този образ е търсене на самите нас“. *Според Русо в естественото състояние хората се били равни в имуществено отношение, не е съществувал политически живот.* Хората са били свободни, не познават узаконената частна собственост. Живеят независимо един от друг или свършено обособени, или събирайки се в орди или т. н. „Свободни съюзи“. Русо подчертава, че *естественото състояние на хората всъщност е доморално, те наподобяват „зверове“.* Природният човек е склонен да причислява към своето всичко, което се намира в неговата власт. Но това състояние не е продължило дълго. Необходимо е било да се появи просветата, защото иначе човешката природа

не би била вярна на предназначението и на призванието, което ѝ е дал Всевишният творец. Отношението на Русо към естественото, „непросветено състояние“ е повод да предложи, че е необходимо формирането на бъдещо общество. Тогава неизменните природни качества, които притежава „природният човек“, съчетани с просветата и образованието, ще бъдат реализирани. *В далечните времена първобитният човек е открил частната собственост, станала причина за възникването на имуществото, а впоследствие и на политическото неравенство. „Демонът на собствеността“ разваля всичко, до което се докосва*. С появата на неравенството между хората започват социалните конфликти. Тогава „богатите“ предлагат на „бедните“ да се създаде държавна власт, чиято цел е да се постигне граждански мир и да се заздравят спокойствието в обществото. *Така възниква държавата чрез обществения договор*. Целта на социалния договор е осигуряването на всеки гражданин спокойното използване на принадлежащата му собственост. Според Русо *„освен общественият договор няма и не може да има никакви други основни закони“*. Последствията от този обществен договор е възстановяването на равенството, на възможностите, които са съществували в „природното състояние“ на човечеството. Русо заявява, че *„свободата не може да съществува без равенство“*, че е необходимо да се намери възможността, волята на гражданите са се съедини не по механичен или аритметичен начин, а интегрално. Това е идеята на Жан Жак Русо за „всеобщата воля“, изразяваща общите интереси на всички граждани, когато се обединяват заедно. *Тази обща воля е постоянна, неизменна и чиста. Именно тя представлява неделимият и неотчуждаем народен суверенитет*. Затова правителството получава изпълнителната власт по волята на народа и само като поръчение. Правителството, което действа в противоречие с народната воля, заслужава да бъде насилствено отстранено от власт. В тези идеи якобинците и Робеспьер с основание видяха революционната правота на мнозинството и предприеха съответните практически действия.

Русо нееднократно подчертава, че същността на нравствеността е неизменна и ние просто трябва да следваме нейните повели. От една страна, корените на нравствеността се на-

мират в страстите и чувствата, съставлящи специфичната природа на човека. От друга страна, хората много често се отклоняват от безкористните си чувства, мамят самите себе си. Русо стига до извода, че тази раздвоеност, тази нравствена несигурност е резултат от потискането на чувствата от разума, следствие е от неправилното възпитание. *Затова е необходима нова етика и тя практически правилно да бъде приложена за възпитанието на „ново поколение хора“.* Това възпитание трябва да развие вродената доброта на човека, която в последна сметка, според Русо, може да се определи като състрадание, съединено със създаденото от природата наивно незнание. Но да се открие това наивно незнание може да стане само по пътя на естественото възпитание *в самота, когато възпитаникът се намира сам срещу природата.* Възпитаникът и възпитателят са обединени от безкористни чувства.

Съчиненията на Жан Жак Русо, посветени на възпитанието, каквито са „Юлия или Новата Елоиза“ и „Емил или За възпитанието“, наистина изразяват педагогически идеи, представлящи Русо като един от великите реформатори на възпитателната теория на Новото време. *И тук принципът на свободата е основополагащ.* Френският мислител определя свободата като следване на основополагащ. Френският мислител определя свободата като следване на естествената природа на човека, затова насието на човешката природа е престъпление срещу самата нравственост. *Децата не бива да учат нещо, което не желаят.* Но доколкото нравственият облик на човека се създава в ранно детство, то този облик зависи от възпитателя му. Последният спомага да се създаде нравствената личност по вече готовия етически еталон, създаден от природата. Така ще бъде формирана чувствителна личност.

Единствената книга, която чете Емил, е „Робинзон Крузо“. Русо неслучайно прибягва до този похват, защото самият той е привърженик на педагогическата Робинзониада. *Според Русо значение има само индивидуалното възпитание.* А последното започва веднага след раждането на детето. Възпитателят е задължен да отчита природните особености на различните възрасти и да изразява дълбоко уважение към възпитаника си. Възпитателният модел, който предлага Русо, реализира новите го-

леми надежди на века на Просвещението. Дълбокото доверие в природните способности на възпитавания е всъщност уважението към човешката свобода и преклонението пред човешкото достойнство. Възпитателят всъщност е учител и гражданин на едно общество, отглеждащо свободата.

Но духовното взаимодействие между възпитателя и възпитаника великият Жан Жак Русо намира, че трябва да служи за възпитанието на подрастващите на най-важните граждански добродетели – демократичност и патриотизъм, които означават Свобода.

КЛОД ХЕЛВЕЦИЙ

Личният интерес

Клод Адриан Хелвеций (1715–1771) е роден в семейството на придворен лекар. Баща му го изпраща да получи образование в йезуитски колеж. Младият Клод изучава философските и политическите съчинения на Джон Лок. Благодарение на връзките на родителите си той е назначен на длъжност генерален откупчик на данъците. Това е длъжност, която селячеството и гражданството на феодална Франция счита, че носи пряка отговорност за тежкото икономическо и финансово състояние на френското общество. Абсолютизмът на френските крале особено през втората половина на 18 век придобива редица паразитни характеристики – безогледното нарастване на данъците се превръща в единствения източник за поддържане разкоша на кралския двор. През 1751 г. Хелвеций се отказва от този пост и посвещава цялото си време на философска и литературна дейност.

Просветеното френско общество през тази епоха създава редица литературни салони. Последните скоро се превръщат в *средища на мисълта*, на размяната на волнодумство, на парадоксални идеи, на антимонархически и антифеодални манифести. От това време е известен салонът на друг голям философ – на барон Пол Холбах. Основаният от Клод Хелвеций салон скоро се превръща в един от центровете на философията в Париж. Почти единодушни са биографите и изследователите, че *философията, политологията и моралологията на Клод Хелвеций духовно са подготвили бъдещата Френска революция*. Главните съчинения на Хелвеций „За ума“ (1758) и „За човека“ (излязла посмъртно през 1773 г.) играят огромна културна и светогледна роля за настройването на общественото мнение в полза на великите идеи на просвещението и на бъдещите революционни промени. Но тогавашната официална католическа и монархическа Франция се отнася отрицателно към книгите на Хелвеций. Сорбоната преценява, че „За ума“ е най-вредната книга, появявала се някога на парижкия книжен пазар, а парижкият съд осъжда книгата на изгаряне от ръката на палача. На преследване е била подхвърлена и другата книга на Хелвеций.

Етическото учение на Клод Хелвеций е най-високото постижение на просветения френски материализъм на 18 век. Според философа дори човешкото познание зависи от интересите, а последните – от вярното или невярното схващане на потребностите и желанията. Под етика Хелвеций разбира специална наука за разумно законодателство на мисленето и поведението, чиито основи са социалните принципи. *Етиката е толкова важна наука, че липсата на знания в областта на морала довежда до бедствия при всеки народ.* И обратното – овладяването на нейната мъдрост може да се отрази най-благоприятно върху развитието на отделния човек и върху благополучието на всеки народ. Хелвеций намира, че етиката трябва да се построи върху единствения и естествен фундамент на човешката природа – това е себелюбието. Но себелюбието винаги се е стремяло към достигане на индивидуална полза на всеки отделен човек. Сблъсъкът на себелюбията по някакъв начин трябва да бъде регламентиран. Великият регулатор, който омекотява нравите, обединява хората и сменя социалното напрежение, се нарича *добре разбран личен интерес.* Последният е изграден на мълчаливата предпоставка, че отделното самолюбие в стремища си да постигне своята егоистична цел винаги трябва да се съобразява с подобни мотиви.

Подобно на своите предшественици евдемонисти и утилитаристи, и Хелвеций е категоричен – *единствените истински движещи сили за всеки човек, но и за всяка правителство са физическото удоволствие и страданието.* Френският мислител поставя ударението върху социалната страна, той търси обществените изменения и начертава контурите на един възможен морален идеал. Затова за Хелвеций нормата и критериите на доброто е *общественото благо, а патриотизмът е висша добродетел.* Много от тези мисли на Хелвеций са били използвани в „Декларацията за правата на човека и гражданина“, когато става дума за свободата на личността, за равенството на всички пред законите и за правото на частна собственост. Якобинците се основават на Хелвеций при издаване на заповеди и разпореждания на Конвента.

Ключови понятия за етиката на Хелвеций са страсти и интереси. Страстите са сетивно и емоционално насочени пот-

ребности, преминаващи в стремежи. *Интересите са осъзнати и интерпретирани от човешкия разум стремежи.* Човек е физическо същество, чиито потребности чрез разумно основание се дефинират в страсти. Защото човек е преди всичко същество, напълно зависещо от социалната среда. У човека няма нищо първоначално и вродено, всичко, което съществува у него, е под влиянието на околната среда. Това глобално влияние на социалната среда върху формирането на човека, на извайване на неговите страсти и интереси, на стремеж и цели, Хелвеций нарича *възпитание*. Според френския мислител всъщност у човека няма нищо, което да не е придобито. Но спецификата на тази идея на Хелвеций се състои в това, че във възпитанието като процес на *изграждане и формиране на човека се включва и природата*. Влиянието на природната среда и на природата върху човека обаче е опосредена и от съответната конкретна социална среда. Управлението и семейството, приятелският кръг и свободното време, образованието и уличните порядки – всичко това е въпрос на възпитание. По-големият въпрос е какви именно и как се разкриват човешките страсти и интереси.

Така възниква другата голяма тема на етиката на Хелвеций. Как да се изтълкува огромното многообразие на морални склонности и оценки, битуващи във всекидневието? Според Хелвеций много причини обуславят този факт. Например потребностите се пречупват чрез стремежа към удоволствие. Последното се формира като страсти в границите на огромен периметър на възможностите. Човек хипертрофира свои желаня и страсти. А когато това е повлияно от тиранична и деспотична политическа среда, процесът протича бързо. Така политиката и етиката според Хелвеций се намират в близка връзка. Изводът на френския мислител е категоричен: *в нормална или недеспотична политическа среда, съответстваща на природата, се появяват и развиват естествени страсти*. Тираничната социална среда обаче поощрява пораждането на изкуствени и дори извратени страсти. Например в едно деспотично общество, управлявано от всемогъщ тиранин, много бързо се появяват страсти и интереси, чиято видима страна е угодничеството, подмазването, продажничеството, измамата, интригантството. Много често тиранинът съзнателно прибегва към поощряването на тези „тъмни страни“ на

човешката природа. Падението на нравите и деформациите на човешката природа могат да бъдат компенсирани чрез външния блясък на кралския двор, чрез разкош, чрез богато струващи, но излишни празненства. Но нищо не може да прикрие неспособността на такива управници, които не успяват да укрепят държавата, да увеличат силите на обществото. *В едно разложено от тиранията общество се уважава само подлизурството, жестокостта и разточителството.* Най-лошото е, че всичко това лицемери могат да окачествят като приличие, благоразумие и твърдост. Според Хелвеций такива лицемери обикновено са църковни служители.

Изкуствените и деформирани интереси все по-често изтикват на преден план конфликта между добродетелните хора и хората на порока. Като че ли се сблъскват две представи за полза, за добре разбрания личен интерес. Така възниква все по-голямата пропаст между неверните представи за личен интерес, стремежът към егоистично удоволствие на всяка цена и обществената полза, реалният добре разбран личен интерес. Управител, който си позволява да служи на фалшивия си личен интерес, много скоро събира около себе си и около своя трон тълпа от некадърници, неспособни за нищо друго освен за ласкателство и алчност. Така нагледно се показва отделянето на частния интерес от общия и как личните интереси на тираничния управник противоречат на обществените.

Тези мисли на Хелвеций са доказателство, че във Франция ясна разбират, че са необходими промени. Но какво ще бъде бъдещото общество и какви ще бъдат средствата, водещи към него? Отговорът на философа е категоричен и като че ли в него се долавя бъдещата социална буря: „Власт, която е постигната със сила и се запазва с помощта на сила, е такава власт, която с право друга сила трябва да отхвърли. *Както и да се нарича врагът на народа, последният винаги има право да се бори с него и да го унищожи*“, „всеки народ, пъшкащ под името на самовластието, има право да го отхвърли“. Хелвеций разказва и твърде популярната за времето си притча за кораба, подхвърлен на бедствие в открития океан. Бедствието е било предизвикано от неспособния и лошо управляващ капитан. Тогава пасажерите взимат заради спасението на кораба жестоко, но

единствено вярно решение – те пожертват този неспособен член от екипажа. Според френския мислител отстраняването от властта на „бандата от крадци“ може да бъде постигнато само чрез усилията на народа и на неговите избраници, изразяващи общия интерес. Бъдещият строй ще бъде основан на разума, чийто закони ще изразяват хармонията между политиката и естествената природа на човека. *Единството между лични интереси, лична и обществена полза може да бъде постигнато само в условията на републиката.* Но в никакъв случай не бива да се забравят мъдрите закони на природата, защото в противен случай ще се появят нови узурпатори.

Новата нравственост реабилитира плътта, възстанови страстите в техните права и направи обществото отговорно за нещастията на неговите членове. *За Хелвеций преследваната цел – това е общият интерес, асоциалното добро се отъждествява с държавния закон и се утвърждава чрез помощта на две средства: наказание и възпитание.* Оттук разрешението на проблема за взаимната изгода става една от големите задачи на френските материалисти.

Ползата и интересът са целта, към която се стремят всички. Това е скритата пружина на действията. И ползата, и интересът носят приятното, удоволствието. Имат ли ползата и интересът някакви отлики? *Ползата е средството, което води човека към щастието, а интересите са вътрешните мотиви на личността.* Техният резултат е щастието или удоволствието.

Що е добродетел? *Добродетелта е просто изкуство да станеш щастлив чрез другите хора.* Добродетелният човек е такъв човек, който прави щастливи другите хора, способни да му се отплатят, като направят необходимото за неговото запазване, и които му доставят щастливо съществуване. Значи добродетелта в последна сметка е търсенето на хармонията между лични и обществени интереси. *Човек може да бъде добродетелен и щастлив само в обществото, само чрез интересите на другите хора – това е критерий, който се налага на обществото.* Добродетелта е най-сигурният път човек да стане щастлив.

Пределното разширяване на категорията интерес у Хелвеций естествено не е случайно: то се корени в опита чрез обществения интерес да се намери връзката между личностите, вто-

ро, да се подчертае, че общественият интерес е единствената форма, чрез която може да се влияе на личностите, трето, общественият интерес най-добре „съвпада“ с държавата и законодателството. Но общественият интерес не е аритметичен сбор от личните интереси на отделните хора.

Утилитарните елементи са едни от най-характерните за етиката на Хелвеций. Човешкото за Хелвеций значеше полезно тук, на земята.

ПАИСИЙ ХИЛЕНДАРСКИ

Преданост и надежда

Няма достоверни факти за родното място на Паисий Хилендарски. Последното име не е светско, а на монах от манастир. Данни за биографията на Паисий се намират в Послесловието на знаменитата му „История славянобългарска“. Паисий пише, че като е създавал труда си, е бил йеромонах и проигумен на Хилендарския манастир.

Може да се приеме, че средата, в която е живял и работил Паисий, стимулира неговото израстване. През 17 и 18 век разположените в Гърция Атонски манастири са духовни средища за гърци, сърби, власи и други православни народи. Монашеските братства поддържат плодотворни взаимоотношения с Далмация, Молдова, Русия и Австрия. Някои от монасите посещават Европа, откъдето донасят идеите на Просвещението и типичния за 18 век за Запада рационализъм и хуманизъм. Е. Вулгарис създава в Света гора училище, в което се изучават и светски науки. В Света гора Паисий издирва и проучва много извори за историята на многострадалния български народ. *Но мотивите, които го ръководят, са „ревност и жалост“ към българския народ. Поддал се на тези чувства и воден от непоколебимо патриотично усърдие, той отива и в „Немската земя“, където се запознава с труда на Мавро Орбини, посветен на историята на сърби и българи.* Впечатлен е от становището на Орбини, че славяните били най-великият народ в света. Ползва и книгата на Цезар Бароний, който пише, че „българите са страшни за целия свят – малък народ, но непобедим“. Търси източници и в други библиотеки, за да състави История славянобългарска, завършена през 1762 г.

В края на послесловието на книгата си Паисий отбелязва: „И я съставих в манастира Хилендар при игумена Лаврентия, мой роден брат от една майка и по-стар от мене: той тогава имаше шестдесет години, а аз – четиридесет. В това време Хилендар даваше данък на турците 3000 гроша. И имаше голям смут и несъгласие между братята... И дойдох в Изограф и там намерих още много сведения и писания за българите. Прибавих и завърших казаните неща в тази историйца в полза на

наший българский род“. Преди това Паисий е отбелязал, че не е вещь по светските науки, нито е учил граматика. Започва да обикаля българските земи с книгата си, като винаги моли просветените хора: „Преписвайте тази история и пазете я да не изчезне“.

Предполага се, че Паисий е роден през 1722 г. в Банско. По това време Банско е важно занаятчийско и търговско селище. Изглежда родолюбивият българин Паисий е бил свързан и с търговци и по-просветени хора от родния си край. Ако се съди по едно зографска кондика, монах с името Паисий е умрял през 1773 г., когато е съпровождал поклоническа група за Света гора. Паисий намира, че най-важните цели, за които трябва да се бори българският народ, са запазване на народността, самосъзнание, църковна независимост и политическо освобождение. Но най-важното си остава според Паисий опазването на българската народност, на съзнанието за принадлежност към българския народ.

Великият призив на Паисий Хилендарски: „Поради что се срамиш да се наречеш българин“ има стойността на гениално морално прозрение. В този въпрос като че ли е закована цялата безрадостна съдба на един народ, вече и духовно отказващ се от народностно самосъзнание. Но този отказ е равнозначен на слизване от историческата сцена, оттегляне в небитието на историческото нищо. Далеч по-проницателна и трагично-ценностна е удачно намерената формула на Отец Паисий: *Срамът е нравствено чувство, от което не можеш да се скриеш, но можеш да го преодолееш. Единственият начин да избегнеш неговата осъдителна сила е да престанеш да съществуваши.*

1762 г. е твърде показателна за тенденциите на духовното развитие на Европа. През същата година излизат три знаменити книги, всяка по своему изразяваща едновременно постижение, но и залог за бъдещето, за дирения, които като че ли са насочени към 19 век. В 1762 г. излиза трактатът на Волтер за толерантността. Предизвикал духовно потресение сред аристократическото общество на Франция, Волтер задава въпроса, немислим за придворните на Луи XV: „Защо мога да нарека мой брат китаец, персиец, евреин, може ли сиамецът да ми бъде брат?“. И Волтер отговаря, че може, *защото всички хора по*

света са божии чедра. Стара, но очевидно позабравена истина от католическа Франция. Равенството пред Бога и в името на Бога означава признаването на ценността на човешкия живот и правото на съществуване на различни хора. Следователно философско-етическият замисъл на Волтер е далеч по-дълбок, отколкото изглежда на пръв поглед. *Толерантността не почива само на равноправието между божиите създания.* Толерантността не е само равнопоставеност на човешки твари, създадени от Бога. *Толерантността е преди всичко правото на различие.* Всеки е различен сам по себе си, а от примерите на Волтер излиза, че хората се различават преди всичко по народностен признак, но всички те имат правото да съществуват и това е право, отредено от Бога.

През 1762 г. излиза книгата на шотландеца Адам Фергюсън, посветена на гражданското общество. Според шотландския мислител гражданското общество е съвкупност от свободни собственици, притежаващи неотнимаеми природни права, между които са *свободата, собствеността, животът и законното основание за дейност, неприкосновена от страна на държавата.* Тази дейност е *търговията, производството, правото на събрания, бизнеса, личните взаимоотношения.* Държавата гарантира личната неприкосновеност, правото на собственост и живот, сигурността на стопанската дейност, но личността е напълно независима в частната сфера. Съвкупността от множество частни сфери, естествените права на човека, правото на избор и на собствени убеждения, на вяра и на пътешествия създава *гражданското общество.* Колкото е по-независимо гражданското общество от държавата, толкова е по-голяма гаранцията за свобода на всеки човек. Адам Фергюсън е великият защитник на свободата като право на самостоятелност и отговорност пред други равнопоставени хора.

По духовна мощ и историческа мащабност идеите на Паисий Хилендарски са равнопоставени на мислите на Волтер и на Фергюсън. Но Паисий и неговата „История славянобългарска“ има морално превъзходство, защото защитава и призовава неравноправния човек да осигури съществуването си. *Призивът на Паисий е призив към един роб.* Безнадеждността на българина през 1762 г. е повече от очевидна. Не само че не съ-

ществува общостопански живот за все още многочисления тогава български народ, но започва да се разпада самата основа на основите на народностния етос, на моралната народностна самоидентификация: съзнанието. *Българинът като че ли вече преставя да намира признаци, черти, характеристики, символи, доказващи родовата му, народностната му същност.* Изчезва различието – онова, което го отъждествява като българин. Той няма памет за своето минало. Дори в езика му вече са нахлули толкова много турски и гръцки думи, че е вече трудно да се говори дали българският език ще оцелее, а езикът е свързан със социалната памет, с родовата принадлежност, с годността да си създава свой мисловен свят.

Срамът може ли да бъде достатъчен аргумент за отказ от родова и народностна принадлежност? Защо българинът се срамува, че е българин – пита Паисий. Неговият отговор е: *защото българинът не знае историята си*, защото българинът няма какво да противопостави като сравнение на турци и гърци, на власи и сърби, изобщо на другите народи. Липсата на памет се превръща в нравствен проблем.

Който не помни миналото си, той няма знания за качествата си. Който няма история, той не може да има настояще, а още по-малко бъдеще.

Но ако срамът от това незнание може отчасти да обясни защо българите се отказват от самата си народност, от принадлежността си към род и име и завистливо и страхливо гледат към съседите си, то все пак *основният въпрос за Паисий си остава защо да останем българи?* Паисий отговаря по изумително съвременен и будещ възхищение начин. *Защото дори и най-малкият, дори и най-дребният има естественото право да бъде различен, да бъде предан на рода си и на самия себе си. Защото робството е свързано с неравноправие, а то води към насилствено приобщаване към по-силния и по-големия.* Да останеш верен и предан на родовата си памет и на собствената си мъдрост на историята означава да си по автентичен начин свободен. Така знанието на историята и преодоляването на срама вече придобиват велики морално-исторически измерения. Предан си на една идея, което означава в света на Паисиевите абстракции да се приобщиш равноправно към културата и ис-

торията на други народи. Само тогава другият престава да бъде чужденецът и завоевателят с асимилаторски претенции и господарски намерения.

Паисий Хилендарски не е първият в историята на европейските етически идеи, който използва историческият аргумент за морални доказателства и морални изводи. Но Паисий е безспорно един от първите европейски моралисти, пишец за народ и читатели, потиснати от друг народ и чужди завоеватели. Така националният проблем като че ли се оказва по-важен от социалния. Човеколюбието като че ли започва да се подчинява и да се изразява чрез родолюбие, което и означава обич към отминали събития и преданост към една общност. Така се появява новата морална същност на надеждата. Под перото на Паисий Хилендарски надеждата се превръща в свобода. Свободата е българската надежда за бъдещето. Колкото мечта, толкова и знание. Историята на българските царе, разказана от Паисий, е не толкова хронология на събития, колкото пример, който би трябвало да вдъхнови. Така свободата е знание за славното минало на един народ. Това е минало, което се превръща в морален образец, в актуален критерий за днешни деяния. И не може да бъде другояче, защото Паисиевата история е непълна, нейните празноти обаче се изпълват от пламъка на едно велико човеколюбие. А това човеколюбие е характерно и за френското, и за немското Просвещение на 18 век, чийто съвременник е великият хилендарец.

Но неговото просветителско дело е различно от това на Волтер и Русо, на Хердер и Кант. Делото на Паисий е проникнато от тревогата за бъдещето. То е апел за помощ. Следователно българският мислител се оказва различен и по отношение на европейските мислители и моралисти. Не само просветеното съзнание е адресът на неговите усилия, а едно създание, което трябва да извади от дълбините на паметта си собствената идентификация. Паисий не само просвещава, той се стреми към народностна идентификация. По представите на Паисий последното знание означава славните дела на царете, културния подвиг на равноапостолите Кирил и Методий, родството ни с други народи. Християнската религия и християнската благочестивост са истинското име на народностния морал. От

Паисий започва традицията българската църква да бъде неразделима от народната надежда за просвета и народна независимост.

Но просветното дело на моралиста Паисий има и друго измерение, равнозначно на делото на Волтер и на призивите на Русо. Паисий намира своите последователи, неговата книга, създава общност от народни будители – борци, вече много повече. Без Паисий трудно биха се появили Раковски и Левски, Ботев и Стамболов. Интелигентността и просветата за българина са морална идентификация, те са народностни черти. Без тези народностни черти и без трудолюбие, честност и лично достойнство българинът е обречен на небитие.

Преди повече от двеста и петдесет години това бяха истините, казани от един скромнен монах в европейския век на Просвещението.

ИМАНУЕЛ КАНТ

Добротата е безсмъртие

Великият немски философ Кант (1724–1804) в съчинението си „Наблюдения върху чувството за прекрасно и възвишено“ (1764 г.) отбелязва, че Жан Жак Русо го е научил да почита хората. Оттук следват изводи, които засягат цялостната философска нагласа у Кант. Дори дефиницията за идея започва да придобива у Кант морален, а не теоретически характер. Както е известно, Жан Жак Русо считаше, че например за построяването на къща са необходими три условия: 1. *Идеята за къщата* да се намира в главата на архитекта. 2. *Образът на къщата*, който е значително различен от идеята, защото понякога обстоятелствата не позволяват цялостна реализация на идеята. 3. *Явлението на къщата*, както последната съществува. Като излиза от тези стимулиращи идеи, Кант търси формули, които трябва да представят идеята за категоричния императив. Той се доближава плътно до тези формули в „Очевидност на принципите на естествената теология и морал“ (1763 г.). Кант отхвърля рационалистичната теза на Волф, който „разполага“ моралното съвършенство повече в обект на желанието, отколкото в добрата воля сама по себе си. В същото време Кант критикува тезата на Крузиус, според която добрата воля действа добродетелно в името на закон, чийто произход е божествен. И в двата случая моралът е подчинен на *хетерономен* принцип. Само Хътчесън в своята философия на моралното чувство стига до категоричния и обособен характер на доброто, но този принцип няма рационални измерения. Кант следователно търси един рационален принцип, формулиращ безкомпромисно абсолютното изискване на моралното добро.

В този смисъл моралният закон съдържа представата за един максимум. Обаче това изискване е съдържание на понятието за идея. Моралното съвършенство не може да бъде друго освен чиста интелектуална представа. От 1770 г. Кант ще нарича тази представа *неуменално* съвършенство. Това съвършенство може да бъде разработено било в теоретически, било в практически смисъл. В теоретически смисъл то е висше битие, Бог. В практически смисъл то е морално съвършенство. Следствие-

то е, че моралната философия в степента, в която предлага първите принципи на ограничението, се представя като чисто знание и принадлежи на чистата философия.

Представата за моралното съвършенство следователно принадлежи на интелигибилния свят, а не на сетивния. Степента на съвършенство на едно морално действие не може да бъде оценена като функция на интензивността на нашето чувство за съгласие. По този път Кант преодолява ограничеността на Хътчесовата формула за моралното чувство.

Една от спецификите на Русоисткото третиране на Платоновата идея се състои в това, че моделът на моралното съвършенство се намира във всеки човек. *Добродетелта не изисква нито възможно теоретическо познание, нито философска анамнеза – тя се намира в достойнството на човека.* Но ако трябва да сравним двете значения, които използва Русо при понятието чувство, то ще видим, че Платоновата идея за морално съвършенство се намира в центъра на моралното съзнание. Според първата интерпретация чувството има „натуралистка“ конотация и тогава е еквивалентна на простото усещане, провокирано от обекти на външния свят. Във второто значение чувството се разкрива като „идеалистическа“ конотация, което представлява спонтанността и волята на самия морален субект. Жан Жак Русо предпочита второто значение на понятието чувство. Веднага трябва да подчертаем, че Кант се разграничава от това значение, защото „брани“ моралното съвършенство от интуитивни измерения. Той се заангажира с една трайна и стабилна преграда пред всяка интелектуална *интуиция*. Това е критика, която Кант адресира срещу Платон и неговата теория на *спомнянето*. Кант винаги е отхвърлял тезата за вродеността, защото това е решение, продиктувано по-скоро от „духовен мързел“.

Според Кант идеята за доброто почива върху закон. Този закон е синтетично съждение априори. Следователно теоретичната идея е понятие, конституирано от понятия, произлизащо от чистите концепти на схващането. Идеята е всъщност концептуален *ескиз*. Значението на идеята е в нейната дедуктивна мощ, а целта на дедукцията се състои да покаже източника или по-точно механизма на създаване на понятието. И

тук се намира задачата, на която Кант посвещава своите усилия в моралната философия. Усилията, които показаха, че *идеята, нравствената идея и дедукцията са съдържанието на автономността на разума и следователно определят автономността на морала*. Затова най-добре е да се премине към разкриването на интелегибилния свят чрез обмислянето, а не чрез интуицията, чрез понятията, а не чрез образи. Само по този път може да се схване, че същността на понятията е да бъдат продукт на разума, че само там се намира изворът на нравствения закон. *И никакво философстване с чувства, за чувства и чрез чувства може да открие истинския източник на нравствеността*.

Кант ясно е разбирал смисъла на спора за съотношението между щастие и добродетел като цел и средство в древната етика: „Стойкът твърди, че добродетелта е цялото висше благо, а щастието е само съзнание за притежаване на тази добродетел, принадлежаща към състоянието на субекта. Епикуреецът твърди, че щастието е цялото висше благо, а добродетелта – само форма на максимите за търсенето на това щастие и се състои именно в разумното приложение на средствата за него“.

Но според Кант и двете направления грешат, защото „метафизиката на нравствеността трябва да изследва идеята и принципите на някаква възможна, чиста воля, а не действията и условията на човешкото искане изобщо, които в голямата си част се черпят от психологията“. Кант превръща етиката в наука за дължимото, а не на причинно обусловеното, „естественото“ в поведението на човека и тя следователно не може да се основава на изучаването на човешката природа.

Кант предлага етиката да бъде построена на друга основа: моралистите са определяли доброто в зависимост от постигането на целта, за хедонистите това е било удоволствието, а за Епикур – щастието, за стоиците – добродетелта. *Кант счита, че постигането на целта е безразлично от морална гледна точка. Нравственото не е в постъпките, а във волята, която ги преследва. Мотивът е единственият морален момент, независимо от това дали ще бъде реализиран и дори дали личността ще се постарее да го реализира*. Волята се проявява чрез „длъжен съм“ – една формула, лишена от съдържание. Та-

ка според Кант „щастieto и нравствеността са два свършено различни елемента на висшето благо“ и на това основание Кант превръща щастieto в самоудовлетвореност.

Кант разглежда моралния факт като факт на разума, т. е. той отъждествява факта на морала с факта на разума и се опитва да докаже, че моралният факт в съществуването, в който никой не се съмнява и който може да се открие в дълбините на „популярното съзнание“, е всъщност разумът. Разумът потвърждава, че фактически моралното съждение е едно синтетично съждение априори.

Всъщност у Кант императивът на благоразумието, т. е. принципът на емпиричния морал и следователно на неговата цел е една само възможна цел, че е желаемо като цел. Следователно и целта, и средствата са аналитически императиви. *За императива на нравствеността е необходима „цел сама за себе си“, която да бъде: 1) категорическа; 2) формална (синтетична).*

Кант се стреми да докаже, че моралното съждение се появява в човешкия опит благодарение на трансцедентния разум, който единствено може да обоснове своята ценност. Моралното съждение е вече метафизично, в „критичния“ (т. е. кантиански смисъл) съждение. Оттук следва и идентичността между моралния опит и метафизически опит. Кантовият анализ изследва не причината, а основата, т. е. принципът на моралното съждение. Кант скъсва тук с „каузалното“ обяснение, но неговата терминология е всичко, което предполага вроден морал.

В „Критика на чистия разум“ Кант защитава разума против опита. Той доказва, че емпиризма на Хюм не може да обясни науката. По такъв начин моралната философия е чиста рационална философия, отделена от всички емпирични елементи. *Затова Кант счита, че сетивността, ако тя се разглежда в морален план или като способност на склонностите, желанията и потребностите, се свежда до себелюбие и егоизъм.*

Така се формира Кантовия „двойствен“ подход към човека. За да докаже, че „всяко сетиво е егоистично“ и че вън от това, което е сетивно, е чисто и разумно, Кант идва до обяснението за отношението между добрата воля и разума. Разумът потвърждава, че моралното действие не води своята

*ценност от своята цел, но единствено от своя принцип. Затова може да се обоснове моралът априори. Моралът е изцяло независимо от сетивната природа на човека. Несъвършенството на хората не може да попречи на основаването на морала, защото хората са може би неспособни за морални действия, но са способни за морални съждения. Поради това Кант отново прибегва до моралния факт като факт на разума – този факт е действителен, т. е. ако и задължението се „долавя“ в моралното съждение, то може да стане и в действителността закон на човешките действия. *Формулата на този закон е категоричният императив. Следователно, ако се приеме, че категоричният императив съществува в човека, това значи да се приеме, че съществува само съждението на морала, което пък доказва, че единственият абсолютен е добрата воля. „Категоричният императив е цел сама за себе си. Целта е обективно основание за саморазпределението на волята, целта, ако се дава само от разума, трябва да има еднаква значимост за всички разумни същества.“**

Крайната цел на природата е човек, не като естествено, а като целепостигаемо същество, като субект на моралността. По такъв начин теологията ни довежда към тази точка, на която стои Кантовското учение за нравствеността в своето положително определение; целта на човека е нравственият закон. Ако светът има цел, то той ще има и достойнство. Определението на достойнството е съждение. Ако в света няма разумно същество, способно да обсъди цената на вещите, то вещите нямат никаква цена, светът няма цена. Такова същество е човекът, всяка целесъобразност на природата се обуславя от битието на човека, затова човекът е и крайната цел на природата.

С нарастването на свободата на човека природата все повече и повече се приближава към последното изпълнение на своята крайна цел. Човек действително бива свободен тогава, когато той действа безцелно, с пълна независимост от природата и вещите, следователно и от своите егоистически, т. е. свои користни цели. Истинската свобода е само ноумен. Само моралният човек е действително свободен. Достойнството на живота се заключава не в това, от какво ние се наслаждаваме, а само в – какво правим.

В тези разсъждения на Кант се чувства отражението на схоластичната теология, интерпретираща човека като „венец на световния ред“ като цел на „света“. От друга страна усилията му да „откъсне“, изведе човека от „природната верига на явленията“ пък до довежда до друга теоретическа грешка – идеалът става абсолютно недостижим, именно защото човек като морално същество е в „друг порядък“, „вещ в себе си“. „Двойственият подход“ към човека дава своите резултати.

Според кант висшият принцип на учението за добродетелта гласи: „Постъпвай съгласно такава максима на *целите*, притежаването на която може да бъде за всеки всеобщ закон“. Според този принцип човек е цел, както за самия себе си, така и за други, но покрай това той не е правомощен да се ползва само като средство нито към самия себе си, нито към другите (при това той обаче може да бъде различен от тях), да направи човека изобщо своя цел е само по себе си негов дълг.

Но в императива, приписващ дълга към добродетелта, към понятието самопринуда се прибавя още и понятието за всякаква цел, не тази, която имаме, а тази, която трябва да имаме, която следователно съдържа в себе си чистия практически разум, висшата безусловна цел. Тогава и добродетелта е цел за самата себе си и ако тази цел има заслуга пред хората, това е в същото време и възнаграждение и за самата нея.

По този начин е очевидна близостта на дълга с добродетелта.

Именно затова човешката личност е носител на моралната цел, но освен „носител“ тя е и нещо повече. Човешката личност, според Кант, може да се отъждестви с „универсалното“. Тя не е субстанция в класическия смисъл, не е свръхиндивидуалност, тя не е форма, която налага на материята, тя не е общност, следствие на синтез на своите различни състояния. Тя няма нищо общо нито с нуждите си, нито с наклонностите си: личността се идентифицира със закона, моралният закон се „въплътява“ в личността.

Поради тези съображения, т. е. за отношенията между разум – добра воля, и цел – личност, у Кант има пет съществени формулировки на категоричния императив. Първата посочва отношението между максима и закон, което се изразява чрез категоричния императив: „... *постъпвай само съгласно такава макси-*

ма, ръководейки се от която ти в същото време можеш да пожелаеш, щото тя да стане всеобщ закон". Максимата сама по себе си все още не е форма, която може да изрази закон.

По-разгърнатата формула на категоричния императив изразява заповедта за постъпката, станала всеобщ закон или всеобщ императив на дълга, „... *постъпвай така, че максимата на твоята постъпка, посредством твоята воля да стане всеобщ закон на природата*". Това не е само връзка между хората, Кант търси всеобщото, „всеобщността на закона, по който стават действията, съставляват това, което собствено се нарича природа в най-общия смисъл (по форма), т. е. съществуването на вещите, доколкото то е определено по всеобщия закон“.

Очевидни са усилията на Кант да направи тук „всеобщия“ закон „вещ в себе си“, т. е. в един свят, в който господстват други, неемпирични закони. Така Кант стига до една от своите централни мисли – идеята за ноумена. Философията на природата се занимава с емпирически закони, а и практическата философия, те губят своето значение и стойност и отпадат от нея, тъй като разумът определя поведението *само за самия себе си*. Но за да постъпва човекът така, е необходима способност именно да определя самата себе си към извършването на постъпка съобразно представата на тези закони. Тази способност в „Критика на практическия разум“ е волята. Това, което служи на волята за обективно основание на нейното самоопределение, е цел, а целта, ако тя се дава само от разума, трябва да има еднаква значимост за всички разумни същества. Субективното основание на желанието е мотив, обективното основание на искането – подбудителната причина. Човекът и изобщо всяко разумно същество съществува като цел само за себе си, а не само като средство.

Третата формула на категоричния императив засяга отношението човек – постъпка – цел; „*постъпвай така, щото всякога да се отнасяш към човечеството и в свое лице и в лицето на всеки друг също като към цел и никога не се отнасяш към него само като към средство*". Тук човекът е цел, съществуваща в царството на целите. „Под царство на (целите) аз разбирам систематическата връзка между различните разумни същества чрез общите за тях закони“.

Според Кантовата етика целта е дълг, който трябва да покаже как е възможен като цел на постъпката или действието и се изразява във всеобщата формула на категоричния императив: „постъпвай съгласно такава максима, която в същото време сама може да стане всеобщ закон“. Целта и максимата на постъпката са главното, което според Кант трябва да покаже валидността на категоричния императив. „Етиката дава законите не за *постъпките...*, а само *максимите* за постъпките“. В такъв смисъл целта е „материята“ на максимите.

Каква е връзката между дълга, целта и човека? Тя се изразява в съвършенството, затова категоричният императив може да се изрази и така: „... *постъпвай съгласно максимите, които в същото време могат да имат за предмет самите себе си в качеството на всеобщи закони на природата*“.

Затова първата и третата формула на категоричния императив изразяват различни страни на тези условия. В първата формула разумът се явява като закон. В третата той се представя като цел. В такъв смисъл при първата формула разумната воля се явява като субект на закона, може да предположим, че тя не се подчинява на закона по някакъв начин, освен външно. Следователно необходимо е да се „появи“ идентифицирането на двете формули или да се направи техният синтез.

Този синтез реализира един основен за Кантовата етика принцип – принципът на автономията. Този принцип се представя като висше условие на съвпадение на волята с практически универсален разум. Автономността посочва, че волята на всяко разумно същество е позната като всеобщо законодателстваща. По такъв начин волята не е просто подчинена на закона. Това е единственият смисъл, при който волята би трябвало да бъде разглеждана като субординирана на закона и в същото време би трябвало да се разглежда и като негов „автор“.

Тази автономия на волята дава възможност да се разбере и „царството на целите“. Така Кантовата идея изразява „синтетичното“ обединение на всички разумни същества под общ закон. Царството на целите – това е царството на целевите воли в себе си. Всеки човек може да не мисли, като член на царството на целите, като законодател и изпълнител. За да бъде единствено законодател, без да бъде подчинен в царството на целите,

човек трябва да има „своята воля“, една воля, която би била подчинена на дълга и в същото време на закона.

Накрая Кант определя достойнството на човека. Думата достойнство се противопоставя на думата цена. Тези два термина могат да бъдат съчетани само от евдемонизма. Човек не може да бъде оценяван. Цената е винаги относителна и истинното у обекта е необменяемо. Единствено моралността и човечността на всичко, което е способно на моралност, има достойнство. Принципите на достойнството на човешката природа и на цялата разумна природа изобщо е автономността.

Затова според Кант може да се дедуцират фундаментални понятия: моралността е отношението на действията към автономията на волята. Всички значителни морални понятия се дефинират чрез това. Действие, което може да съвпадне с автономията на волята, е позволено действие. Тези действия, които са противоположни на автономността на волята, са забранени. Волята, чиито максими съвпадат необходимо със законите на автономността, е свята воля, т. е. абсолютно добра воля. *Необходимостта от действие, основано върху задължението, е дългът. По този начин всички значителни морални понятия се групират около това фундаментално понятие. Този принцип разкрива същността на категоричния императив. Истинското абсолютно, това е „създението“, което декларира, че нищо не е добро, нищо не е действително морално в този свят, ако не е добра воля.*

Висшето благо трябва да бъде осъществено не като средство за някаква цел, а като най-висока и безусловна цел на самия разум. За да се осъществи целта висше благо, Кант приема трите постулата на практическия разум: безсмъртие, свобода, божие битие. Безусловно необходимо е тази цел да бъде осъществена. *Висшето благо е нравствена цел, която не може да бъде осъществена без нравствена способност, свършено независима от механизма, от естествените принципи, т. е. без способността свобода.*

Висшето благо се състои в свършеното щастие, по силата на свършената нравственост, щастието трябва да бъде пропорционално на нравствеността. Нравствеността се състои в душевното настроение, щастието се отнася към цялото състоя-

ние на живота, който на свой ред съставлява част от „природното“ състояние на света. Душевното настроение се отнася само към закона. Законът не ни обещава щастие, но касае само по себе си външния ред на вещите. Обаче между душевното настроение и световния ред трябва да има необходимата връзка – хармония, в която състоянието на света и състоянието на живота да се съобразяват с моралното настроение. Да се осъществи висшето благо значи: да се стремим към моралното съвършенство, да бъдем чрез това достойни за блаженство, като необходимо следствие на съвършената добродетел или: без свобода е невъзможно стремежът към моралното съвършенство, безсмъртието на душата – неговото постигане, без Бога ние не можем с яснотата на душевното настроение да достигнем щастията в тази степен.

Трите постулата илюстрират по един убедителен начин недостижимостта на идеала. Свободата е една условност на намерението, безсмъртието на душата показва, че достигането на висшето блага трябва да се отлага безкрайно, дори и в отвъдния свят, а Бога е независим от човешките стремежи.

Единствените обекти на практическия разум са доброто и злото. Под първото разбираме необходимия предмет на способността на желанието, а под второто – необходимия предмет на способността на отвращението, но и в двата случая според принципите на разума.

ТОМАС ДЖЕФЕРСЪН И ТОМАС ПЕЙН

Свободата като американизъм

Томас Джеферсън (1743–1826) е велик американски просветител, политически деец и философ, взел най-категорично и с колосално значение участие в Американската революция от 1776 г. Тази революция дава свободата и независимостта на 13 щата в Северна Америка, които до тогава принадлежат на Британската империя и се подчиняват на юрисдикцията на британски губернатори.

През 1774 г. Т. Джеферсън публикува революционен манифест срещу управлението на Джордж III и получава задочно смъртна присъда в Англия. Голямата му заслуга обаче пред бъдещата американска държава, пред народа ѝ и пред всички хора по света, борещи се за свобода, е авторството му на знаменитата *Декларация за независимостта от 1776 година*. Десет години по-късно е приет предложението от Джеферсън *Закон за религиозната свобода*, отнемащ на англиканската църква статуса ѝ на държавна религия. Благодарение на този закон Втората конституция на Съединените щати (1787 г.) отделя църквата от държавата. През 1785–89 г. е посланик в Париж и е свидетел на реализацията на неговите идеи във Френската революция (1789 г.). Два мандата е избран за президент на Съединените щати (1801–1809). След президентството се посвещава на просветителска дейност. През 1819 г. е един от основателите на Вирджинския университет.

Т. Джеферсън има четиридесет години философска, публицистична и политическа дейност. Универсализмът на неговите занимания го записва между личностите, характеризиращи „века на просвещението“.

Идеите, които той развива в Декларацията за независимост, засягат американското население, законодателите, богати и бедни, търговци и продавачи, всички, които търсят по онова време утвърждаването и формирането на нова социална действителност, непозната на Европа. Борбата срещу британското потисничество, създаването и поддържането на единството на една млада държава определят и оправдават съществуването на нова философска, морална и политическа идея, *каквато е*

представата за американската свобода. Значими европейски мислители определят Декларацията за независимост като „висш манифест“ (Мирабо) и „ясно и просто изложение на свещени човешки права, толкова дълго забравяни“ (Кондорсе). Андре Мороа твърди, че „източникът на всички демократични движения по света започва с Френската революция“, но дейците на Френската революция търсят връзката с Американската от 1776 г. и войната за независимост, започната от съюза на 13-те американски щата. Някои съвременни историци твърдят, че Декларацията за независимост на Т. Джеферсън е най-конструктивният мит, създал американската нация. Те се основават на завършващия текст на Декларацията, според който движението на един народ, който вижда необходимостта от скъсването на политическите връзки с друг, при това един от най-могъщите на света, показва стремеж към равноправие. А стремежът към равноправие на американците следва природните закони и божията милост, които дават право на всеки човек на истинско уважение. Скъсването със закони и управление, които претендират за господство е естествено право на всеки народ и на всеки човек.

Декларацията за независимост на Т. Джеферсън показва, че потискането на естествените права на човека е най-голямо морално престъпление. Защото всички хора се раждат равни, защото Създателят им е дал неотнимаеми права, между които са: животът, свободата и стремежът към щастието. За гарантирането на тези права хората създават управление и държава, чиято справедлива власт гарантира правата на управляваните. Ако властта, държавата или управлението под някаква форма не защитават правата на народа или пък игнорират естествените права, народът има право да промени или да премахне несправедливата власт и държавно управление. Народът може да създаде ново управление, власт и държава, да организира властта чрез форми на управление, най-добре отговарящи и защитавщи сигурността и щастието на хората.

Т. Джеферсън чрез Декларацията за независимост апелира към всички нации на света и преди всичко към европейските. Декларацията за независимостта определя борбата срещу потисничеството като защита на естествените права на чове-

ка, а не само като правото на гражданина на една или друга държава. Следователно естествените права на човека са универсални и космополитни. Американската война за независимост се води в името на универсален идеал и той е: *освобождението на човека от всяко потисничество*. Според Т. Джеферсън американското въстание срещу Великобритания не е конфликт срещу потисничеството на Британската монархия, а има световно измерение.

Като повечето велики просветители, Т. Джеферсън свързва естествените права на човека с идеята за социален договор. Т. Джеферсън следва Джон Лок, както френските идеи са повлияни от идеите на Жан Жак Русо. Както в Англия през 1690 г., така и в Америка през 1776 г. и във Франция през 1789 г. *етико-политическите теории служат на войната срещу абсолютната власт на кралете.* Както отбелязва самият американски просветител, без съмнение в Декларацията за независимостта се визира общото, световно движение на велики философски принципи, а не се изразяват само чувства. Но американската декларация не е копие или подражание на английското просвещение и либерални идеи, *а изразява духа на американизма.* Авторитетът и силата на тази декларация се намира в хармонизация и синтеза на различни идеи на епохата и преди всичко – *на американския социален живот.* Авторът настоява, че правото на живот, свобода е неразделимо единство и управление или власт, не успяла да осигури това единство, е не само негодна, но и неморална.

Прави впечатление, че в текста на декларацията отсъства една от най-важните съставки на естествените права – собствеността. И според Джон Лок, и според съвременника на Т. Джеферсън – Джон Адамс, трите естествени права са: живот, свобода, собственост. Замяната на собствеността със стремеж към щастие според Т. Джеферсън изразява социална гаранция за реализация на свободния индивид. Животът и свободата преминават в стремеж към щастие, а това означава моралния аспект в Декларацията за независимост. Защото британският крал, според американския просветител, води жестока война срещу човешката природа, унищожава най-свещените права за живот и свобода на един живеещ далече от Великобритания народ. *Стремежът към щастие е висш морален прин-*

ция, изразяващ естественото продължение на правото за живот и свобода.

Неоценимо е значението и влиянието на Джеферсъновата Декларация. Тя наистина е в основата на създаването на Съединените щати на Америка, на първото световно антиколониално движение, на бунта на един народ срещу потисничеството, за национална независимост и политическа свобода.

Много често Т. Джеферсън в писмата си признава, че се чувства горд от Закона за религиозната свобода. Първоначалният проект, а впоследствие и закон, декларира, *че верската свобода е природно, естествено право на хуманността.* Всяка дискриминация срещу тази свобода противоречи на гражданските и политическите права на личността. В същото време младата американска държава не може и не бива приоритетно да оказва материална помощ на религиозна институция и да игнорира други религиозни култури. Тринайсетте щата, свързани един с друг в тесен и нерушим съюз, създават не само силата на американската система, но и един нов свят, на религии и морал, способен да се противопостави на стария свят.

Годината, в която американската нация се превръща в отделен етнически и политически субект, е често оспорвана. Някои посочват 1776 г., съвпадаща с обявяването на независимостта, други 1783 (признаване от Европа), трети – 1787 – приемането на първата конституция, 1789 и дори 1813 – втората война за независимост срещу Англия. Този спор е нерешим и неползотворен. Принципите, които предлага Т. Джеферсън за идентификация на американците като нация са други.

Според американския просветител американците са първата нация, родена от деколонизацията. Съединените американски щати са пример не толкова за решително и разрушително скъсване на връзки със Стария свят (Европа и преди всичко Англия), колкото възраждането на една идея, която повече или по-малко има корени в предшестваща цивилизация. Американската нация е породена и от волята на гражданите, желаещи основаването и институционализирането на опит, непознат в пределите на Европа. Младата американска нация няма граници и духовни ограничения. На американския континент на запад тя граничи с непознат за европейеца свят – с

червенокожи. В духовно отношение американецът не може да дири идентичността си само и единствено с Англия, макар и първите колонисти да са от английски произход. Обективно и самокритично американският просветител признава, че след постигането на независимостта, белите американци се поддават често пъти на предразсъдъка, че новата нация не може да бъде друга, освен бяла. Оттук и пренебрежението към индианците и чернокожите. Джеферсън признава, че разделя това колективно чувство и дори когато се проявява селективно отношение към неанглосаксонската бяла имиграция. През 1789 г. той отбелязва, че много от имигрантите „носят“ монархическите предразсъдъци на европейските държави и по такъв начин влияят на американците. В Америка трябва да доминират белите англосаксонски протестанти, но тази ситуация очевидно противоречи на свободолюбивите и демократични принципи на „бащите-основатели“ на Америка като земя на свободата.

Тогава Т. Джеферсън предлага по-различен философско-морален изход. Той интерпретира новата държава като дом, построен върху свободна земя. Първите колонисти всъщност реализират старата свобода: те са свободни земеделци, обработващи свободно собствената си земя. По този начин английските колонисти се освобождават от феодалното потисничество на краля си. Новите колонисти, които идват от Европа, се приобщават към тази свобода на труд, собственост и права. Остава да се приеме, че паспортите, които се издават в тринайсетте щата, са общовалидни за целия съюз. Конституцията от 1787 г. приема националното гражданство на основата на гражданството на държавата: гражданинът на всеки щат има същите права и привилегии, както в останалите щати. Така възниква идеята за американизма като свобода и равноправие на всеки гражданин, на всеки човек в пределите на Съединените щати. Наистина, американизмът първоначално е англосаксонски, бял и протестантски. Но американизмът за Джеферсън е съществуването на национална култура, създадена преди идването на имигрантите, чиято масова вълна след независимостта заварват победителите от войната срещу британския крал. Американската независимост легитимира свободата на хора, овладели територия и обрат-

ното – свободата е ядрото на американизма. В това ядро най-съществени са естествените права на човека, равноправието, религиозните свободи и развитието.

Т. Джеферсън е може би първият просветител, който отдава огромно значение на идеята за развитие. За разлика от Кондорсе, който свързва еднопосочно развитието с прогреса (или положителното изменение), Джеферсън подчертава борбата, противоречието, честото връщане назад, порока и моралното несъвършенство като елементи на развитието. Затова американският просветител е убеден, че в своята цялост Съединените щати са силно развити в социален план. Това развитие следва от фундаменталната добродетел на американския гражданин – стремежа към свобода. Икономическата основа на този стремеж е земеделието. Затова трябва прогресивно да се подобрява политическият и социалният статут на младата република, да се разширява нейната територия и в същото време да се пресичат възможните външни посегателства. На Т. Джеферсън принадлежи призива: „Америка за американците“. Когато европейски войници завладяват чужди територии, те обявяват земята принадлежаща на краля. В Америка нещата изглеждат другояче – американците са републиканци, което означава, че природните блага принадлежат на всички. Американците защитават само свободата си, а новозавладените земи принадлежат на републиката. Републиката – това е конституцията и законът, на който се подчиняват всички. Само републиканското управление осигурява дълго търсеният от европейците баланс и равновесие между различните власти.

В политическата си теория Т. Джеферсън стриктно следва идеята за разделение на властите. Конгресът е истинският лидер на законодателната власт, а изпълнителната власт в лицето на правителството, изпълнява управленските си функции.

„Опознай истината и тя ще те направи свободен човек“ – това е девизът на Вирджинския университет. В живота си и в делото си Т. Джеферсън, по неговите думи, винаги се стреми към свободата и истината. „Земята принадлежи на живите“ – повтарял е той. Две години преди смъртта си пише: „Нищо не е неизменно и постоянно освен вродените и неотчуждаеми

права на човека". Американският просветител настоява, че новите обстоятелства, новите открития, новите истини и новите идеи трябва да променят обичаите, нравите и мненията, че институциите прогресират с течение на времето. *Великият американец дълбоко е вярвал, че свободата променя света, че свободата е стимулът и моторът на всяко изменение.* Развитието има значение само като развитие на свободата на човека: *„Аз моля Господа за вечното осъждане на всяка форма на тирания, потискаща духа на човека“.*

В края на 18 век девствените земи и гори на Америка не принадлежат на британския крал, а на американците. Както саксонците са завладели британските острови, така колонистите овладяват Америка и законово намират своето оправдание чрез духа на свободата, вдъхновил гигантското дело на пионерите. *Американизмът е преди всичко пионерски дух, дух на първооткривателите, този дух оправдава континенталната експанзия на Съединените щати.* „Свободата – отбелязва Джеферсън – е възможността да се действа без препятствия, но това е легитимна свобода, възможност да се действа за реализация на намеренията ни в границите само на равноправието на другия човек“.

Томас Пейн (1737–1809) е роден в Англия в семейството на занаятчия. През 1774 г. заминава за Америка, където работи във Филаделфия като журналист. През 1776 г. анонимно издава политическия памфлет „Здравият смисъл“, оказал се истински манифест срещу английската монархия и революционен призив за непримирима борба за освобождението на Америка от колониална зависимост. Участва активно в сраженията на американската армия, публикува серия от 16 военни памфлета под общото заглавие „Американската криза“. След завършване на войната се връща в Лондон, където излиза първата част от политическия трактат „Правата на човека“ (1791), посветена на първия американски президент Джордж Вашингтон. Трактатът изразява рязка критика на възгледите на Е. Бърг за Френската революция, републиката и правата на човека. Посещава Франция и се включва активно във Френската революция. Избран е в конвента на депутат от Кале. Във Франция издава антирелигиозния трактат „Векът на разума“ (1794–95).

Томас Пейн е категорично убеден, войнстващ републиканец. Критиката на Пейн срещу кралската власт има изключително значение за своето време. *Не бива да се забравя, че такива видни просветители и философи като Лок в Англия, Волтер, Дидро, Холбах във Франция, макар и от различни аспекти приемат монархията като форма на управление, като признават допустима парламентарна монархия, ограничената монархия, конституционната монархия, или наречената от Волтер „просветена монархия“.* Томас Пейн разбира кралската власт като концентриран израз на деспотична политическа система, като феодална държава, която обаче трябва да отстъпи мястото си на републиканската.

Според Т. Пейн съществуват различни основания за класификация на формите на управление. Но най-добрата класификация следва от „първичното деление“. Според това деление съществуват две форми на управление: 1. Управление, основано на избори и на представителство; 2. Управление, основано на наследствено предаване на властта. По такъв начин принципът на класификацията е принцип и на правителствено управление. Първият вид управление обикновено се нарича република, а вторият – монархия и аристокрация.

Според Т. Пейн наследствената власт (монархията, деспотията, аристокрацията) няма никакво право на съществуване. Нито отделното лице, нито семейството притежават права за установяване на власт и дори да я предават по наследство. *Тъй като наследствената власт не притежава никаква правова основа, тя е власт, по природа тираническа. При такава власт народът се разглежда като наследствено имущество, предавано по наследство. Но това положение противоречи на природата и принципа на равенството.*

Управление, основано на наследственото предаване на властта, е „най-неправилната и несъвършена от всички форми на управление“. При такава система управителите могат да се окажат неспособни да управляват. Томас Пейн прави извода, че тази система е несъвместима с човешкия разум, с човешките права, тя е абсурдна и несправедлива.

Американският просветител се обявява против идеята за божествен произход на монарсите. Според него кралската

власт може да възникне по три пътя: по жребий, по избор, чрез узурпация. Нито един от тези начини не дава на кралете права за наследствения характер на властта. Ако се използва жребият, то това предполага, че следващият крал също ще трябва да се избира по жребий. Ако първият крал е избран, то тогава поколението, избрало краля, няма право да налага решението си на следващото поколение. Третият начин за установяване на кралската власт – узурпацията – не може да бъде законово основание на наследствената власт. Едновременно с тази аргументация Т. Пейн развенчава представата, че кралските родове са с почтен произход. Правителството, което съсредоточава цялата власт в ръцете на един човек, е деспотично правителство. Следователно, *както кралската, така и деспотичната власт, изразяват тиранично отношение към народа*, премахват равноправието, свободата на човека и нямат нищо общо с републиката като законно управление на мнозинството.

Според Т. Пейн „републиканското управление е управление, учредено в интересите на обществото и осъществено както за индивидуални, така и за колективни интереси“. *В такъв смисъл републиканска може да бъде само система, основана на избори и представителства, или представителна система.* За Т. Пейн самото определение на републиката съвпада с определението за държава, основана на представителна система. При представителната система суверенната власт на народа се осъществява по пътя на избори и делегиране на определено число от хора, права, да представляват целия народ, да действат от негово име и за неговите интереси. Т. Пейн счита, че народът има право да сваля тези представители и да избере други, ако представители не осъществяват, не реализират своите правомощия справедливо и в съответствие с интересите на народа. Мнозинството винаги може да отстрани този или това обстоятелство, което по мнението на мнозинството е несправедливо.

Признаването на мнозинството от народа на правото за изменяне формата на управление, неотговарящо на интересите на мнозинството, влиза в златния фонд на американските демократични традиции.

Т. Пейн е дълбоко убеден в способността на човешкия разум към познанието.

Ранен модерн

ГЕОРГ ХЕГЕЛ

Морал и нравственост

Великият немски философ Хегел (1770–1831) е считал, че мястото на моралните явления се намира в степента на развитието на идеята, какъвто е обективният дух. Хегеловата философия е изградена върху два основни принципа: принципа на противоречието и принципа на развитието на абсолютната идея. Още във „Феноменология на духа“ (1807) Хегел приема, че светът, който ни заобикаля, е изграден на противопоставяне, противоречия, противоположности. Не може да се разбере същността, ако не се схване противоречието. Последното е не само сблъсък на противоположни страни, разделящи цялото, те са истинска пружина на измененията. Противоречията имат вътрешна логика, която може да се изрази чрез позициите: теза-антитеза-синтез. Основното в противоречието е възникване на развитието, обхващащо този тип изменение, най-добре отговарящо на определена степен на прогрес на Абсолютната Идея.

Абсолютната Идея се колективира в човешката история и така възниква обективният дух. Трите степени, през които преминава развитието, са Субективен дух – Обективен дух – Абсолютен дух. Цялото развитие е подчинено и се изразява чрез тези три степени. Всъщност това е развитие на разума, чиито познавателни степени се съдържат в логиката, а категориалната същност на последната се разкрива в Хегеловата философия като венец на историята на философията. Тези претенции на гениалния немски мислител създават философска система, чиято всеобхватност съперничи с един от най-големите постижения на философския гений.

Принципът на противоречието, който разкрива диалектиката на развитието, и принципът на абсолютната идея по специфичен начин Хегел прилага и в областта на етическото познание. И за Хегел моралът е разум, мисъл със собствена логика, вътрешни противоречия, способи за тяхното решение. Хегел под-

чертава диалектичката връзка на морала с всички правоикономически и социални отношения в човешкото общество като единно цяло. Поставянето на ударението на морала като всеобща съчетаност на индивидите той търси във всеобщата разумност на развитието, чиято степен се разкрива в Обективния дух.

Това развитие обаче се подчинява на причинно-следствени връзки и на една необходимост, защото без тях не може да се изгради системата на философското знание, невъзможно е да се даде обяснение на противоречието и развитието, става безсмислена самата същност на науката и на знанието. Панлогизмът на Хегеловата система се намира тъкмо тук: и моралът, и нравствеността следват общата логическа схема на развитие, тази схема не се съобразява с конкретните факти и исторически особености, напротив – последните трябва да бъдат „вкарани“ в схемата и системата. По този път не толкова обяснението е търсената цел на философско-моралното знание, колкото доказването на „действеността на една предварително приета логическа надстройка“. *Но парадоксалността на Хегеловата философия на етиката се намира точно тук: тя се оказва плодотворна именно като схема на развитие на морала и на нравствеността, абстрактно-логически показваща знаменателната чувствителност на доброто (морала и нравствеността) към общността, промяната, човека.* Хегел отхвърля априоризма и догматизма на Кант и Фихте тъкмо защото нормите на тяхната етика не съответстват на действителността. Хегел е философът и етикът, който откри последователност и приемственост в развитието на философията и етиката, като се опита да докаже, че всяка историческа степен на етиката е необходим продукт на определена историческа епоха. Хегел наистина търсеше не само връзката, но и примирението на една или друга етическа и морална идея с епохата. Но в този факт се откриваше гениалната прозорливост на великия диалектик, помагаща му да разбере борбата между доброто и злото не само в световно-исторически мащаб, но и в конкретните измерения на една или друга епоха. Няма да сбъркаме, ако отбележим, че за Хегел *сблъсъкът между доброто и злото като етически понятия и нравствено измерение бе поводът да се размишлява и открие Новото. Това Ново, което е синтез на старото „забравено“ добро и отричащото го зло.* В тази диалек-

тика между доброто и злото Хегел видя самата същност на хитростта и разума, налагащ волята си независимо от намеренията и мотивите на моралните субекти, на отделните личности.

Етическите идеи във „Философия на правото“ започват с учението на развитието на свободата. Етиката според Хегел е невъзможна без анализа на категорията свобода, която е необходимо условие на нравствеността. Верен на своя метод, Хегел намира, че в развитието на свободата на волята на човека има три степени: *природна воля, произвол и разумна воля*. *Природната воля* характеризира човешките влечения и желания. Затова природната воля е само една възможност за свобода, влеченията и желанията най-често са лишени от разумност, те се основават на една илюзорна необходимост. Природната воля се отрича от произвола. Последният Хегел представя като способност на човека да избира между многото външни обстоятелства и разнообразието на своите влечения към едно обстоятелство или следването на едно влечение. Благодарение на този избор човек стъпва според Хегел в областта на формалната свобода. Но и в тази сфера човек не е свободен, защото липсва връзката с истината, опознатата необходимост, съгласуването с понятието за свобода и понятието за свободна воля.

Произволът се характеризира със субективизъм и случайност на избора, с пробабилизъм. А пробабилизмът наистина основава постъпките върху вероятностите и затова постъпката става разрешена, ако в личното мнение на дееца се намери доброто основание. Но така схоластите и йезуитите са оправдавали постъпките си, като са се основавали на субективното мнение на теолозите. Според Хегел не произволът и личното мнение, а детерминацията и истинната необходимост могат да бъдат основа на свободата на волята. Синтезът между природната воля и произвола се извършва на третата степен на развитието на свободата – разумната воля. *Разумната воля* е отрицание на отрицанието на природната воля, тя наистина включва формално влечения и желания, но на друго равнище и с друга обосновааност. Тя е неосъзната необходимост и като такава е истинно понятие за свобода.

Друга характеристика на разумната воля е необходимото тъждество на противоположностите между всеобщата воля и

особената воля на индивидите. Хегел намира, че извън обществената нравственост субективният морал на индивида е лишен от смисъл и значение. *Затова индивидуалната воля е проява на всеобщата воля и трябва да ѝ бъде подчинена.* Поради тези свои идеи Хегел критикува етиката на теолозите, препоръчваща аскетизъм и хедонизъм, който се опитва да обоснове удоволствието като висше благо. И в други свои съчинения Хегел поддържа идеята си, че моралът се намира в единство между индивидите, обединени от някаква гражданска цел. В съчиненията, посветени на изследването на религията, немският философ показва, че религиозното чувство има нравствен елемент, позволяващ обединението на хората в една общност. Изследването на древногръцката история и на древногръцкия полис дава на Хегел още едно доказателство да се отдели народностния елемент на религията като единение на индивидуалните вярвания и на човешката общност от собствено християнско-църковната теология, от схоластиката на вярата, от нейната догматика. Така моралът се оказва универсализиращото обществено средство за превръщането на индивидите в народност и общност. Моралът подчертава общия интерес, общото на особените воли на индивидите и нещо повече, той е един от признаците на гражданската свобода, той е самата гражданственост, готова да пожертва индивидуалния интерес в името на общото. Примери в това направление Хегел намира сред древногръцките политически дейци.

Като се основава на трите стадия на развитието на понятието за свободата на волята, Хегел разделя етическото си учение във „Философия на правото“ на три части: *абстрактно право, морал, нравственост.* И тук Хегел е верен на своя диалектически метод. Етиката е невъзможна без свобода, а последната е опознаване и осъзнаване на противоречивото развитие, дадено в самото понятие за свободата като същност.

Под *абстрактно право* Хегел схваща външното налично битие на волята на отделната личност, конкретизирана в етически заповеди за отношения между личности: бъди лице и уважавай другите в качеството на лица. Хегеловият етически повик за персонифициране взаимоотношенията между хората показва не само хуманната насоченост, но поставя ударението и върху

реалните отношения между личностите. А те се основават на собствеността. Само този, който владее частна собственост, може да бъде свободна личност. Хегеловата идея за връзката между свободата и личността следва традицията, завещана от Хобс и Лок. Затова Хегеловата етика обявява, че само в собствеността лицето е разум. Собствеността, личността и разумът са свързани у Хегел по един оригинален начин, доказващ легитимността на свободата като закон, като правна гаранция. Частната собственост е обявена за висш етически принцип, като неразделна част от развитието на обективния дух. Разбира се, проникателността на Хегел и неговото чувство за диалектическа истина му позволява да критикува отчуждението, алчността е безграничен стремеж към обогатяване с нечестни средства. Идеята на Хегел за включване на правото в развитието на етиката и на етическата идея е с безспорни исторически заслуги – по този начин още веднъж се доказва близостта на правото и морала, чиято основа е човешката свобода.

Според Хегел *областта на морала, това са субективните убеждения на човека, мотивите му, неговите цели и намерения*. Ако абстрактното право показва само външното поведение и реализация на човешката воля във вещи и в отношения с други хора, то моралът посочва вътрешната същност на човешките постъпки. По Хегел моралът преминава през следните три степени на своето развитие: *1. Умисъл и вина. 2. намерение и благо. 3. Добро и съвест*. На първата степен вътрешната морална воля на човека се характеризира с активност, за да действа, означава да се разкрива във външния свят. Умисълът е съответствие на особените претенции на дееца. Последният носи отговорност за вината или за постъпка, съвпадаща с неговия предварителен замисъл, но не и за последствията, които не биха могли да бъдат предвидени от дееца поради неочаквано стечение на обстоятелствата. Категоричните намерение и благо показват, че истината на единичното се намира във всеобщото. Постъпките на хората имат за свое намерение различна степен на задоволяване на страсти, желания, склонности, потребности. Според Хегел това намерение е напълно морално, защото отговаря на личния интерес на хората, а моралът се занимава тъкмо с описанието, обяснението и диалектическото „впис-

ване“ на морала в системата на обективния дух. Задоволяването на намерението Хегел нарича благо. Но без реализация на благо субектът не може да се доближи до разбирането и превръщането в реалност на моралния дълг. Но дългът сам по себе си не може да бъде изпълнен, ако той не е подкрепен с личния интерес или не разкрива противоречивото единство между индивидуален и обществен интерес. Затова дългът заради самия дълг – формула, която препоръчваш самият акт – е безпомощна по силата на своята формалност и безсъдържателност. Затова положението на Кант „Ти можеш, защото си длъжен“ е необходимо да се замени с друг израз: „Ти не можеш именно защото си длъжен“. Субективисткото морално дължимо на Кант, целящо да покаже победата на нравствения закон над естествената склонност и предразположеност на човека, е невъзможно в живота. Затова Хегел пише: „Лаврите само на едно желание са сухи листа, които никога не се раззеленяват“.

Диалектичното единство на щастието и добродетелта, благо и дългът се синтезира в категорията добро. *Доброто*, според Хегел, е неразривно и хармонично единство на морала и социалния етос. В доброто се съдържат много характеристики: и индивидуалното щастие, и опазването на живота, и личната удовлетвореност. Но доброто има и други степени, то се проявява като всеобща същност, позволяваща реализацията на многочислените морални воли на дейците. Именно в тази категория Хегел вижда приоритета на обществения етос. На тази основа той и разбира моралния дълг на субекта: да се познава доброто, да се направи то намерение и да се осъществява в човешката дейност. *Затова моралният дълг се идентифицира и с познаването на доброто, с мисленето за доброто*. Без познаването на доброто е невъзможна и съвестта на моралния субект. Но Хегел определя съвестта като истинна и формална. Истинната съвест отговаря на обществения етос, последният е нейна същност. Формалната съвест е дълбоко индивидуална и много често не само че не съпада, но и се намира в противоречие с нравствеността на обществото. Само истинната съвест е морална, защото тя се намира в съответствие и с разума. Деецът на морала има и едно задължение, отъждествено със свободата на съвестта, която Хегел разбира като страстно желание за утвърждаване на общест-

вения интерес и на доброто за обществото. Затова и доброто, и съвестта, и дългът по Хегел имат социален характер и обществени измерения. Метафизичното противопоставяне на доброто и злото като формално противоположни според Хегел са типични за една философска етика, която не схваща преходите и взаимопроникването на доброто и злото. Злото подобно на доброто в Хегеловото разбиране има за свой източник волята и последната в своето понятие е толкова добра, колкото и зла. Човекът затова е едновременно зъл както в себе си или по природа, така и чрез своята рефлексия вътре в себе си. Природното само по себе си е простодушно, не е нито добро, нито зло, но природното съотнесено с волята като свобода и знание за тази свобода съдържа в себе си определение на несвободното и затова е зло. Природата на злото е такава, че човекът може да го иска, но не е необходимо задължен да го иска. Злото представлява от формална гледна точка най-истинското свойство на индивида, тъй като то е неговата безусловна налагаща себе си субективност. Искането само на едно добро и наличието на добри намерения при извършването на постъпката е затова по-скоро зло. Защото тогава доброто се желае само абстрактно и неговото определение се поставя само на произвола на субекта.

Затова човек може да бъде и добър, и зъл. Но Хегеловата диалектика разкрива силата си в една друга посока. Между доброто и злото има взаимни преходи, злото е формата, в която се проявява движението и развитието, защото злото е отрицание на вече установеното, на вече старото и отживялото. Така възниква новото като отрицание на старото, възниква като сложна и противоречива приемственост, в която се съдържат положителните тенденции в самото старо, превръщащо се в нещо друго. Но злото не е само отрицание на старото, то е утвърждаване на новото и в такъв смисъл се превръща в компонент на предстоящото добро. Тази диалектика у Хегел, целяща да покаже едновременно приемственост и отрицание, относителност и абсолютност, истинност и формалност е ценна с това, че още веднъж подчертава социалния аспект на етоса, наличието на свобода и случайност при реализацията на необходимостта.

Нравствеността е висша степен в развитието на Обективния дух. *Нравствеността е самата идея за свобода като жи-*

во добро. Нравствеността според Хегел е понятие за свободата, превърнало се в наличен свят и в природа на самосъзнанието. *Трите форми на нравствеността са семейството, гражданското общество и държавата.* Хегел е единственият значителен философ, който прави разлика между морал и нравственост. Различието Хегел търси в степента на осъзнаването и изразяването на идеята за свобода: ако моралът е субективната степен на свободата, чийто приоритет е индивидуалният интерес, то нравствеността е вече самата същност на свободата, тъждествена с обществения етос и със самата идея и понятие за етос. В нравствеността свободата се отъждествява, защото се саморазвива.

Семейството е първата форма на развитие на нравствеността, нейното непосредствено битие. В семейството се осъществяват три важни функции: чрез брака съвпадението на право и обич, бракът е правова нравствена любов, осъществява се връзката между мъжа и жената и се възпитават деца. Човешката любов е едно от най-чудовищните противоречия според Хегел, защото според друг човек се стремиш да реализираш най-добрите си черти, както и в себе си да намериш характер, достоен за другия. Но половата любов, за да придобие нравствено значение, се нуждае от формата на брака. Родителите трябва да се грижат за нравственото възпитание на децата си, като при това се съгласуват интересите на всички членове на семейството. Последните са задължени да спазват законовите и собственическите отношения, установени от обществото. Хегел е намирал, че жената и децата трябва безусловно да се подчиняват на бащата. Жената трябва да бъде ограничена само в семейството, защото не притежава качества, позволяващи да участва в управлението и да взема решения. Решенията, които взема жената, са по-често израз на случайно мнение и затова те не могат да бъдат основание за участие в обществения живот.

Гражданското общество е следващото стъпало в развитието на нравствеността. Хегел се занимава задълбочено с изучаването на структурата на гражданското общество, като особено внимание обръща на условията, в които се разгръща трудът. Именно трудът е една от изходните категории и за определянето от Хегел на *гражданското общество като система от пот-*

ребности. Тъкмо тази система от потребности показва, че е необходима някаква координация на трудовите усилия и трудовите цели на отделните личности. Според Хегел съществуват четири съсловия, като под четвъртото той разбира „негативното“ съсловие или работническото. Хегел не спестява реалистичния рисунък на противоречията на съвременното общество, нито разликата между нищетата и богатството. В отношението между господаря и роба или работещия предимството принадлежи на последния, защото трудът не само произвежда, но развива умствено и физически и в последна сметка господарят зависи от роба си, защото робът създава всичко необходимо за господаря. Този парадоксален процес на взаимоотношения разкрива самата диалектика на отчуждението. Това е отчуждението, което съществува между произведеното и производителя като непринадлежащо на производителя, между собственика и производителя, присвояващ произведеното, без самият той да се труди, между собственика и произведеното, защото последното не е дело на собственика. Така възникват напрежения в обществото, стигащи до антагонизъм, и средството, което търси и намира Хегел за решаването на тези противоречия, се нарича стабилизиране и увековечаване на съсловието. Като държавен философ Хегел се надява още на съда, на полицията и на по-добра организация на благотворителната помощ за социално слабите. Но най-важното си остава все пак по Хегел силната държава.

Държавата е третият и висш стадий на развитието на обективния дух. Държавата обединява интересите на всички индивиди, като ги превръща в едно цяло. Така висшият нравствен дълг на всеки е подчинението на държавата и най-дълбокото почитание към държавните институции. Според Хегел държавата е земно-божествено същество, шествие на Бога по земята. Тук Хегел пише едни от най-трудно приемливите страници на философската си етика. Обожествяването на държавата и издигането ѝ в култ идва да покаже завършека на обективния дух в лицето на конституционната монархия, чийто образец по представите на Хегел е Пруската монархия.

Берлинският философ обаче не се задоволява само с това, а разисква и върху „високото значение“ на войната, която дър-

жавата води за защита на общите интереси, дори и тогава, когато завоюва чужди територии. Според Хегел войната запазва нравственото здраве на народите, спасява от безразличие към застиване в крайни определености. Както движението на ветровете не дава на езерото да загнива, което би се случило при продължително безветрие, така и войната предпазва народите от гниене, което непременно би се получило от продължителен, а най-вече от вечния мир. „Истинската храброст на културните народи се заключава в готовността да жертваш себе си, за да служиш на държавата, тъй като индивидът представлява само един сред многото“. Тази държава е нужна, за да поддържа развитието на човечеството, а според Хегел развитието е невъзможно без осъществяването на свободата, толкова противоречива, защото се изгражда върху необходимостта, възможността и вероятността. Противоречието между право, морал и нравственост са още едно доказателство за наличието на свободата. Като начин на осъществяване на абсолютната идея.

П. ЧААДАЕВ И А. ХЕРЦЕН

Руското западничество

В началото на 19 век руската философска и обществена мисъл е поле на спор между славянофилството и западничеството. Наполеоновите походи срещу руската империя и победоносната война на руската корона, довела руската армия в Париж, има за идеен резултат и сравнението между Русия и Западна Европа. Според едни руски мислители, висши офицери, публицисти, журналисти е настъпило времето, когато Русия трябва да се учи от напредналия във всяко отношение Запад. Според тези постановки е необходимо да се измине пътят на развитие, по който е вървяла и върви Западна Европа. Усвояването на европейската наука, просвета, култура, политическо свободомислие ще позволи на Русия в кратко време дори да изпревари Запада, да създаде самобитни образци, по които след време ще се равнява цял свят. *Привържениците на това становище са известни в историята на руската мисъл като „западници“.*

Славянофилите намират, че Русия има съвършено самостоятелен път в човешката история. *Те идеализират миналото на Русия, като особено подчертават огромното значение на източноравнославието за руската душевност, характер, светоглед.* Религията, и преди всичко православието, са създадени както от отците на църквата, така и от духовното творчество на руския народ. Русия не познава противоречието между църква и народ, между цар и държава, между държава и народ. Особено значение отдават славянофилите на миналото на руската държава. Русия има и своята роля по отношение на Западна Европа. Самобитността на руската култура, истинският християнски дух на православието, руската община и здравата народна нравственост показват на Западна Европа пътя за решението на проблеми, каквито са егоизмът, държавното насилие, рационализмът и католицизмът, като изчерпала възможностите си християнска догма.

Западничеството в Русия от 19 век е свързано с имената на Н. Станкевич, В. Белински, А. Херцен, Т. Херцен, Т. Грановски. Идейното направление на западничеството е много близо до декабристите, чиито бунт от 1825 г. е преломен момент в руската история.

Един от първите най-ярки привърженици на руското западничество е Пьотр Яковлевич Чаадаев. Роден е през 1794 г. в семейството на богат руски помещик. Получава първоначалното си образование по традиция вкъщи, където го обучават и възпитават известни професори от Московския университет. През 1809 г. постъпва във Филологическия факултет на Московския университет, където среща Грибоедов, Тургенев, Якушин и много бъдещи декабристи. През 1812 г. Чаадаев встъпва в армията, участва във всички значителни сражения срещу Наполеон, за да завърши победния марш с гвардейския си полк в Париж. Младият офицер се завръща от войната повлиян от либерални и революционни настроения. През 1820 г. постъпва в „Съюза на благоденствието“, а след това и в „Северно общество“. Така П. Чаадаев по възгледи принадлежи към най-радикалната част на бъдещите руски декабристи, готвещи бунт срещу руското самодържавие. През 1821 г. Чаадаев подава оставка от армията и до 1826 г. живее в чужбина, където довършва образованието си. Поради тези причини той не участва във въстанието на съмишлениците си от 1825 г. В Карлсбад той се запознава с Шелинг, чиито идеен привърженик е, а във Франция завързва идейни връзки с философа Ламене.

В края на 1829 г. той написва своите знаменити осем „Философски писма“, адресирани до Е. Панова. Тези писма стават известни в ръкопис на съмишленици и съратници на Чаадаев. Първото писмо е публикувано през 1836 г. в сп. „Телескоп“, чиито редактор е И. Надеждин. В това писмо Чаадаев изразява възхищението си от Западна Европа. Тя се ръководи от идеите за „дълг, справедливост, закон и ред“. Те са се превърнали в неотнимаема част на западното общество. Дисциплиниращото влияние на католическата църква не е психология, а физиологията на Западна Европа. *Чаадаев дава силно отрицателна оценка на Русия. Тя не е нито Запад, нито Изток.* „Самотни в света, ние нищо не сме му дали, на нищо не го научили, ние не внесохме нито една идея в масата на човешките идеи“. „Ако не бяхме се разпрострели от Беринговия пролив до Одер, едва ли ни биха забелязали.“ Руснаците според Чаадаев не са част от човечеството и съществуват „само за да дадат някакъв много важен урок на света“.

Според А. Херцен „Писмото“ на Чаадаев е потресло цялата мислеща Русия. Това писмо било „като изстрел в тъмна нощ и е сигнал за помощ, чийто призив е – Русия трябва да се събуди!!“ Царската власт реагира бързо: списание „Телескоп“ е спряно, редакторът И. Надеждин е изпратен на заточение, цензорът, позволил отпечатването на писмото, е уволнен. Император Николай I е убеден, че П. Чаадаев е луд. Бившият офицер е поставен под домашен арест и под полицейско-медицински надзор. Забранено е било да се коментира по какъвто и да е повод съчинението на Чаадаев. То се появява отново чак в 1906 г. А през 1935 г. са напечатани второто, третото, четвъртото, петото и осмото писмо. Шестото и седмото от философските писма на Чаадаев са посветени на благотворното влияние на църквата.

Крепостното право и руската история са особен прицел на критичната ярост на Чаадаев. Според него социално-политическото развитие на Русия преминава през няколко етапа. „Отначало – диво варварство, след това – грубо невежество, последвано от свирепост и унижително чуждоземно владичество, чиито дух е наследила нашата национална власт – такава е печалната история на нашата младост“. Оттук следват нишките на особено мрачното съществуване в Русия, злодеянията на властта и най-вече – унижителното крепостничество. Русия още не е излязла от хаотичния път, за да се включи в света на идеите, в света на духа. Чаадаев предупреждава, че това, което пише за Русия, може да изглежда на читателите му преизпълнено с горест, но той казва само истината, при това не цялата. *Руската история е безпримерна в социалното развитие на човечеството, защото всичко е насочено към поробване на личността и на мисълта.* Закрепостеното селячество затова е строго логическо следствие на руската история. *Освобождаването от крепостничеството е големият дълг на мислеща Русия, на бунтуваща се Русия.* През 1848 г. по повод на европейските революции Чаадаев пише прокламация, която завършва с думите: „Не искаме друг цар, освен Небесния Цар“. Руският мислител счита, че единственият интерес на народите в новата история се намира в идеята. Ако Русия достигне до ново общество, това ще стане само чрез силата на идеите. „Интересите винаги са следвали идеите, а не са ги предшестващи, убежденията

никога не са възниквали от интересите, а винаги интересите са раждали убежденията. Всички политически революции всъщност са духовни революции: хората са търсели истината и пътя са намерили свободата и благосъстоянието“. Такъв е пътят на развитието на новите народи в Западна Европа.

Най-печалната характеристика на руската цивилизация е изолираността ѝ от общочовешкото развитие. За да обясни причините за изостаналостта на Русия, Чаадаев намира, че историческият процес се състои не във физическото съществуване, а в развитието на духа. Бог дава религиозната идея, която се въплътява в разума на човека. *Така християнството се превръща за Чаадаев в непосредствен обществен стимул.* Различието между католичеството и православие то е основната разлика между западноевропейската и руската цивилизация. Докато Западна Европа е била вече възприела християнството, Русия все още е тънела в езичество. Дори със самото покръстване на Русия веднага са се появили ереси и православни секти. Църквата е била отслабена още в самото начало. Католическият Запад се е развил по друг път, той запазва заветите на Христа и развива мощна цивилизация. Русия, възприела византийското православие, се оказва в губеща позиция, защото Византия скоро слиза и изчезва от историческата сцена и Русия още повече се затваря в своето религиозно обособяване. Резултатът е, че *Русия остава настрана от общочовешките принципи на развитие, чиито главни стимули се намират в Европа.* Според Чаадаев у католичеството съществуват потенциални обединителни идеи. Тези идеи са били реализирани чрез феодалните войни, епохата на Възраждането и най-вече борбата за свобода на личността. Чаадаев е на мнение, че в Западна Европа е била създадена философия, наука и литература, спомогнала за омекотяване на нравите, за доближаване до Христовото царство. Чаадаев пише, че руснаците „преди всичко трябва да оживят своята вяра чрез всички възможни начини, за да получат истинския християнски импулс така, както на Запад е било породено християнството“.

Отрицателното отношение към Русия, което Чаадаев изразява още в началото на своята духовна дейност, впоследствие значително се смекчава. Повлиян от княз Одоевски, в 1837 г.

руският мислител пише „Апология на лудостта“, отпечатана след смъртта му. В това свое съчинение Чаадаев започва да мисли, че неуспехът на изминалата руска история е все пак достойнство на руския народ. Това достойнство се изразява в липсата на „готови житейски форми“, които сковават свободата на духа. *Затова руският народ има своето бъдеще. В много отношения православната църква е успяла да съхрани същността на християнството.* Православието може да подмлади католическата църква, която вече е попаднала под властта на собствените си ритуали. Призиванието на Русия се намира в осъществяването на великия християнски синтез между католицизма и православието.

След като Русия ще усвои положителното, до което е стигнала Западна Европа, тя ще започне да изпълнява призиванието си, дадено ѝ от Бога, за да се превърне в интелектуалния център на Европа. Така в продължение на собственото си идейно развитие Чаадаев започва да се отказва от идеализацията си на Западна Европа. В едно писмо до Тургенев той отбелязва, че руснаците не могат да се интересуват единствено само от конфликтите на Запада, защото „ние не сме Запада. Русия сама ще намери своето призвание. Тя трябва да възприеме инициативата за реализиране на всички велики идеи, защото Русия не притежава пристрастията, идеите и интересите на Европа“. Руснаците са надарени с природен разум, руският народ действително живее само тогава, когато неговият социален принцип се проявява в цялата му чистота. Това е времето на Минин и Пожарски. От недрата на руския народ идва могъщата натура на Петър Велики, всеобхватният ум на Ломоносов и грациозният гений на Пушкин.

П. Чаадаев е религиозен философ. Той прави опит да съчетае идеите за добро и истина с нравствеността, която ни предлага Откровението. Две сили действат в нашия живот. Едната, вътре в нас, е *несъвършена*, а другата, вън от нас, е *съвършена*. От последната се излъчват „идеите за добро, дълг, добродетел, закон“. Тези идеи се предават от поколение на поколение, защото съществува единно световно съзнание. Руският мислител е съгласен с представата на Блез Паскал за единство на природата и че всъщност последователната смяна на поколенията

показва, че съществува само един човек, творещ вечно. Общият закон на природата се разкрива само чрез свръхестествено озарение на благочестивата мисъл. Подобно на Шелинг Чаадаев счита, че една от главните задачи на философията е разрешаването на проблема за единството на света.

П. Чаадаев умира през 1856 г.

Александър Иванович Херцен е извънбрачен син на богатия руски земевладелец Яковлев. Роден е през 1812 г. Тринайсетгодишен той дълбоко преживява поражението на декабристите и смъртното наказание на Пестел, като се заклева да отмъсти. Целият си живот посвещава на борбата срещу руското самодържавие. Стремещът към независимост, ненавистта към робството, уважението към Западна Европа и европейските революции, вярата във възможността за преврат в Русия са, по думите на самия Херцен, основата на страстното му желание да участва в социално-политическия живот. Постъпва в Московския университет през 1829 г. във Физико-математическия факултет. Бързо се увлича от социализма на Сен-Симон, попада в затвора, а след това е изселен и принуден да служи в канцелариите на държавни учреждения. От 1842 г. се заселва в Москва, където се самообразова и започва активна литературна дейност. През 1847 г. пристига във Франция и става емигрант. Последователно издава списанията „Полярна звезда“ и „Камбана“. Неговото влияние върху руския обществен живот от онова време е изключително силно. Херцен е един от най-ярките привърженици и в известен смисъл инициатор на руското западничество.

Юлската революция във Франция и Полското въстание, споровете за бъдещето на Русия имат основно значение за духовното развитие на руския мислител. *Херцен стига до убеждението, че бъдещето на Русия е свързано с перспективите на човечеството, а последните могат да изразяват само социалистическите тенденции на развитие.* Но поражението на европейските народи от революциите през 1848 г. показват, че Русия повече не бива да повтаря печалния опит на своята история, както и поражението на социалистическите идеи в стара Европа. В много свои работи, между които „Старият свят и Русия“, „Руският народ и социализма“, Херцен развива своята теория за руския со-

циализъм. Според тази теория феодално-крепостническа Русия ще изгражда социализъм, „прескачайки“ капитализма. В основата на това убеждение според Херцен са залегнали опитът на руската селска община, която според мислителя съдържа в себе си зародиша на бъдещото социалистическо общество. Съчетанието на руската община с индустриализацията и напредничавите идеи на Запада ще позволят на Русия да намери собствен път, по който след това ще тръгнат и другите европейски народи. Превъзходството на Западна Европа е преди всичко в свободната ни мисъл, в конкуренцията, конституционните права и отговорността към всичко ново.

Руското славянофилство е свързано с най-изостаналите тенденции на руския социален живот. Да се разчита на славянофилството и на неговата доктрина значи да се върне Русия от времето преди реформите на император Петър I. Връзките на Херцен с Грановски са от огромно значение за изясняване на позицията на самия Херцен по отношение на славянофилите. Враждебната оценка на славянофилството е изразена в книгата на Херцен „За развитието на революционните идеи в Русия“. Според Херцен комичното у славянофилите е стремежът на всяка цена да се реставрира страната и в облеклото, и в обноските, и в езика. Но тази старина е отминала дори по простото обстоятелство, че тя вече не служи никому и не може да идентифицира днешния ден на Русия. *Не може Русия през цялото време и по всяко време на своя исторически просперитет да съзерцава иконите.* Размишленията на Киреевски за иконата като олицетворение на руската надежда, на религиозното откровение на крепостния мужик олицетворяват по-скоро религиозното чувство за славянофила, а не реалното състояние на народния живот и на народната душа. На Русия днес не ѝ трябва молитви, а революционен бунт, стремеж към новото. Руското самодържавие е може би най-ретроградното в европейската история. То е изградено на основата на крепостничеството, използва полицията като основен политически аргумент и разчита на православието като главна идеологическа и духовна сила. *Спорът срещу славянофилството всъщност е спор срещу вчерашния ден на Русия.* Бъдещето принадлежи на прогресивното развитие на обществените отношения.

Затова когато Херцен пише за Русия, винаги подчертава, че има две Русии: Русия на помещиците и Русия на селяните. *Както във Франция човекът на бъдещето е работникът, така в Русия бъдещето принадлежи на селяните.* Борбата на селяните за земя и против крепостническия гнет логично ще приведе Русия до социализма. Херцен разбира общината като селски комунизъм. Според него животът на руския народ се ограничава от общината. *Само в отношение към общината и нейните членове руският народ признава своите права и задължения.* Съдбовната страна на характера на руския селянин се състои в това, че той се подчинява на насилието. Руският народ уважава само тези норми, отразяващи присъщи за руското самосъзнание понятия за право и закон.

Този факт е несъмнен и той е надеждата, че *„руската душа е естествено морална, първично нравствена“*. Селяните рядко се мамят помежду си. Между тях е разпространено почти неограничено доверие, те не познават контрактите и писмените условия. Така съществува руската селска община, почти независима от помещиците и правителството. Несъгласията, които царят между селяните в тези общини, се решават от съда на старците или на общо събрание, чиито решения безпрекословно се приемат. Същите отношения съществуват и в артелите. Артелът често се състои от няколко стотин работници, обединяващи усилията си за определено време, например за една година. След приключването на работната година селяните делят помежду си изработеното според труда и по общо съгласие. Полицията никога няма удоволствието да се намесва в сметките на артела, отбелязва иронично Херцен. Почти винаги артелът отговаря за всеки от работниците си.

Херцен е категоричен: *у руския селянин няма нравственост, различна от тази, следваща инстинктивно, естествено от руско-селския комунизъм.* Тази нравственост е дълбоко народна. Тя се поддържа дори от православната вяра, от вярата в Евангелието. Явната несправедливост на помещиците още повече привързва руския селянин към общинното устройство и неговите отношения. Общината е спасила руския народ от монголското варварство и от императорската цивилизация, от натруфените по европейски помещици и немската бюрокра-

ция. Така руската общинна организация, устояваща на вмешателствата на властта, и през 40-те години на 19 век е съзвучна със социалистическите идеи на Западна Европа.

Според Херцен славянофилското решение за бъдещето на Русия е погрешно, защото не отчита новите тенденции и в Русия, и в Западна Европа. Славянофилите искат отказ от петербургския период, възвръщане към първичните народни обичаи, премахването на чуждестранното образование от съвременните форми на управление – с една дума, пълно възстановяване на старите нрави. Грешката на славянофилите не е нито една, нито са десет. Те например предполагат, че разделяйки предразсъдъците на народа си, означава, че живеят в единство с него. Славянофилите жертват своето образование и разум, вместо да развият знанието и образованието на народа си. Оттук следва изкуствената набожност, изпълнението на обредите, наивността на религиозния ритуал, който е по-скоро оскърбителен, отколкото трогателен. Грешката на славянофилите се състои в това, че те си въобразяват – Русия има свойствено само на нея развитие, което е било прекъснато от Петър I. Но историята е такава, че тя не може да се промени. Русия никога не е имала развитие според славянофилските представи и не би могла да има.

Основите на руския бит не се намират в спомените, а в настоящето. Дори живите народни стихии и бунтовни напрежения не съществуват само в летописите, а имат своя отглас и в настоящето. Херцен е убеден, че вътрешните сили на руския народ за развитие са немислими без периода на Петър I и без европейското образование. Вярно е, че възприемчивостта на славяните, тяхната „женственост“, както се изразява Херцен, недостатъчността за силно изразена активност, явната способност за усвояване на чужд опит и социална пластичност ги превръщат в народ, нуждаещ се от други народи. Стимулирани от други народи, славяните често достигат до крайности, но пък няма и други народи, които подобно на славяните, усвоявайки чужд опит, да останат верни на себе си. *Славяните могат да се разбират и да търсят връзки с всички народи по света. На такива взаимоотношения не са способни нито германците, нито романските народи.* Вярно е, че руският опит има свои особености. Наистина, приема Херцен, за да се създаде руското

княжество, беше необходим опитът на варягите. Монголите, припомня Херцен, спомогнаха за създаването на руската държавност. Европеизмът, продължава Херцен, изведе Московското царство до колосалната Петербургска империя. Въпреки всичко, според Херцен, славяните показват засега пълна неспособност за развитие на съвременното европейско състояние.

Но развитието на Европа от 40-те и началото на 50-те години показва, че нещата се променят. *Особено след революциите от 1848 г. цяла Европа достигна до необходимостта от деспотизъм.* Само така коронованите глави на Европа могат да запазят съвременния им държавен бит срещу напора на социалните идеи. *Днес Европа се страхува от социализма* и се стреми назад, към миналото на феодалните порядки. Според Херцен минава времето, когато полусвободният Запад насмешливо и гордо е гледал към Русия. Русия, потискана от императорския трон, и Русия на образованите хора, въздищаща по успехите на по-напредналите европейски братя. Но това време вече е отминало. *И русия, и Европа според Херцен са равни, но това е равенство в робството.*

Според Херцен в средата на 19 век мислещите хора и на Запад, и в Русия, присъстват на удивително зрелище. Дори там, където са останали относително свободни държавни порядки, се забелязва стремежът към деспотизъм. Като че ли се повтаря картината от времената на римския император Константин. Тогава свободните римляни, за да се спасят от надигащата се социална безизходица, са се молели да станат роби.

Деспотизъм или социализъм, няма друг избор за Европа и Русия, според Херцен. Но руският мислител намира, че Европа показва удивителната си неспособност към социален преход. Затова той мисли, че Русия има повече възможности да извърши този преход. „Подобно на славянофилите, пише Херцен, мисля, че бъдещето принадлежи на Русия, но не на стара и крепостна Русия, а Русия на социализма“. Това странно съвпадение на идеите на „западника“ Херцен с някои постановки на славянофилите е твърде показателно. В последна сметка и западници, и славянофили се обединяват от руския национализъм, от предаността си към отечеството.

А. И. Херцен умира през 1870 г.

АЛЕКСЕЙ ХОМЯКОВ

Славянофилският идеал

Алексей Степанович Хомяков е роден в семейството на богат тулски помещик, през 1804 г. Умира през 1860 г., покосен от холера. Бъдещият славянофил е много задължен на майка си Мария Алексеевна, по баща Киреевска, възпитала го в строг православен морал и православна вяра. Още от малък Алексей Степанович дружи с братя Киреевски, които са едни от инициаторите на славянофилската идея. По-късно Хомяков е наречен от Херцен „Иля Морумец на славянофилството“.

Висшето си образование получава в Московския университет. В Петербург хомяков се среща с много декабристи, сътрудници в „Полярна звезда“. Но той не подкрепя въстанието на декабристите от 1825 г., защото е убеден, че Русия и руският народ имат друга историческа съдба. Окончателното формиране на възгледите на славянофила А. Хомяков става в началото на 40-те години, когато води упорити спорове със „западняка“ А. И. Херцен. През 1828 г., в началото на поредната Руско-турска война, постъпва в хусарски полк. По време на войната се запознава с живота на многострадалния български народ. В сраженията, според свидетелствата на офицерите, Хомяков проявява „хладна, блестяща храброст“. Той никога не посичал бягащи турски войници.

Алексей Хомяков се стреми в своята философска мисъл да се ръководи от идеята за конкретност и целност на битието.

Под този термин той разбира практическото значение и приложната страна на знанието, които се различават от абстрактния рационализъм, формализма и разсъдъчността. Увлечен от Хегел, той много бързо се разочарова от неговия диалектичен метод, чиято ядка е сблъсъкът на противоположностите. Хомяков предпочита религиозната философия. Според него *всяка жива истина, а най-вече Божествената истина, не може да се вмести в границите на логическото постижение*. Истината е предмет на вярата, но не в смисъл на субективна увереност, а в смисъл на непосредствена даденост. Вярата не противоречи на разсъдъка макар и тя да се характеризира с надлогичност. Вярата дори се нуждае от анализа на разсъдъка, за да се пос-

тигне такава целно единство, което се получава от целия разум.

Религиозната философия на Хомяков заема централно място в неговото идейно творчество. Тъкмо тази концепция показва основното за славянофилското убеждение на А. Хомяков: *съществува коренно различие в историческите пътища на Русия и Запада.* На лице е самобитна неповторимост и душевна изключителност на руския народ, различието в пътищата на Русия и Запада се намира в нееднаквостта, често пъти в противоположността на вътрешните, духовните принципи и начала на руския и западноевропейския начин на живот. Хомяков приема за начала формите на религиозния светоглед. Според него съществува само едно истинско и действително християнство – това е православието. Докато на Запад в лицето на католицизма християнството е изопачено, като особено е пострадала вярата в Исус Христос. Религията не е само велика движеща сила, но тя е основополагащ фактор, определящ социалното и държавното устройство, народният бит, морала, характера и мисленето на народите.

За да достигне до тези изводи, А. Хомяков търси теоретически и исторически аргументи, проследявайки историята на западноевропейските, славянските народи и особено на руския народ. Естествено е да очакваме, че историческата картина, която ни предлага А. Хомяков, се подчинява на предварително приетата идея за превъзходството на православието и на моралните предимства на руския народ, който изразява славянството изобщо. Според Хомяков далечните източници на съвременния европейски и руски начин на живот могат да се намерят в библейските легенди за първата община, за Ноевия ковчег, за деянията на Хам, довели до появата на два типа религии: Иранска и Кушитска. *Иранското начало се състои в духовното поклонение пред свободния творещ дух, Кушитското начало, чиято родина е Етиопия, се изразява в подчинението пред веществото,* „органическата необходимост, произведена по силата на неизбежните логически закони“. Иранското начало изразява висока духовност, нравствена чистота, вътрешна свобода на човека, а най-главното е възвишеното единобожие, чийто висш израз е християнството. В противоположност на това Кушитството показва стихийна сила, пантеизъм, безнравствено начало и неопределено бо-

жество. *Борбата на тези две начала в историята е борба между свободата и необходимостта.*

Първите древни държави, приели християнското учение, са Гърция и Рим. Независимо от многобожието на гърците, у тяхната религия преобладава иранското начало. Наистина религията на старите гърци има земен характер и тази религия е повлияла отрицателно на самата старогръцка философия. *Но стара Гърция приема учението на Христос в неговата първоначална чистота и го предава в този вид на Византия. Византия загива, но е успяла да покръсти Русия.* В това дело се намира великата историческа роля на православна Византия. Русия получава от Византия и истинския християнски морал. Смирението на руския народ, предаността към вярата, любовта към святостта и нравственият идеал, склонността към общинния строй, основан на дълга за взаимна помощ, са аргументи в полза на Русия срещу западноевропейското католичество. *Русия ще отиде по-далеч от Европа при реализацията на социалната справедливост.* Това са идеи на Алексей Хомяков, който счита, че Русия има още какво да направи, за да разкрие истинското си лице.

Хомяков намира, че аристократичният строй, който войнствени народи са установили в Русия, е чужда на славяните. Славяните са земеделци и според Хомяков те са били и винаги ще бъдат демократи. Затова Хомяков ненавижда робството. Според него развратът на душите е едно от великите наказания, постигнато от робството. *Робовладелецът е по-развратен, отколкото робът. Християнинът може да бъде роб, но не бива да бъде робовладелец.* Н. Лоский счита, че тези думи и мисли на Хомяков визират крепостното право в Русия и подсказват необходимостта от отмяната му. (Идеите на Хомяков са развити през 1858 г., шест години по-късно крепостното право е отменено.)

Другата линия, по която върви развитието, има за свое начало древния Рим. *Римляните не познават религията като богопознание. За тях върховно божество си остава държавата и правото.* Така християнството, прието за държавна религия в Рим от 323 г., се превръща в държавна религия и се подчинява на земни цели. Германците като приемници на Рим продължават тази традиция. Кушитството тържествува, западно-

то християнство в немския свят получава още по-големи отклонения от първоначалната си чистота. *Тези отклонения служат на юридическия формализъм и на логическия рационализъм.* Нарушението на символите на вярата довежда до разделение на католическата и православната църква. *От този момент пътищата на Изтока и Запада окончателно се разделят.* В Западна Европа започва вътрешна борба, което е главна черта на нейната история. Инициатор на тази борба е католическата църква. Стремехът на папите към светска власт, организацията на военно-монашески ордени, кръстоносните походи, насилственото католицизиране на свидетелствата за подмяна на духовното единство на християнството чрез външна материална сила. Появата на Лутер и на протестантството само изостря вътрешната борба на Запад. *Реформацията подсилва разсъдъчния характер на западното Просвещение, естествено завършващо с безбожие.* Според Хомяков духовната криза на европейските народи се изразила в кървави революции от края на 18 и началото на 19 век.

Различието на трите християнски вероизповедания Алексей Хомяков характеризира чрез следната констатация: „Три гласа по-високо от всичко друго се чуват в Европа:

„Подчинявайте се и вярвайте на моите декрети“ – така повелява Рим.

„Бъдете свободни и се постарайте да си създадете някакво вярване“ съветва Протестантството.

А Църквата призовава своите:

„Обичайте се един друг чрез единомислието, изповядано към Отца и Сина и Светия Дух“.

Според Алексей Хомяков историята на Русия има други нравствени принципи. Дори приемането без насилие на християнството показва, че християнската вяра е близка до предците на руския народ. За разлика от католическата църква, чийто авторитет се опира светска власт и външна сила, православието се характеризира с демократичност и сливане с духа на народа. *Тъкмо затова според Хомяков е немислимо да се говори за руска история, без да се отчита участието на руската църква.*

Приетото в Русия християнство е било в неговия неподправен, първоначален и чист, божествен замисъл. Затова и то пос-

лужило за бързото обществено и културно развитие на Русия. Русия не само надминала Византия, но и изпреварила всички останали страни в Европа. След 13 век обаче Русия започва да изостава от Западна Европа и Алексей Хомяков изпитва сериозни трудности за обяснението на този факт. Той прибегва към различни уговорки, излизаци от рамките на религиозната му концепция, влизаци в противоречие със собствените му изходни позиции. Например една от причините за изостаналостта на Русия според Хомяков е, че преди християнството в Русия съществувало влияние на племена, изповядващи кушитската вяра. В началото руският народ не разбрал високата святост и истинската същност на православието. Руската изостаналост се дължала и на раздробеността, на голямото пространство, на отсъствието на държавно единство, на различни тенденции между селската община и руската държава.

Но истинните начала на руския духовен живот в последна сметка побеждават. Русия се обединява и избира за народен цар Михаил Романов. *От тогава руският цар обединява властта с вътрешната правда на народа си. Но действителната сила, която събира Русия, е православната църква.* За разлика от католичеството, православието не претендира за светска власт. Православието носи само просвета за Русия. Едни от най-драматичните страници в руската история са свързани с реформите, които се опитва да въведе и въвежда Петър I. Маркар да пробужда в Русия военната ѝ сила и позволява да зараснат стари рани, Петър I, според Хомяков, повежда Русия по погрешен път. С помощта на груби насилнически средства той подчинява всичко и всички в името на държавата. *По такъв начин императорът е забравил, че истинската руска сила се намира в закона на нравствената любов – православната вяра.*

Все пак Хомяков отчита, че западното влияние не е проникнало дълбоко в народната душа и че руският народ е запазил първоначалата си – православието и общината. Затова бъдещето на Русия се свързва единствено според славянофилския мислител с православието, което ще стане източникът на действителната руска просвета. Защото А. Хомяков непрекъснато подчертава връзката между любовта и свободата: *православието е религия на любовта и затова то предполага свободата.*

А. Хомяков е големият основател на славянофилството като философия, светоглед и световъзприемане. Той е един от инициаторите на могъщо идейно течение в много отношения повлияло на съдбата и на други славянски народи.

Особено внимание А. Хомяков отделя на учението за църквата. По негови представи църквата изразява и трябва да изразява любовта на човека към Исус Христос. Затова православната църква не е нищо друго освен тяло на Христос. Подчинявайки се на православната църква, човек получава далеч по-съвършено битие, отколкото ако остане извън църквата. Човекът е греховна твар, но Бог е бил милостив и му е показал пътя за спасение от греха. Бог се показва в историческия процес като Богочовек. Той чрез Исус Христос се появява като ограничено същество, което е „единно със своята човешка воля и заедно с това реализира истинността на Божията промисъл“. Затова Богочовекът Исус Христос е нашият върховен съдия, той е носителят на правдата, на вечния Бог-Отец. Така се появяват у всеки един от нас както чувството ни за вина, така и безкрайната ни любов към Бога, която показва пътя за спасението. Затова който люби Христос, той обича и православната църква. Само чрез любовното единство с църквата може да бъде постигната истинската вяра, принадлежаща именно на църквата. Разбира се, Хомяков не отрича, че и протестанството, и католичеството не изразяват съкровени християнски връзки с Бога. Но само православието може да покаже и внуши на човека Божия дух и да призове Божията благодат. Затова в учението на А. Хомяков особено значение придобива идеята за съборност. Съборността, според Хомяков, е съчетанието на свободата и единството на много лица чрез съвместна любов към едни и същи абсолютни ценности. Според руския мислител тези абсолютни ценности са свободата и любовта. Християнството затова е религия на любовта, което означава и религия на свободата.

Тези идеи на А. Хомяков имат естествено практически славянофилски израз. Историята, отбелязва Хомяков, „призовава Русия да застане начело на всемирното просвещение“. Историята дава на Русия това право поради всестранността и пълнотата на нейните начала, а правото, дадено от историята на народа, е задължение, което се изисква от всеки неин член. „Зато-

ва реалното историческо предназначение на Русия не се намира в целта да стане най-силното или най-богатото общество. Великата задача и нравственият идеал, който трябва да преследва руското общество, е да се превърне в най-християнското, което познава човечеството. Националното пристрастие на А. Хомяков, разбира се, не му пречи да оцени и другите западноевропейски страни. Неговите предпочитания гравитират към Англия. Правилното отношение на двете политически сили, законността, демократичността на обществения строй ме могат да не привлекат симпатиите на мислещия руснак. В Англия, както и в Русия, според Хомяков е запазена религиозността и се изразява недоверие към илюзиите на аналитизма. Но опасностите за Англия идват тъкмо от протестантския скептицизъм, който лесно може да прерасне дори в атеизъм.

Славянофилският идеал и славянофилските чувства на А. Хомяков не могат да заобиколят съдбата на другите славянски народи. Всички славянски народи се обединяват чрез един признак – склонността към обществено-семеен бит и към демократичен, неавторитарен строй. Друга историческа задача на Русия е след освобождението си от австрийци и турци с помощта на Русия ще се обединят в здрав съюз.

Славянофилските идеи на Алексей Хомяков са използвани за създаването на знаменития лозунг: „Бог, Цар, Отечество“. Според руските славянофили това е великата троица, осигуряваща развитието на всички славяни и най-вече на руснаците. Бог е великото обединяващо начало. Царят – изразител на божията воля и на държавното начало, а отечеството е самият руски народ, трудещ се в общини и подчиняващ се на принципите и заповедите на християнския морал. Според славянофилите тези три велики принципа се различават съществено от лозунга на Френската революция: „Свобода, братство и равенство“ и от идеите на английските мислители либерали от 17 и 18 век: „Свобода, собственост, живот“. Според А. Хомяков, И. Киреевски и други славянофили тези лозунги, битувачи в идейното и политическото пространство на Западна Европа, показват нравствената си несъстоятелност неоспоримо и категорично. Защото не може да съществува свобода без вяра в Бога. Не може да има равноправие, ако то не е изградено пред

лицето на Богочовека, нито може да има равенство във външните представи и понятията за отечество. Няма и понятие за народ, за общност, за съборност, което според славянофилите е достатъчно доказателство, че принципът на Западна Европа е индивидуализмът, неразличим от егоизма. Всяка свобода трябва да има свои граници, иначе тя се превръща в егоистична претенция на по-силния. Свободата е несъвместима с равноправието, ако нейната граница не е вярата и любовта към Бога. А толкова често повтаряното и предпочитано понятие за собственост само показва, че за Западна Европа, за католици и протестанти стимул и мотив на стопанската и всекидневната дейност си остава ползата и печалбата. Но ползата и печалбата не могат да обединят хората, те още повече ги разделят, противопоставят ги един на друг, така целият живот се превръща в поле на непрекъснати конкурентни сблъсъци, егоистични сметки, на житейски сражения, чиято движеща пружина е представата за печалба. Култът към парите се съчетава с култ към богатството, но богатство външно, материално, за сметка на други хора. Затова не е толкова трудно да се предположи, че взаимоотношенията между западноевропейските народи също се изграждат на принципите на себелюбието, печалбата и завоеването. Войните преследват една и съща цел винаги – как да се завладее повече територия и по какъв начин повече чужди поданици да попаднат под властта на католически или протестантски владетели.

Критичният патос на А. Хомяков и другите славянофили много често прераства в откровен руски шовинизъм. Убедеността в моралното превъзходство на православието и на руския народ често се изразява в нехристиянско високомерие. То особено се проявява в творчеството на последователи на А. Хомяков в края на 19 век.

Николай Данилевски (1822–1885) продължава идеите на славянофилството в своята знаменита книга „Русия и Европа“. Идеите на руския мислител по-късно са заимствани от немца Освалд Шпенглер в неговата прочута книга „Залезът на Европа“. Според Н. Данилевски съществуват различни културно-исторически типове на цивилизации. Смисълът на тяхното съществуване се състои в специфично изразяване на идея за човек. Съвкупността от тези различни и особени идеи за човека раз-

криват общочовешкото. Но тези цивилизации имат ограничен срок на съществуване. През 19 век е ударил часът за развитието на славянството и неговата цивилизация като особен културно-исторически тип. Спецификата на славянската цивилизация се състои в това, че тя единствена от сега съществуващите се изгражда върху четири основи: религиозна, научна, политическа, общинно-икономическа. Европейската култура е разчитала само на религията, гръцката цивилизация е била предимно художествена, римската – политическа. Романо-германската култура е двуосновна: политическа и промишлена. Само Русия и славянството могат да имат бъдеще, защото успяват да изразят великият исторически синтез. Славянската цивилизация има предимство, защото тя се явява последна в историята, което означава, че тя е най-актуалната и с най-голямо бъдеще.

Други руски мислители са направили много сериозни възражения на славянофилството. Един от тях е най-великият славянски философ на 19 век – Владимир Сергеевич Соловьев.

АРТУР ШОПЕНХАУЕР

Воля за живот

Немският философ Артур Шопенхауер (1788–1860) е роден в Данцинг, днес Гданск в Полша. На млади години като се подчинява на волята на родителите, той започва работа като чиновник в търговска кантора. След смъртта на баща си, от който получава наследство, Шопенхауер започва да изучава философията и други науки в университетите на Гьотинген и Берлин. През 1813 г. защитава дисертация, посветена на закона за достатъчното основание, а в 1818 г. написва основния си труд „Светът като воля и представа“.

Просветената немска публика от тези десетилетия на 19 век не проявява интерес към съчиненията на философа. Наистина Артур Шопенхауер има за съперници по това време много знаменити немски философи. Достатъчно е само да споменем имената на Хегел и Шелинг. През 1818 г. Шопенхауер е примат-доцент на Берлинския университет, но на обявения курс от лекции, който той самонадеяно назначава в същите дни и часове, в които преподава и Хегел, не се записва нито един студент. Честолюбивият философ преживява много тежко този факт. Има дори изследователи, които считат, че тъкмо в тези дни и часове у Шопенхауер възниква натрапчива идея за заговор на философските му събратя срещу него. Съвременниците не признават Шопенхауер, той не се радва на популярност в студентската аудитория, но пък е абсолютно уверен в гениалността си. От 1831 г. той се преселва във Франкфурт на Майн, където си налага строг житейски режим, при това, подобно на Кант, той е ерген, „дружи“ главно с кучето си Акма.

Всички биографи на Артур Шопенхауер са единодушни, че философът е притежавал тежък, несговорчив и надменен характер. Но величието на този човек е в произведенията му. След смъртта му постепенно нараства интересът към съчиненията му и към идеите на немския мислител.

Артур Шопенхауер намира, за разлика от съвременните немски философи, *че ролята на разума е да разкрие нерационалния характер на същността на битието, нерационалния характер на света, в това число и на човека. Същността на*

битието не се подчинява на принципа на разума. Светът е верига от събития, които са ни дадени в съзнанието благодарение на времето и пространството, както са описани от Кант. Но за разлика от последния Шопенхауер счита, че философията не тръгва от понятията, тя ги достига. Шопенхауер затова има огромна заслуга в утвърждаването на идеята за *сляпата и никому неподвластна воля като същност на битието*. Тази идея, поставена за пръв път с такава категоричност в европейската философия, има обаче две скрити предпоставки. Първата е, че волята едновременно се самоотрича и се самоутвърждава. Втората – *сляпата воля в същност изразява ценностния проблем на съществуването на човека*.

Според Шопенхауер отношенията между волята и представата са същностни. Ако светът не е представа, той ще бъде без съдържание, ако не съществува воля, не може да се долови дискурса на субекта. Двата принципа – тези на волята и на представа – са съдържателната страна на *свободата като специфично човешко съдържание*. Само чрез волята и представата можем да постигнем познанието, но тъкмо затова нито знанието, нито философията могат да бъдат трансцедентни или автономни, защото *единствено волята е реална*. Когато волята и познанието, според принципа на разума, се свържат, тогава можем да окачествим субекта на представа като идентичност. Но субектът е чист и само по себе си само и тъкмо тогава, когато се подчинява на волята.

Шопенхауер в същото време не се отказва да търси емпиричните и рационалните форми или корени на самодостатъчния разум. *Принципът на самодостатъчния разум би трябвало да управлява обектите и да изразява най-добре субекта*. Способността за познание се съдържа по отношение на видовете обекти, които субектът може да опознае обаче само чрез всеобщ поглед върху цялото битие. Според Шопенхауер съществуват четири такива корена: на битието, на ставането, на действието (мотивацията) и на познанието. Но тези четири корена по специфичен начин са свързани с антропологията. Последната Шопенхауер квалифицира като абстрактна представа, диференцираща спецификата на човека по отношение на животното. *Същността на човека и природата е волята, но освен*

специфично усещане на света човек разполага и с абстракция. Човек има съзнание за времето, докато животното е затворено и в мига. Човек достига до науката, до формата на обектите и придвижва своето бъдеще. Светът, който трябва да бъде опознат, се представя в човешкото съзнание чрез съмнения и възможности на грешки. Човек е същество, изпълнено с грижи в очакване на смъртта и изпитва разкаяние. Това е неговата екзистенциална съдба и всичко е следствие от абстракциите и рефлексите. Единственото ни спасение, ако е възможно изобщо такова, е да се доверим на интуитивните представи. Чрез тези представи въпросът за лъжата и истината, за правилното и неправилното не се поставя в действителност. Интуицията следователно се основава на някаква абстрактна представа, което може да означава само едно – съдната способност, оценката предхождаща разума.

Преминаването от представа към воля според Шопенхауер е осигурено от фундаменталните афектации, каквито представляват страданието и удоволствието. Последните представляват фундаменталната тоталност на човешката воля за живот. Тази воля за живот е непосредственото знание и стремеж извън разума, интуитивен път на човешкото съществуване, което може да се схване само чрез чистите представи. Тези чисти представи са интимният смисъл, чрез който човек разгръща настоящия и бъдещия си живот във времето. Но това не е комплексна и пълна представа, защото времето и казуалността като че ли „бдят“ над всеки момент от живота ни. Според Шопенхауер човек е винаги това, което иска, но желае всичко по необходимост. „А всичко това зависи от факта, че той вече е такъв, какъвто той иска, защото от факта, че той е по необходимост, произтича всичко, което всеки път прави... Неговият начин на действие е простото разкриване на неговата истинска същност. Същото чувство биха изпитвали дори най-низшите същества в природата, ако те биха могли да чувстват.“ Така Шопенхауер тълкува човешката свобода и необходимостта като една и съща реалност. За Шопенхауер необходимостта се превръща в свобода тогава, когато безпрепятствено се подчиняваме на волята за живот, заповядваща ни постъпки и мисли. Волята за живот достига и е етическият прин-

цип. Последният обаче винаги трябва да има предвид трите разновидности на човешкия емпирически характер: егоистичната, зловната и състрадателната. Всяка една от тях диктува определено човешко поведение. Егоизмът е неотнимаемо свойство на човешката природа, защото всеки от нас се старае към наслаждения. Но има егоисти, които са способни да убият човек за едното само удоволствие. За щастие те не са характерната част от човечеството. Но егоистите, умерените егоисти, са преобладаващото болшинство от човечеството и са най-близо до животинската природа. Зловните хора изпитват наслаждение, когато наблюдават страданието и скръбта на други хора. *Страданието е истинското лице на морала. Това е специфично и чисто нравствено настроение, чрез него човек участва в страданието на друг човек. Състраданието стимулира и мотивира действителните нравствени феномени.*

Шопенхауер разглежда човешкия живот като велика и непрестанна борба между състраданието и егоизма. Само тази борба може да обясни и волята за живота. Тя е онтоса на действителната ни природа, скритата същност на нашето тяло, волята е тайната на всички същества. Абсолютът винаги и навсякъде не е нищо друго освен волята. Не става дума за човешка воля, а за световна воля. Волята не характеризира само човека, тя съществува у животното, у растението, а така също и в неорганичната природа. Навсякъде и на всички равнища тя се манифестира като неотнимаема тенденция на живота. *Волята за живот: ето последното основание на цялата реалност.*

Волята за живот е сляпа сила, лишена от разум. Шопенхауер стига до тази идея, като отбелязва, че волята е независима от формите, които регистрират света като представа: пространство, време, причини. Тези форми конституират това, което Шопенхауер обозначава като принцип на разума. Според този принцип нещата са трайно свързани помежду си. Но волята не е подчинена на принципа на разума, тя е следователно без разум. *Волята затова няма цел, тя самата не се явява като цел.* Всъщност интелигентността не може да бъде източник на света, тя е един късен продукт, тя се явява в момент, когато животното битие трябва да намери и избере храната си. *Разумът не е принцип на нещата, този принцип е ирационален. Резулта-*

тът от това обстоятелство е, че животът е едно зло, вселената е лоша, защото не съществува хармония. Светът е изпълнен с противоречия и безпорядък. Нещо повече, самата воля е раздвоена, битиетата, породени от нея, водят настървена война помежду си. Тази война е непрестанна и безмилостна, природата се интересува от разпространението на вида, тя „предоставя“ на индивидите болка и смърт.

Основата на живота е страданието, по-точно основата на живота е волята, желанието обаче поражда липса, следователно то е страдание, което дълго е оставало незадоволено. Но никакво задоволяване не е продължително. Задоволяването, щастието е в известен смисъл чисто отрицателно, то е по-скоро облекчение на болката. В човешкия живот универсалността на страданието е издигането на по-висока степен. Колкото повече нараства и се издига в йерархията на съществата, толкова болката също нараства поради повишена чувствителност, най-висока е тя при човека. Съществуването на човека е съществуване унижително и нищожно. Още повече че с напредването на възрастта се прибавя и усещане за неизбежния край – смъртта. *Човешкият живот е мрачна трагедия, следователно оптимизмът е пълен абсурд. Може да се твърди точно обратното – този свят е възможно най-лошият...* Така че оптимизмът не е само безсмислено мнение, а още недостойна, срамна подигравка пред лицето на неотстраними човешки страдания.

А как да се освободим от страданията? Истината, ужасната реалност на злото е известна на християнската религия. Шопенхауер оценява, че християнството не е оптимистично. Догмата за греха на Адам отбелязва, че човечеството се лъже, като счита, че физическото удоволствие утвърждава живота. Но християнството не се задоволява само да осъди първоначалния грях. То доказва, в съгласие с мъдростта на Индия, кое е средството за спасение на човека: *човек трябва да отхвърли волята, трябва да се освободи от веригите на волята за живот.* Ето същността на морала, който снабдява човека за дългия му път към окончателното освобождение. *Източникът на морала е чувството, което се намира скрито в човешката душа: чувството за единство със себеподобните, убеждението, че те не са действително различни и че всеки трябва да разглежда стра-*

данията на другия като свои. Оттук се ражда състраданието към болките и на другите. Състраданието е истински принцип на морала, който поражда две основни добродетели – справедливост и милостивост. От тези добродетели произтича святостта, която се състои в радикално отричане на волята за живот. Светецът, аскетът, умъртвяват изцяло волята, потушават я, за да оставят да съществува необходимото пламъче, поддържащо съществуването на тялото. Този, който отива по-нататък, е мъртъв. Смъртта, тъй дълго очаквана, скъсва последната и крехка връзка и ние навлизаме щастливи в нищото, откъдето съществата никога не ще излязат.

Тези идеи на Артур Шопенхауер разкриват механизма на една етическа концепция, която едновременно се основава на песимизма и антиевдемонистични постановки. Влиянието на будистката философия несъмнено е оказала своята ценностна окраска върху основните постановки на Шопенхауер. Не толкова волята за живот, колкото страданието е универсалният космически феномен, явяващ се като основа на съществуването. Волята за живот не е насочена по същество срещу страданието, тя е едно негово скрито потвърждение, защото според самата идея на автора тя разкрива недостатък и недоимък, а те отново са свързани със страданието. Волята за живот временно може да отстрани страданието, но неявно и негласно тя черпи своето съществуване, корени се тъкмо в липсата. Така основен мотив на Шопенхауеровата философия, подобно на будистката доктрина, е страданието, универсален принцип, от който се правят различни изводи. Действително страданието и милостивостта трябва да подчертаят общата природа на човешките същества: тази обща природа следва от уязвимостта на всеки един от нас пред болката и страданието. Страданието е доказателство за универсалността на болката, съпътстваща целия човешки живот, тя е принцип, призван не толкова да облекчи страданието, колкото ценностно да идентифицира неговата неотстранимост. Така се появява състраданието като морален принцип, чрез който опознаваме ценностната същност на човека от гледна точка на неговата преходност. Човекът е преходен, така както е преходно неговото щастие или временното задоволяване на недоимъка.

Прави впечатление отделянето на разума от волята. Ирационализмът на Шопенхауер, етически обагрен и ценностно ориентиран, е свързан с насъщните проблеми на една етика, която е далеч от човеколюбието и още по-далеч от оптимизма, от доверието в човешките сили, човешките възможности и способности. Етическите изводи от една такава постановка са поне два: първият се отнася до разглеждането на човека като страдащо същество, чиято анонимност се доказва от поредицата на неговите неуспехи да докаже себе си като творчество. „Волята“ на Шопенхауер няма толкова творчески функции, няма съзидателна насоченост, а е изградена по-скоро върху самосъхранението. Така се стесняват параметрите на морала – той изразява констатация на факта на съществуване и нищо повече. Предписателната мощ и императивите на волята тук са зачеркнати, отпада гордостта на човека да твори добро и зло, той е подчинен на унилата верига на страданието, което неминуемо води до разруха, отчаяние и смърт. Така като че ли се подчинява и волята на човека. Шопенхауеровият песимизъм прераства в нечовеколюбие, в превръщане на човека в аноним. Вторият етически извод се отнася до самото разграничаване на добро и зло, което фактически е снето в Шопенхауеровата етика. И наистина, какви могат да бъдат последиците за доброто и злото, когато страданието се превръща едва ли не в космическа субстанция. Така отношението между добро и зло престава да фигурира в проблематиката на Шопенхауеровата етика.

СЬОРЕН КИРКЕГОР

Морал и съществуване

Роден е през 1813 г. и е седмо дете на Михаел Педерсон Киркегор, който живее в една ферма, близо до църква (Кирке – църква).

Сьорен Киркегор е мислител, силно повлиян от особеностите на собствения си живот. Неговата чувствителност е твърде изострена, лесно възбудима и бързо ранима. Тези характеристики на душевния му живот се отразяват и на творчеството, което наистина е изпълнено с драматизъм, напрежение и неочаквани обрати. Според него самия четири важни случки в живота определят творческата му съдба: идейното развитие, светогледното възприемане на света, смисъла на индивидуалния житейски път. Първият случай е вторият брак на баща му с домашната прислужница наскоро след смъртта на майка му. Новата жена на баща му ражда два месеца след сключения брак. Този случай коства синовната преданост и привързаност към стария Киркегор. Младият Киркегор напуска бащиния си дом в 1836 г., за да се посвети на науката. Вторият житейски случай, който има съдбовно значение, е неочакваната смърт на приятеля му Пол Мартин Молер. Тази загуба още повече го тласка към самотата, към един друг тип философстване, чийто обект на размислите са всекидневието, съдбата, случайността, живота и смъртта. Първият литературен опит да осмисли тази своя позиция е съчинение, посветено на иронията на Сократ. Но неговите колеги виждат в това произведение нещо толкова необичайно, противоречиво и без изследователски качества, че се настрийват срещу Сьорен Киркегор. Възбудата на университетската общност в Копенхаген е толкова голяма, че младия Киркегор е освободен от преподавателския пост. И накрая философът Киркегор разваля годеща си с осемнадесетгодишната Регина Олсен...

Всички тези случаи са обект на философското осмисляне от страна на Сьорен Киркегор. Зад тези житейски факти философът търси скрития смисъл, иронията, силата на своята устойчивост, за да измери възможностите на свободата, принадлежаща на всеки веднъж завинаги. Тези житейски факти са идеи

за размисъл. Киркегор се интересува от единичната съдба, а не от философските системи, от ценността като съпреживяване, съчувствие, състрадание, а не от истината като логика на адекватността.

Като слуша лекциите на Шелинг в Берлин и повлиян от късния Шелинг, Киркегор си задава въпрос как да разбере самия себе си като съществуване в самото съществуване. Отговорът на този въпрос се превръща в негова собствена философия, която днес много изследователи считат, че е началото на съвременния екзистенциализъм.

„Аз се опитвам да намеря истина за мен *самия*, да намеря идеята, за *която искам да живея и да умра*.“ Тези мисли на Киркегор не издават само субективизация на философското знание. Те наистина характеризират смяната на обекта и предмета на философстването, като и на етицизирането. Те носят антихегелиански заряд и наистина показват духовния поврат, който се извършва в европейската философия между 30-те и 60-те години на 19 век. Чрез повишения интерес към въпросите на всекидневието, които са изведени до равнището на най-важни философски проблеми, възниква една *нова етика, изградена върху свободата и случайността, индивида и съществуването, живота и смъртта*. Последните се превръщат във важен философски въпрос, защото те най-категорично индикират философската тайна на свободата. Човекът се разбира като единично, неповторимо битие между живота и смъртта, в което се намират изворите на свободата и способността му да избира.

Но голямата идея на Киркегор се намира в съгласието и съвпадението на вярата и знанието. А тази идея според Киркегор е самата същност на християнството. Само че за да се стигне до тази същност, е необходимо да се направи избор, а изборът е винаги скок, неочакваност, коренно противоположна на Хегеловото обмисляне и размишление. Така идеята на Киркегор изразява тъй нареченото „двойно движение“. Оттегляне от реалността и връщане към тази реалност, но вече с други мисли, с други идеи, с друга позиция. Оттеглянето от реалността всъщност означава самота, най-благодатната почва за размисъл и самоанализ. Реалността престава да тегне над мисълта ни със своята груба сила, отдалечавайки се от реалността, аз се приб-

лижавам до себе си, дистанцирам се от събития и случаи, за да преценя *безкористно* себе си и другите. Отдалечаването от реалността означава и още децентрализация от обективността. Моето субективно съзнание е центърът на света, тръгвам от себе си и моите размишления, за да стигна отново до реалността. Но тези идеи на Киркегор са пряко свързани с иронията като светоусещане и световъзприемане.

Иронията има своето радикално значение в „Алтернативата“ (1843), която противопоставя две възможни позиции: естетическата и етическата. Естетикът е романтичен иронист, за който не съществува непосредствено отношение към действителността. Ето защо романтичният поет е нещастен. Докато неговите читатели се наслаждават на поезията му като нежна музика той има възможност да мечтае и да забравя лошото. Поетът е най-нещастен, защото никога не може да се представи сам себе си, той е без минало и без бъдеще, без спомени и без очаквания. Така е, защото той живее във въображението, а това въображение е изворът на едно отчаяние.

Етикът предлага на поета възможен избор, който е изход от това отчаяние. Но това не е какъв да е избор, а абсолютен избор, избор само по себе си, избор, в който съвпада истината и съществуването, избор, който страни от случайното и несигурното. *Този избор е абсолютен, защото установява разликата между доброто и злото.* След такъв избор етикът знае как да оценява своя живот, но затова е необходима оценката чрез покаянието. Последното позволява да се открие начинът, чрез който ще пренамериш себе си и своята ценност във вечния живот. Така веднъж вече ефективно открил разликата между доброто и злото чрез абсолютния избор, направен в самота и оттегляне от реалността, всеки индивид може да се върне в реалността. Но това „връщане в реалността“ означава равновесие между естетиката и етиката при формирането на личността. В „Страх и трепет“ С. Киркегор размишлява за странната съдба на Аврам и неговия избор, продиктуван от вярата. Дали вярата е абсолютният избор, пред който съвпада индивидуалността и единствената истина? Темата за първородния грях може да се открие в „Понятието за ужас“. Тук Киркегор като че ли иска да покаже как се „скача“ в грешката и греха. Но преди това е необ-

ходима невинността. Невинният човек е отношение между тяло и душа, самоосъществяващо се отношение. Но скритото противоречие на тази невинност се намира в това, че духът създава това самосъзнаващо се отношение. В състояние на невинност духът не е повече от една мечта, а неговата сила не е нищо освен ужас. Ужасът е напълно различен от страха. Страхът се отнася до нещо конкретно, ужасът – до абсолютното. Страхът е необходимост, а ужасът е свобода. *Свободата като възможност на силата на духа да постави границата между доброто и злото.* Страхът е намерение за скок и избор, а ужасът – избор на такъв качествен скок, чрез който мога да се откроя като виновен. Това е свободата като световъртежа, който ни обхваща, когато погледнем към бездната, разкрила се неочаквано пред краката ни. В този момент погледът потъва в бездната свободно, но този свободен поглед срещу силата и властта, трепета, който изпитваме от страшната бездна. Точно в този момент всичко се променя и свободата се разкрива като виновна, виновна като за нещо, което се е осъществило и не се е осъществило. *Затова свободата е дълбоко двусмислена.* Тя е възможност за виновност и самата виновност. Тази виновност разкрива едновременно поглед и бездна, дух и странна сила... С. Киркегор не е философ на свободата, а философ на съществуването, етик на колебанията, чийто извод все пак стига до религиозното съзнание, до вярата. Опитът на Киркегор да обедини знанието и вярата е наистина предприет от аксиологически позиции. Психологическите елементи на неговите етически постановки са свързани с виновността и греховността, чийто изход не е покаянието, а свободата. Но свободата е избор, толкова тежък и несигурен, че доброто и злото изглежда надделяват над избора.

Тази вътрешна противоречивост води до меланхолията, която също е изцяло двусмислена и следователно съдържа в себе си ужаса. Но този ужас е повече рефлексивен и премества центъра към предчувствията, а не към вярата. Последното публикувано и най-известно съчинение на Киркегор е „Етапи на житейския път“ (1845 г.). Тези етапи са естетическият, етичният и религиозният. Субективността е истината и главното за изследването е тайната. Тази субективност намира своето завършващо значение в ре-

лигиозния етап на човешкия живот. Като се противопоставя на рационалната философия, която по дефиниция отрича греха и виновното съзнание, С. Киркегор предлага друга формула: *да се чувстваш виновен – това значи да се чувстваш пред Бога. Съществуването не е нищо повече, освен покаянието за една вина, една вътрешна борба на възможни избори, чийто двигател е свободата. Човек е виновен, защото е свободен, а е свободен, защото живее и създава пред лицето на Бога.* Тези идеи на великия датски философ имат непреходно значение и за съвременната екзистенциална философия. Но даже и те не бива да забравяме хумора, който всъщност е и ирония.

Иронията, визирайки субективността, представя пред висшата сила едновременно свобода и оценка. Хумористът може следователно да поддържа тъгата на този свят, благодарение на усмивката, представляваща избора на собствената му нищета. Тази нищета, която ни прави величави в нашия индивидуален път тъкмо защото изразяваме парадокса на свободата като обреченост.

ЛУДВИГ ФОЙЕРБАХ

Евдемонизъм и материализъм

Знаменитият немски философ и етик Лудвиг Фойербах е роден през 1804 г. в Ландсхут, Бавария, в семейството на известния криминалист и юрист Анселм Фойербах. Младият Лудвиг още от малък проявява склонност към изучаването на езици. Получава добро гимназиално образование и започва да следва в Гьотинген. Неудовлетворен от преподавателите, той продължава образованието си в Берлин, изпълнен с възхищение към лекциите на философа Хегел. Младият Фойербах се посвещава изцяло на изучаването на Хегеловата философия. Става преподавател в Ерланген, където защитава докторска дисертация по философия. Лекциите на младия преподавател са изградени върху идеите на Хегел. По това време Лудвиг Фойербах е един от най-ярките привърженици и последователи на философията на Хегел. Скоро обаче настъпва разочарование от абстрактния философски идеализъм. В Ерланген той дава книга, насочена против християнската религия и догматика на църквата. И макар Фойербах да не подписва съчинението си, скоро е идентифициран като автор, уволнен е и му се забранява да чете лекции. През 1836 г. се оженва за дъщерята на фабрикант – собственик на порцелановата фабрика в Брукберг. Там остава да живее в продължение на 25 години, където пише много от съчиненията си. През 1861 г. тъстът му е разорен и Фойербах се преселва в Ракенберг. Умира през 1872 г. при тежки материални затруднения.

Последното произведение на великия немски философ е посветено на етични проблеми. Неговото заглавие „Евдемонизъм“ (от древногръцки, буквално стремеж към щастие) се намира в странно несъответствие с тежките условия, при които е било писано. След 24-годишно отшелничество Лудвиг Фойербах е бил принуден поради материални причини да напусне Брукберг. Останал почти без средства, той в „антична републиканска песеливост и въздържаност“ е продължил делото и смисъла на своя живот, пишейки върху морални проблеми...

Интересът на Л. Фойербах към проблемите на морала и етиката датират от времето, когато той е бил привлечен от „тайните“ на богословието и религията, т. е. практически от начало-

то на осъзнатото му призвание като мислител. Като се започне от „Мисли за смъртта и безсмъртието“ (1830) и се свърши с „Евдемонизъм“ (1867–1869) в творчеството на Фойербах може да се открие винаги активен интерес към въпросите на морала и етиката. Особено характерни в тази насока освен „Евдемонизъм“ са „Същност на религията“ (1845), „Въпросът за безсмъртието от гледище на антропологията“ (1866), „Върху спиритуализма и материализма, особено по отношение на свободата на волята“ (1863–1866).

Етическото творчество на Л. Фойербах „върви“ от критика на християнската и идеалистическа етика към позитивното разработване на материалистическата етика. Изходната позиция на фойербаховата етика е „антропологичният материализъм“.

Три са главните проблеми, които занимават Фойербах в областта на етиката: 1) човекът като „носител и автор“ на доброто и злото; 2) доброто и злото като цел на действието, на „човешката природа изобщо“; 3) възможността за реализация на доброто и злото, т. е. проблемата за свободата на волята.

Л. Фойербах продължава традициите на евдемонизма, но повтаряйки неговите основни положения, използвайки неговите традиционни аргументи срещу етиката на идеалистите, внася нови моменти, нови идеи, доразвива евдемонизма. *Няма да бъде пресилено, ако се изтъкне, че Фойербаховият евдемонизъм е един от върховете в многовековното развитие на евдемонистичната морална система.* Разработването на евдемонистичните проблеми, размишленията за щастието на човека, за естествения стремеж на хората един към друг са основата на Фойербаховия хуманизъм, на неговото преклонение пред човека, пред неговите качества и възможности.

В подчертаването на моралната страна по отношението човек – природа (т. е. живот в най-широкия смисъл на думата) се крие същността на Фойербаховия материализъм, законите на човешкото битие се изразяват чрез законите на природата. Фойербах не успява да открие „тайната“ на човешката природа и нейния живот, спецификата на обществената форма на движението, ролята и функциите на субекта на това движение, т. е. същността на човека.

Какво е щастието? „Онова състояние, при което съществуването може безпрепятствено да удовлетворява и действително удовлетворява своите потребности и впечатления, отговарящи на неговата индивидуална, характерна същност и живот.“ *Щастието е индивидуално, а това значи многозначно.* Затова може понякога да се желае нещо, което не донася щастие поради погрешни представи. Според Фойербах тук трябва да търсим един от корените на религията и на проповядваното от нея щастие. Щастието е „субективно“, както твърде добре знаят и заявяват моралистите, и то е такова в действителност. *„Моего щастие е неотделимо от моята индивидуалност...“*

Според евдемонизма у човека изобщо съществува естествен стремеж към щастие, „връчен“ от природата. Поради това доброто или моралното благо, като цел на човешките постъпки е щастието. Според евдемонистичната морална система добродетелта е производна на стремежа към щастие. *„Материализмът е единствената солидна основа на морала“* – пише Фойербах. Евдемонизмът именно използва материалистическият подход за обяснение и разбиране на морала. Този материализъм произлиза от съобразяването с различните неща, отчитането на условията, които заобикалят човека, реално отразяващи се в нравите на обществото и епохата, обстоятелствата, които винаги са били повече или по-малко игнорирани от идеалистите. Преди всичко материалистите от Епикур до Фойербах в областта на етиката излизат от предпоставката, че „началото“ на всички морални стремежи е човешката природа, нуждата на „физическата организация“. „Нравствеността не е нищо друго освен истинската, съвършената, здравата природа на човека... Истински нравственият човек е нравствен не от дълг, не от воля – това би било създаване на нравствеността от нищото, а е нравствен по природа, изхождайки от природата“. Фойербах, както и останалите евдемонисти, „залага“ на външния свят като на нещо материално, от което „идват“ нашите усещания, представи, понятия. „Чистата“ мисъл за Фойербах, мисълта без материална основа не може да бъде реална. Евдемонистите, по правило сенсуалисти в гносеологията, определят сетивата като източник на удоволствие. Човек без сетива не притежава нищо според Епикур и дори интелектуалните удо-

волствия, удоволствията на душата трябва да са техен резултат. За материалистите удоволствията на сетивата – тези на вкуса, очите и т. н. – съвсем не са за пренебрегване, нито пък са срамни. Разбира се, човек в никакъв случай не би трябвало да се задоволява само с тях, но и не би трябвало да забравя, че именно те са в основата на всички човешки добродетели и нравствени качества. Само чрез сетивата и в сетивата може да се намерят ключът и същността на морала. Фойербах отбелязва: „Моралът не може да бъде изведен и обяснен от чистия Аз или чистия разум, без да се държи сметка за сетивата. Той може да се изведе и обясни само от връзката между Аз и Ти, която в противоположност на мислещия в себе си Аз е дадена само чрез сетивата...“. Фойербах по евдемонистична традиция подигравателно се отнася към „повелите“ на небето, разкрива сетивната основа на висшите духовни прояви на човека. Всичко казано дотук води до едно заключение: евдемонистът не може да не бъде атеист. Евдемонистът отрича идеалистическия подход за обясняване на нравственото, критикува интерпретирането на човека само като дух и душа, откъснати от земните условия и житейски интереси. *Фойербах счита, че именно стремежът към щастие е основата и на религиозния морал, само че този стремеж към щастие в идеализма и религията е хипертрофиран, илюзорен, изопачен.* По такъв начин според него дори християнската религия и християнският морал доказват земността на човешките желания. *Доброто за философа материалист е добро, просто защото е добро, за теолога то е добро, защото такава е „волята на Бога“.* Религиозният морал не възпитава естествени влечения към доброто, разчитайки на любовта към хората, той се гради върху любовта към бога. Съвременникът на Фойербах Лихтенберг задава следния въпрос на атеиста от древността Лукреций: „Страхът е създал боговете, но кой е създал този всемогъщ страх?“ Стремежът към щастие – отговаря на Лихтенберг Фойербах. Гневните и немилостиви богове са възникнали от „тъмата на човешките желания, от хаоса на човешките потребности“. Всички човешки потребности могат да се сведат към една основа – стремежа към щастие, колкото и субективно да е то. Ако нуждата е баща на религията, то въображението е негова майка – отбелязва Фо-

йербах, а стремежът към щастие е нейната акушерка – би могло да се прибави в духа на Фойербаховите мисли.

Според него човешкото начало – това е стремежът към щастieto и следователно винаги трябва да се търси присъствието на *другия*, да се търси сътрудничеството на хората. В определен смисъл по някои въпроси Фойербах се издига над натуралистичните моменти на евдемонистичната етична система. Но психологизирането на проблемите, характерно за Фойербах, „полагането“ на биологична основа за обяснение на човешките действия ограничават неговите приноси в тази насока. Фойербах отново разчита на „щедростта“ на сетивната човешка природа изобщо. Тъй като сетивата са същността на човешката природа изобщо, оттук според него следва и възможността за всеобщност и универсалност на щастieto. Нравствеността за Фойербах не се основава на „добре разбираня личен интерес“, както е у неговите френски предшественици, тя е в единодействие на чувствата на двама. Така Фойербах отново поставя щастieto върху сетивна, психологическа основа, като игнорира обществените отношения, той психологизира нравствеността. Усещането е начало за познанието в областта на гносеологията, а в областта на морала то се превръща в приятно усещане и е начало на морала. Приятното усещане е „моралният атом“, върху който се гради нравствения живот на хората. Стремежът към щастие е единственият живот на хората. Стремежът към щастие е единствената характеристика, която изчерпва цялостния етичен портрет на *човека*. По същество това е едно биологическо обяснение на морала, което игнорира богатството на духовната му специфика. Ето типичен пример за това обяснение: „така както за физическото възникване на човека... са необходими двама души: мъж и жена, така и за неговото духовно възникване, за *обяснението на морала* са нужни не по-малко от двама души: мъж и жена. Нещо повече: половото отношение може да се означава направо като основното морално отношение, като основата на морала“. Природата е създала мъжко и женско влечение към щастие, вследствие на това дуалистическо влечение към щастие съществуването на егоистичния човек е свързано със съществуването на други хора. Той „всмуква“ още с майчиното мляко, заедно с елементите на живота също и елементите

на морала, каквито са напр. чувството за принадлежност, търпимост, задружност, ограничаване на още неограниченото самовластие, на собственото увлечение към щастие. Моралът познава само другарско, само общо щастие.

Според Фойербах както щастието е начало на добродетелта, така и добродетелта е начало на щастието. Фойербах е на мнение, че именно *щастието е начало на благодетелния живот*. Фойербах не противопоставя рязко щастието, дългът и добродетелта. Така за Фойербах *добродетелта регулира удоволствието, а това значи, че добродетелен е онзи човек, който се наслаждава с известна мяра*, който се съобразява с възможните последствия от прекомерното удоволствие. „*Разумната* наслада от настоящето е единствената разумна грижа за бъдещето“. Добродетелен е този човек, който според Фойербах съчетава личния си стремеж към щастие със стремежа на другите хора.

За разлика от Кант Фойербах счита, че дългът е породен от реални човешки чувства, той е следствие на отношение между хората. Дългът според Фойербах е следствие на стремежа към щастие.

Втората предпоставка – това е човешкият род. „Свободата на волята или по-скоро това, което подтиква и дори дава правото да се приеме тази свобода, т. е. това, което създава представата за свободата на волята или лежи в основата на тази предпоставка, се дължи само... на разликата между рода и неговите видове и индивиди...“ Фактически човешкият род като израз на човешката природа дава насоката на влечението – това е влечението за щастие. В какво именно един индивид ще види щастието – дали в четенето на книги, в пътешествие или в друго нещо, това, което е позволено на индивида от рода. В това се състои неговата индивидуална свобода. Това определя и границите на неговата отговорност. Една от Фойербаховите основни идеи е, че свободата във времето, което е обективно, е именно свободата, която търсим. След като възразява срещу кантианското твърдение, че свободата е априори, Фойербах отбелязва, че човек е свободен само апостериорно. Според него наистина това, което е минало, не е вече в нашата власт, но трябва да се добави, че това, което вече е минало, не ни държи в своята власт. Затова, като възразява на Кант, който мисли, че свободата се състои именно

във възможността човек да бъде начало на някаква причинна верига, Фойербах с право отбелязва: „Свободата се състои не в това да се започне нещо, а в това преди всичко то да може да се *завърши*. Но възможността, условието за тази свобода е времето“. С тези положения Фойербах е един от първите, които обосновават консеквенционалната етика, етиката, която търси оценката на морала в резултата от постъпката. Резултатът е основата за оценка на постъпката, която правят както другите хора, така и собствената ни съвест. „Едва след деянието се събужда и ражда съвестта... едва след злото деяние се събужда нечистата съвест.“ Само след извършването на действията се събужда съвестта, едва след извършването на действието според Фойербах човек идва до съзнанието, до познанието и до морални критики. „Казано накратко: *чистата* съвест не е нищо друго освен радостта от създадената на другия човек радост, а *нечистата* съвест не е нищо друго освен болка, страдание поради болката, причинена на другия човек по недоразумение, по невнимание или поради някаква друга страст“.

Според Фойербах правилното разбиране на волята и нейното определение са „вход“ към правилното разбиране на морала. В основата на цялото поведение на човека лежат волеви действия, които се изразяват чрез искането. „Не аз мисля, следователно съществувам“, а „аз искам, следователно съществувам“ – изразява най-интимната същност на човека“. За разлика от своите предшественици Фойербах не си поставя за цел напълно да отрича свободата на волята. *Неговата главна задача е решително опровержение на идеалистическата концепция за свободата на волята*. Според него волята е функция на телесния организъм, воля „сама за себе си“, „чиста воля“ без своя физически материален носител е нищо. „Моята същност не е следствие на моята воля, а, обратно, моята воля е следствие на моята същност: защото аз съществувам, преди да искам, защото има битие без воля, но няма искане без битие.“ Фойербах въвежда понятието свободна необходимост за разлика от несвободната необходимост. Свободата се разбира от него като необходимост, „сърдечна, вътрешна, доброволна, приятна, тъждествена с моя Аз“, или дотолкова в този смисъл тя е свободна.

КАРЛ МАРКС

Класовият морал

Карл Маркс е роден през 1818 г. в град Трир, Германия. Произхожда от еврейско семейство, приело християнската религия.

Завършва гимназиалното си образование в родния си град, започва да следва в Бон, а след това продължава в Берлинския университет. Защитава дисертация за философията на Епикур. Оженва се за Джени фон Вестфален. Живее последователно в Париж и Брюксел, където сътрудничи на вестници и списания. По-късно се преселва в Лондон, където протича останалата част от живота му. Попаднал отначало под силното влияние на лявохегелианци и на Лудвиг Фойербах, Карл Маркс скоро намира своя самостоятелен път. Немски емигранти в Лондон го свързват с ляворадикални социалистически и комунистически групировки. Дългогодишното му приятелство със състоятелния Фридрих Енгелс, който го подпомага материално, му позволява да се посвети на научна работа. През 1864 г. двамата създават Първия работнически интернационал.

Маркс живее при трудни условия, които подкопават здравето му. Умира през 1883 г. в Лондон.

Повлиян силно от диалектическия подход на Хегел и материалистическите възгледи на Лудвиг Фойербах, *Карл Маркс изгражда философия, често наричана диалектически материализъм*. Мнозина от последователите му считат, че това е *нов тип философия, съединяваща диалектика и материализъм, развитие и революция, гносеологически оптимизъм и онтологически скептицизъм*. Тази революция във философията, по думите на други привърженици на Маркс, го правят най-великия философ и най-гениален продължител на традиции, водещи корените си от Епикур, Хобс, Лок и френските просветители от 18 век.

Светът не е нищо друго освен движеща се в пространството материя. Този велик принцип на устройството на природата с определена сила важи и за обществото. *Последното се изгражда върху една материална база, чиято същност е отношението между производителните сили и производствените отношения*. Производителните сили включват оръдията на труда,

формите и средствата за усвояване на природното вещество, чиито концентриран израз е трудът. В процеса на труда обаче се пораждат и производствени отношения. Техни главни характеристики са собствеността и разпределението на получените материални и духовни блага. *Каквото е производството, такава е и обществото.* Който владее производителните сили, той господства в обществото. Господстващата социална група формира и създава съответните духовни образувания. Последните обслужват интересите на властващата социална общност. Така хората се разделят на големи социални групи, които Маркс нарича с термин, заимстван от френски и английски мислители: *Историята на човечеството и на човешките общества е история на противопоставящите се една на друга класи.* Никога не стихва борбата на робите срещу робовладелците, на крепостните селяни срещу феодалите, на пролетариите срещу капиталистите. *Борбата между хората е социален закон,* който пък показва степента на социално-икономическата причина, която всъщност е закон за всяко общество: *производствените отношения трябва да съответстват на производителните сили.* Всяка промяна на последните се проявява и влияе на производствените отношения. А зад производствените отношения стоят съответните класи. Цялата човешка история, историята на всички човешки общества следва пътя на този велик социален закон, чийто откривател е Карл Маркс.

Така човешката история се представя като законосъобразен процес, чието съдържание е еднолинейното развитие. При това развитие едни класи отпадат от историята и отмират, идват нови господстващи класи, които прилагат по-прогресивен начин на производство. Частната собственост, според Маркс, вече губи положителните си социални функции и започва да се превръща в спирачка на прогресивното развитие на производителните сили. *Но частната собственост е социален паметник, доказващ експлоатацията на човека от човека.* Богатството символизира неравенството между хората, а последното е само по себе си несправедливо, защото показва ограбването на труда на човека от човека. Ако не се премахне частната собственост и нейните отвратителни резултати, каквито са експлоатацията, неравенството между хората, войните между народи-

те, потисничеството на жените, невежеството, човечеството е обречено на гибел. Само борбата на класа срещу класа и по-специално на пролетарската класа срещу буржоазията и капиталистическите експлоататори може да реши въпроса.

Материално-производствената база на обществото обаче поражда духовните явления, каквито са правото, политиката, морала, религията, изкуството. Но в класовите общества тези духовни явления обслужват интересите на съответните класи. *В такъв смисъл според Маркс не може да се говори за морал и общочовешки ценности.* В класовото общество при всемогъщата власт на частната собственост се появява най-странното, трудно обяснимото и често пъти маскирано под парадокса явление, което Маркс подобно на Хегел нарича отчуждение. *Социалното отчуждение е резултат от отделяне на ценности и качества на едни вещи от техните производители, на други социални явления – от техните творци, на трети ценности – от доловимите форми на съзнанието.* Например работникът, който произвежда в капиталистическата фабрика предмет, въпреки че е творецът и създателят, вложил е труда си и уменията си, не е притежателят на този предмет. Не работникът, а собственикът на работилницата, фабриката и промишленото предприятие владее тези предмети и стоки. Но когато отиват на пазара, по принципите на конкуренцията и покупко-продажбата тези стоки престават да бъдат принадлежащи на собственика – *така светът на произведените предмети става отчужден, неовладян, хаотичен.* Той започва да господства над производителя и дори над собственика. Собствеността се превръща в отчуждена човешка сила и по силата на наследството може да се диференцира даже от собственика. *Капиталистическият свят е цялостно отчуждение на човека от човека, на труда – от човека, на стоката – от труда, на стоката – от производителя, на собствеността – от притежателя ѝ.*

Но това е само едната страна на въпроса. *Капиталистическият свят завършва всички форми на човешко духовно отчуждение.* Например *религията е опиум на народите.* Тя е въздишката на поробената човешка твар. Мечтата на експлоатирания да реши по фантастичен, неземеен начин всичките си проблеми. *И моралът е форма на духовно и социално отчуждение.* Пред-

ставите за нравствени идеали трябва да прикрият реалността на нечий интерес. *Който казва идеали, в същност говори за добре прикрити интереси.* Затова в класовата борба не бива да се разчита на морални аргументи и призови за човечност, извисеност, съвършенство. *Общочовешко разбиране за морални ценности няма,* има само поредица от сменящи се класови морали, изразяващи класовите интереси. *Класовият морал е следствие едновременно от социалното положение на една или друга класа и на съвкупността от качества,* които притежават представителите на една или друга класа и продиктувани от мястото в производствения обществен процес. Например за капиталиста най-важното е печалбата, аристократът се е перчил на тема част, а робовладелецът – с жестокостта си по отношение на роба. Другото, което е характерно за класовия морал е, че той е средство в класовата борба. *Така Маркс лишава морала от социална автономност.* Моралът и в 20 век ще се използва като средство за предаване на съответната хуманна форма за постигане на съвсем реални цели. *Мнозина автори обвиняват Маркс в дехуманизиране на морала.* Така моментите на действителна критика на фалшиви морални идеали губят стойността си за заслужена и обоснована преценка.

Тезата на Карл Маркс за класовия морал съвсем не означава, че в историческото развитие различните класови морали имат равностойно значение. Напротив – най-прогресивен е моралът на пролетарската класа. В епохата, в която живее Маркс, по мнението на научния комунист, има три типа класов морал: аристократичен или феодален, буржоазен или капиталистически и пролетарски или работнически. Феодалният морал принадлежи изцяло на миналото и той има затихващи функции. Актуалността на буржоазния морал го прави господстващ, но той все повече губи позиции, разкривайки нечовешката, експлоататорската, жестоката си същност. *Бъдещето принадлежи на морала на пролетарската класа.* Рано или късно социалната необходимост ще превърне пролетарската класа в класа победителка, решила всички проблеми на човечеството. Само пролетариите могат да бъдат така всеотдайни, жертвоготовни и действително революционни. Деветнайсети век ще бъде векът на пролетарската революция. Когато историята е

бременна с новото, насилието е акушерката. „*Революциите са локомотивите на историята*“. Пролетарската революция ще бъде „революция в името на цялото човечество“, не само реализация на нечий класови интереси. Така *насилието е исторически оправдано и морално аргументирано във философията на Карл Маркс. Революцията се превръща просто в социална необходимост, а справедливостта е оправдание*, и то за всички възможни престъпления. Но Маркс добавя още един аргумент: пролетарската революция ще бъде тържество на човешката свобода, а свободата е осъзната необходимост.

Така свободата се превръща в историческа необходимост, а историческата необходимост чрез делата на пролетарската класа – в социална свобода. За да се стигне обаче до тези промени, е необходимо класовото осъзнаване на пролетариите. *Класовото самосъзнание е нов фактор в човешката история*. То не само изразява осъзнаване за мястото и ролята на пролетариата, но и разбиране на завършващата, крайната цел на историческото развитие – бъдещият социален строй. *Така класовото съзнание съдържа едновременно констативни, нормативни и целесъобразни (телеологични) съждения*. Класата трябва да се превърне „от класа в себе си“ в „класа за себе си“. Така съзнанието и познанието са изключително важен елемент в организирането на промяната. *Защото „философите до сега само по различен начин са обяснявали света. Задачата е той да бъде променен“*. Класовото самосъзнание се „внеся“ от революционни интелегенти, от най-осъзнатите и най-напредничавите пролетарии, от учени и мислители, всички организирани в комунистическа партия. Моралът на класата и на партията е революционен. Затова той е адресиран към всички пролетарии от света: „Пролетарии от всички страни, съединявайте се!“

Класовият пролетарски морал по дефиниция е революционен и интернационален. Защото „пролетариите нямат отечество“. Те имат една задача – освобождението на цялото човечество. Но под „цялото човечество“ Карл Маркс е разбирал изглежда главно Западна Европа. Известен русофоб и славяномразец, Маркс по различни поводи е заявявал, че ако национално-освободителното движение и борба на южните славяни съвпадне с пролетарската революция в Западна Европа, то движението на

южните славяни трябва да бъде пожертвано. По време на френско-пруската война от 1870 година Маркс изказва съжаление, че германците не са се насочили на изток срещу Русия. От славянските симпатииите му будят единствено поляците. Турският селянин бил ужасно трудолюбив и много честен човек. *Карл Маркс очевидно е европоцентристки философ и социален мислител, немски националист по отношение на народите на изток от Елба.* Интернационализмът на Карл Маркс изразява правото на по-напредналите нации да водят по-изостаналите по пътя „към царството на свободата“. Немци, французи и англичани са пролетарските нации на бъдещето.

Трудното време, в което живее Карл Маркс, поддържа и неговата жестока утопия. Маркс схваща бъдещото безкласово общество като развитие, минаващо през две фази: низша и висша. Низшата, социализмът, ще експроприира експроприаторите, ще обобществи производителните сили, ще премахне класите, защото няма да има частна собственост, най-решително ще започне да лекува духовните форми на отчуждение, каквито са религията, моралните илюзии, предразсъдъците, неравенството. На знамето на социализма е написано: „На всекиму според труда!“ *Трудът става основен критерий за измерване на всички лични, нравствени и социални качества.* Във висшата фаза – комунизма – ще отмре държавата, ще се появи царството на свободата. *Свободното развитие на всички ще бъде условие за свободното развитие на всеки*“. Тогава принципът ще бъде: „От всекиму според труда, на всеки му според потребностите!“ Изводът е: *който иска да промени човека, трябва да промени обстоятелствата. А последните се променят от открития от Карл Маркс закон, действащ със силата на природна необходимост: съответствие на производителни сили и производствени отношения.*

По един повод Карл Маркс заявява, че не е марксист. Наистина той е силно повлиян от представите на Чарлз Дарвин за еволюцията, за междувидовата борба сред животните, оцеляването на по-силния, ролята на околната среда и тъй нататък. Маркс приема, че има справедливо насилие, но то може да прерасне на практика в безкрайно и неконтролирано кръвопролитие. Справедливостта не е абсолютно равенство и уравнилел-

ство, водещо до социална безпътица. Дори свободата не е само опозната необходимост. Социалната утопия на Карл Маркс наистина има далечни аналогии с раннохристиянските и европейските представи за бедността като добродетел, за месианството – тук изпълнено от пролетарската класа, за възможен рай на земята като дело на атеисти и резултат на всемогъщата наука. Затова дори и моралът се превръща в научно знание, то е средство за социално управление.

Оправданието, че революцията и бъдещето ще създадат нови хора и преди всичко хармоничен човек, бе опровергано не само от най-близките сподвижници на Карл Маркс. Защото човеколюбието никак не означава надценяване на човешките способности за доброта и саможертва.

МИХАИЛ БАКУНИН

Анархия и морал

Михаил Александрович Бакунин е роден през 1814 г. в семейството на богат тверски земевладелец. През 1828–33 г. се учи в Петербургското военно училище и след завършването му постъпва в армейска част, разквартирувана в Гродно. През 1836 г. тайно от баща си Бакунин излиза в оставка, заселва се в Москва и започва да общува с видните руски мислители от онова време – Станкевич, Белински, Херцен, Грановски и др. Увелича се по философията на Кант и Фихте, овладява добре немски език и започва упорито да изучава Хегел. Малко по-късно се появяват и първите работи на Бакунин.

През 1840 г. М. Бакунин заминава за Берлин, където продължава образованието си. Но сериозните научни занятия не продължили дълго. Овладяването на Хегеловата философия идейно го довежда в лагера на левите хегелианци. Запознава се с А. Руге, след това с Вайтлинг, с Хервег и Маркс. Така Бакунин навлиза в идеологията, като изповядва политически радикализъм, стигащ до приемане на революцията като главно социално средство. През 1842 г. отпечатва статия, в която анализира политическото и икономическото положение в Германия. Според него съдбата на Германия трябва да се разреши в сблъсъка на главните политически опоненти, каквито са партията на консерваторите или на позитивистите, опитващи се да опазят съществуващия ред, и партията на демократите, отрицателно политическо направление, стремящо се към премахване на узаконения социален свят. Според Бакунин обществото трябва да се довери на неизменен дух, който само разрушава или унищожава. И тъкмо затова този дух е неизчерпаем като творец на живота. В тази статия е записана станалата крилата фраза на Бакунин: *страстта към разрушение е заедно с това и творческа страст*. Без преувеличение може да се твърди, че в тази мисъл намира израз началото на Бакуниновия анархизъм, силно повлиян от Хегеловата диалектика. Но М. Бакунин абсолютизира момента на Хегеловото отрицание в диалектически процес. В по-късното си философско развитие Бакунин преминава към атеизма, материализма и етическия колективизъм. През вто-

рата половина на 40-те години укрепват отношенията на Бакунин със западноевропейското социалистическо движение. През този период се появяват и първите печатни изяви на Бакунин против руското самодържавие и крепостничеството. Той се изказва в подкрепа на полското освободително движение. Правителството иска връщането на Бакунин в Русия и когато Бакунин отказва, руското самодържавие го лишава от дворянство, собственост и задочно го осъжда на каторжен труд.

През 1848 г. Бакунин взема активно участие в Пражкото и Дрезденското въстание. След поражението на последното е арестуван, осъден на смърт и прекарва две години в пруски и австрийски затвори, а през 1851 г. е предаден на руското правителство. Шест години е затворник в Петропавловската и Шлесбургската крепости. През 1857 г. е въдворен в западен Сибир, от където през юни 1861 г. успява да избяга и през Америка достига в Лондон през декември същата година.

Идейното развитие на Бакунин през този период се характеризира с търсенето на решения не само на националния, но преди всичко на социалния въпрос. Руският мислител е убеден, че решението се намира във всенародна революция. Тази революция ще донесе на Русия възможност за създаване на управа и организация на държавата, която ще откупи земята от помещиците и ще я даде на селяните. *От 1864 г. мисълта на Бакунин е заета със съставянето на проект за световно, тайно общество, чиято генерална цел е освобождаването на всички угнетени. През 1867 г. теорията на революционния анархизъм е завършена като учение* и М. Бакунин се опитва да спечели приятели и съюзници за реализация на учението си.

М. Бакунин предлага лозунги за незабавно световно въстание, за унищожаване на държавата и за замяната ѝ с нов, недържавен социалистически строй. Бакунин мисли, че *държавата узаконява престъпленията на богатите и експлоататорите и затова тя трябва да бъде премахната*. Държавата изразява най-добре интересите на господстващите, затова всичките ѝ звена, като правителство, съд, закони, затвори, потискат останалите членове на обществото, държавата спира прогреса на човека. Благодарение на двата основни инстинкта на човешката природа – мисловността и бунтовността – човек мо-

же да се пребори с държавата. Целта, според Бакунин, е създаването на такова общество, което се състои от федерации на свободни трудови общини. Трудът трябва да замести богатството, свободната договореност и общуване между равноправни хора като първооснова ще подмени политиката, политическото съперничество и политическото противопоставяне.

Много от гореизложените идеи се оказват близки до комунистическата теория на Маркс и Енгелс. Но Маркс поставя ударението върху ролята на пролетариата и значението на партията. Така Бакунин се обявява и срещу диктатурата на пролетариата, която пък Маркс и Енгелс считат за условие при построяването на социалистическото общество. Главното оръжие на Бакунин е стихийният бунт, привличането на всички без изключение слоеве на обществото, в това число и на престъпния свят. Бакунин се отнася отрицателно и към политическите форми на класовата борба, противопоставя се на масовите пролетарски партии, като на тяхно място предлага тайни общества от заговорници или революционери, съставени предимно от средите на интелигенцията. В края на шестдесетте години той създава такава организация, която се нарича Международен Алианс на Социалистическата Демокрация.

През 1868 г. Бакунин и неговата организация са приети в организирания от Маркс Интернационал, като се поставя условие да бъде разпуснат Бакуниновия алианс. Това е една от причините, към която се прибавят и принципиални теоретически различия, да се разгори остра полемика и противопоставяне между марксисти и бакунисти, продължила до самото закриване на първия марксистки интернационал. Бакунистите са изключени през 1872 г. на Хагския конгрес. След поражението на Парижката комуна през 1870/71 г. и след неуспехи на заговори във Франция и Италия Бакунин постепенно се оттегля от политическия живот.

Големият руски мислител по специфичен начин свързва в един теоретически възел бунта, народността, равноправието и морала. Великата оригиналност и самобитност се състои в подчертаването на свободата като диалектическо отрицание на всяко социално насилие, на всяко социално неравенство, на всяка несправедливост. Парадоксалността е иманентна за мисле-

нето и практиката на руския революционер, защото разчита на революцията като бунт и насилие, като единствено средство за спасяване на народите от социалния гнет. Следователно има справедливо насилие, насилие, което следва от самата съществуваща несправедливост, от неизбродимата нищета и унищоженото робство. Справедливо и следователно морално е да се премахнат експлоататорите, помещиците, капиталистите. Затова Бакунин намира, че социалната революция зависи от усилията на самия народ. У последния под влияние на опита и мисълта отдавна съществува нравствен идеал за социално устройство, чиито три основни черти са следните: убеждението, че цялата земя принадлежи на народа, който я обработва; общинно земеобработване; общинно самоуправление и враждебно отношение на общината към държавата. Но този руски нравствен идеал е помрачен от три отрицателни черти, които затрудняват неговото реализиране. Тези три отрицателни черти според Бакунин са *патриархалността, вярата в царя, стремежът към светска реализация*. Според руския мислител може да се прибави и като четвърта черта християнството. Но революционерите не трябва да поставят религиозния въпрос на първо място, най-напред трябва да се реши социалният въпрос.

В оценката си за руската община Бакунин близко следва Чернишевски. Ако Херцен намираше, че в общината е заложен социализмът на руския селянин, то според Бакунин руският селски бит трябва съществено да се преобрази. Ако Чернишевски свързва построяването на социалистическото общество с демократическа република, стимулираща развитието на селската община, за Бакунин бъдещето на общината може да бъде осъществено само при едно морално условие: *премахването от живота на народа на властническия принцип и пълното унищожаване на държавата*. Държавата – писа той – окончателно разврати руската община, и без това силно пострада от патриархалното начало. Под държавническия гнет самото общинно избирателство на старейшините се превърна в измама, а хората, временно избирани от самия народ – всеобщ бунт, революция. Руският народ се намира в такова отчаяно положение, че веднага ще се разбунтува всяко село, но трябва да възтанат едновременно всички села. Че това е възможно, показват

селските въстания на Разин и Пугачов. Бакунин намира, че руският мужик е социалист по инстинкт и бунтар по природа. Но организацията е необходимо да се довери на революционната младеж и на революционната интелигенция.

Анархизмът като теория е продължение на моралния инстинкт за равноправие между хората, за социално състояние, достигнато чрез бунт. След 1864 г. Бакунин изпитва силното влияние на Фойербах, Прудон, Дарвин, Конт и Маркс. Но огромният синтез и самобитната теоретическа обработка, която Бакунин прави, наистина дава ново направление на политико-социалната и светогледно-нравствената атмосфера на тогавашна Европа. Той, Бакунин, предлага антропологически идеи за човешката природа, за расовите особености като независими от социалните условия. Така се появява идеализацията на славянските народи, а, от друга страна – антисемитизъм и антигерманизъм.

Под влиянието на Фойербах и особено на Конт М. Бакунин предлага да се изследва човешкият свят. Изходен принцип трябва да бъде човешката природа, а ръководна идея – физиологията на човека. Три фактора спомагат за човешкото развитие в социалната история. Тези фактори са:

1. Човешката биология (животински произход).
2. Мисълта.
3. Бунтът.

От животинските потребности на човека следва социалната и собственическата икономика, от мисълта – науката, от бунта – свободата. А историята като цяло трябва да се разбира като еволюция на човешкия род от природното царство в царството на свободата.

Главна идея в моралната доктрина на Бакунин е идеята за свободата и революцията. Според руския мислител изолираният човек не може да притежава съзнание за свобода. Да бъдеш свободен означава за човека да бъде разглеждан, приет и одобрен от друг човек, от всички хора, които те заобикалят. *Свободата, в това число и на индивида, е рефлексия за неговата човечност, за неговото човешко право да бъде сред свободни хора, сред своите братя, сред равноправни хора.* Едно от заслугите на християнството се състои именно в прокламирането

на равенството между хората, в това число и на жените, равенство пред Бога. Но това равенство ще се реализира на небето, а не в настоящия и реалния живот тук, на земята. Излиза, че тази представа за свобода и равенство е лъжа, защото ограничава свободата само до вярващите, до избраните, докато милиони други щели да бъдат осъдени. Истинското уважение към човека се намира и изразява в уважението към всеки човек. Аз мога да бъда свободен само тогава, когато всички мъже и жени, които са около мен, са еднакво като мен свободни. *Свободата на другия не е отрицание и граница на моята свобода, а необходимо условие за моето себеутвърждаване.* Аз ставам истински свободен само чрез свободата на другия, свободата е толкова по-дълбока и по-широка, колкото по-всеобхватна е свободата на другите хора. Затова робството, подчинеността, експлоатацията са бариера за моята свобода. *Животинското у човека се проявява чрез ограничението на свободата. Моето човешко достойнство, моето човешко право се състои в неподчинението ми на друг човек и независимостта на моите действия от държавата.* Личната ми свобода става безкрайна само тогава, когато е съчетана с всеобщата свобода. Свободата означава още и развитие на всички човешки възможности чрез образование, чрез научни изследвания и чрез социално благосъстояние, което може да се добие само чрез колективен труд. Но действителният елемент на истинската свобода е преди всичко отрицателен. Той се изразява чрез бунта на човешкия индивид срещу религиозния и държавен авторитет, срещу колективното или авторитарното насилие.

Истинската свобода за народа може да се достигне чрез равенството, но не само на правата, но и равенството в средствата, защото без средства аз не мога да придобия правата си. Затова общината трябва да осигури на бъдещите хора образование, материални условия и развитие на човешките способности на всеки човек. Икономическото и социално равенство за всеки се намира и в подготовката на подрастващите за участие в индустрията, науката и изкуствата. Моралният принцип тук е, че хората на бъдещето трябва да упражняват такава професия, към която изпитват физиологическа предразположеност. Единствено общините на свободни хора могат да създадат ре-

ално равенство между хората. Но това реално равенство може да се получи само ако се владеят инструментите на труда, когато се премахне експлоатацията, когато се намери социална рецепта срещу човешкия мързел.

Главната преграда пред реализацията на човешките качества е държавата. Който казва държава, казва насилие, потисничество, експлоатация, несправедливост, издигнати в система и превърнати във фундаментални условия за съществуване на обществото. Държавата според Бакунин никога не може да бъде морално оправдана, тя не почива на нравствени основания. Името на морала се нарича справедливост, чийто върховен интерес е всестранното развитие на свободни хора. *Държавата е отрицание на човечността.* При това, според Бакунин – двойно отрицание. На първо място като противопоставяне на свободата и на справедливостта и на второ място като непрекъснато насилие срещу всеобхватната солидарност на човешката раса. Затова тя трябва да бъде премахната окончателно и веднъж завинаги. На държавата трябва да се обяви непрекъснатата война, за да се унищожат политическите права в името на висшите права на всички народи по света, големи и малки, силни и слаби. Трябва да се унищожи още и моралната причина за противопоставянето на човешките индивиди един на друг чрез създаване на общности, асоциации, провинции, национални обединения. Тези обединения могат да съществуват само след свободното съгласие на хората. Така ще се създаде един нов съюз между хората, премахващ враждебността, отчуждеността и насилието, проповядване днес единствено от държавата.

Не случайно централен въпрос в етиката и социологията на Бакунин е въпросът за държавата. В теорията на анархизма на Бакунин той заема такова място, че често игнорира други идейни постановки. Според идеите на Бакунин обаче *обществото и държавата винаги се противопоставят. Ако първото е естествен резултат от развитието, то държавата е изкуствен продукт на привилегированите класи.* Държавата е възникнала по пътя на насилието и завоеванието, а след появата си разделя обществото на управляващи и управляеми. Затова действително свободно обществото ще стане само когато се разруши държавата.

Това състояние на обществото без държава, но със свобода за всеки отделен човек и за народите без потисници, Михаил Бакунин нарича анархия. Анархията е бъдещето на обществото. Този извод важи особено за определена част на Европа, защото някои държави не притежават корени в обществото. Класически пример на такива държави за Бакунин са Австрийската империя и Руското самодържавие начело с немската династия. Искрената ненавист на руския мислител срещу тези държави се обвързва с противопоставяне, категорично и рязко, срещу държавността изобщо. Руският бунтар намира, че разрушаването на Австрийската и Руската империя е необходимо условие за освобождаването на славянските народи, и на първо място на руския народ. Страстната убеденост, моралната регористичност и политическа безкомпромисност на Бакунин срещу потисничеството, експлоатацията и социалното неравенство го превръщат в образец на подражание.

Но в творчеството на Бакунин най-често преобладава критическото начало. Именно от морална гледна точка той атакува и религията. Според него последната е колективна лудост, уродлив продукт на съзнанието на потиснатото човечество. Църквата за Бакунин се представя пред народа като небесна кръчма. Както в църквата, така и в кръчмата народът забравя макар и за минута своя глад, своя гнет, своето унижение. В Църквата народът се стреми да облекчи всекидневната си беда чрез безумна вяра. Но нали и чрез виното се постига същият ефект? Така едно опиянение води към друго. Според Бакунин познавателните и социалните корени на религията се намират в суеверието на народа, по естествен начин свързани с невежеството, с нищетата, с материалните страдания. И с неизмеримите притеснения от всеки род, изтърпявани всеки ден. Религията затова е по-скоро практическо, отколкото теоретическо явление, тя не е толкова заблуждение на ума, колкото протест на самия живот, воля и страст срещу непоносимата жизнена теснота...

Според Бакунин истинският революционен морал може да бъде само анархистичен, защото съдържа в себе си неподправената, абсолютната, неограничената свобода на настоящия и бъдещия човек. И тази свобода може да бъде постигната само чрез бунта. Затова Бакунин се разделя с Маркс и неговите

последователи главно поради две причини. Първата е, че според руския мислител Маркс е авторитарен комунист и централист, защото изгражда своята теория върху държавата, на която придава особени функции чрез бъдещата диктатура на пролетариата. *Но диктатурата дори като временно управление е свързана с деспотизъм и отричане на свободата. Втората причина е, че икономическият идеал на Маркс отново е свързан с държавата, превърнала се в собственик на земята, на индустрията и на всички капитали.* При това положение тази държава придобива властнически и управленчески функции, отново превръщайки се в експлоататор, насилник и по нов начин узаконяващ неравенството между хората. Икономическото и социално премахване на държавата е единственото човешко право, което може да доведе до така мечтаното единство на свободата, равенството и морала.

Бакунин умира през 1876 г.

ОГЮСТ КОНТ

Живей за другите

Огюст Конт е роден през 1798 г. в Монпелие, Франция. Първоначално се обучава в лицей на родния си град и през 1814 г. е приет в политехническата школа. Първите си „Моите размишления“ пише през 1816 г. Следва обучение във Факултета по медицина, Париж. Тук дава уроци, за да следва и се среща със Сен Симон. Става секретар на знаменития социалист-утопист. Сътрудничи на Сен Симон в обработката и редактирането на изданията му. През това време името му започва да се появява във вестници и списания. През 1825 г. се жени за Каролин Масен. През същата година умира Сен Симон. Това е времето, когато Огюст Конт организира четения на откритата и наречена от него *позитивна философия*. Неговите слушатели през 1826 г. са приятелите му Бленвил, Поансо, Александър Хумболд, Дюное. След четвъртата лекция курсът е прекъснат, защото душевното състояние на философа се нуждае от грижи. През април 1827 г. Огюст Конт скача в Сена от един парижки мост, но е спасен. Една година по-късно той продължава четенията си по позитивна философия. Умира през 1857 г. *Огюст Конт е много плодовит автор. Смисълът на неговото дело и философско творчество се намира в търсения синтез и изграждането на класификация на науките.* Той се е занимавал с аритметика, механика, астрономия, медицина. От социалните науки интересът му е привлечен от политиката, антропологията, етиката и най-вече историята. *Огюст Конт е автор на термина социология, наричал се е много пъти първи социолог.* За разлика от френската философска традиция Огюст Конт се стреми да създаде система на науката и философията. Той търси системния подход и при очертаването етапите на развитието на човечеството. *Според него човечеството е преминало през три етапа: религиозен, метафизичен и позитивен.* През религиозния етап господства вярата. Тя налага специфични отношения между хората, църквата е израз на духовна власт над хората. През метафизическия период на историята духовна доминанта е философията. Знанието се изразява като абстрактни идеи. Появяват се представи за правилно управление на об-

ществото. Започва развитието на природните науки. Бъдещето обаче принадлежи на позитивистичната епоха, когато ще се осъществи небивало развитие на науките и човек чрез позитивното знание на природните и социалните науки ще овладее свободата и ще разкрие законите на прогреса.

Огюст Конт се стреми да разкрие онова общо място на човешкото знание, обединяващо различните науки. Безспорно науките се конституират в историята. Конт се опитва да интерпретира потенциалната сила във всяка наука, но съотнасяйки я с културния елемент. Особено внимание той обръща на науките за човека и социалната наука. Според него много важна е антропологията. Целта на последната е да се развие като нова дисциплина, изследваща хуманността в нейните историко-социални обстоятелства. Новият възглед върху социалните науки задължава философа да хвърли нов поглед върху философията, съществуваща в съвременните индустриални общества. Конт намира, че индустриалното общество, в което той живее, не може да реши проблемите си единствено чрез политиката. Необходимо е използването и на научното знание, в това число и на физиката, химията, математиката, астрономията. Но главна наука се остава социологията.

Позитивизмът като философия, според Конт, е тотален метод, едновременно индуктивен и дедуктивен. Това означава абстрактно да се третира субективно самата абстракция. Според Конт това е нов епистемологичен метод. Природните науки и математическото познание стимулират една нова философска ориентация за изобразяване и конкретизиране на човешките стойности. Абстракцията трябва да бъде заменена или най-малкото допълнена с антропология, чийто по човешки субективен подход ще съсредоточи вниманието към субекта. Крайно време е, счита Конт, да се разбере, че релативизмът като изходен възглед подчертава ролята на конкретния социален агент. Това не е разрушаване на всеобщата последователност на историческите епохи, а подчертаване на движението напред. *Така философията на природата е основата на социалната философия.* Но според Конт последната е обективно-спекулативна. Изводът на Конт е неочакван: човек е подчинен елемент на вселената. Но той зависи от статически и динамични

закономерности. Статическите закони позволяват организацията на човешките общества. Динамичните принципи ориентират еволюцията на човека – социална и индивидуална. Тогава, според Конт, е настанало времето за една *антропологическа революция*. Тази революция се изразява чрез нова религия, религията на позитивизма, свързваща в субективен синтез положителното в старите вярвания, философското знание и научните постижения. Тази религия ще донесе така желания мир на човешките взаимоотношения и на човешкото общество.

Обществото съществува благодарение на личните интереси. Според Конт тези интереси, обаче, следват заложените в човека инстинктивни подбуди за общуване и съвместно съществуване. Тези инстинкти Конт нарича *алтруизъм* (терминът е негово дело). Нравствеността се окачествява, според Конт, като естествено продължение на алтруизма в социални условия. Алтруизмът се противопоставя на егоизма. Но нравствеността не бива да я възприемаме само като вродено човешко качество. *Нравствеността е продукт и на развитието. Хората са по рождение морални същества.* Нравствеността е малко по-нататък – това е дължимо поведение, което трябва да се реализира. Така според Конт моралните наклонности като алтруизъм и егоизъм съществуват и у животните, а нравствеността се поражда в историческото развитие. *Нравствеността е специфична връзка на човека и неговата история.*

Огюст Конт признава изменчивостта на нравственото. Последното е резултат от развитието. Предразположението към социален живот е само възможност в зародиш. В далечни времена тази възможност е позволила на примитивните хора, непознаващи още разума, да съжителстват. *Всяко развитие на човека е обусловено от дейността на разума.* Само чрез развитата рефлексия могат да се разкрият наклонностите на човека, дълбоко скрити в неговата природа. *Историята на човешкото общество е история на човешкия дух.*

Според Конт нравствеността се основава на съчетанието на интересите на отделния човек с интересите и потребностите на обществото. Това съчетание е заложено в човешката природа. Но това не означава, че тези заложби са били в готов и завършен вид, заложбите и склонностите към социален живот са

се изработвали в течение на много години чрез дейността на стотици поколения. Така интересите на частното и общото необходимо пораждаат конфликт, приемащ формата на противопоставяне между егоизма и алтруизма.

Нравствеността е дело на интелекта. Само последният открива онези значения, които водят блага за човешкия род. Тези значения обаче трябва да бъдат изразени чрез действия. Но тогава човек в известен смисъл влиза в противоречие със самия себе си, защото дейността на интелекта е съпроводена със загуба на сили, които биха могли да бъдат насочени в страната на животинските инстинкти и други жизнено важни потребности. *Затова интелектът е преодоляване на естествено-то човешко влечение към духовна инертност.* Победите в историята на интелекта са относителни. Те са по-малки или по-големи крачки, бележещи развитието на човека и на неговото общество. Никога не трябва да забравяме, според Конт, естественото преобладаване на егоистичните подбуди над социалните. Така можем да се обясним някои достатъчно тъмни страни на човешката история, общество, взаимоотношения. Конт посочва, че понятието за чуждо благо или общ интерес може да се изясни само чрез личния интерес. Развитието на човека следователно е развитие на разумната страна, която надделява над природния егоизъм. Ако си представим, че добронамерените подбуди у човека са по-силно развити, то тогава трябва да приемем, че е нараснал човешкият интелект. Човек тогава няма да губи сили за обуздаване на егоизма. Отношението между разума и чувствата е основата на антропологията.

Подбудителната сила на нравствеността има огромно, позитивно социално значение. Според Конт природната основа на чувствата е тази основа, която най-силно влияе на индивида и на състоянието на обществото. Наистина такава връзка не се забелязва от пръв поглед, но тя съществува. Така оценките, които си дават хората един на друг, се превръщат в социален фактор, който съпровожда човека през целия му живот. Така се създават норми, които придават на действията характеристиката правилно-неправилно, добри-зли и качеството за подражание – симпатия или порицание. *Особеността на тези оценки е в това, че при тях няма средна, компромисна оценка.*

Всеки човек оценява другите по тези норми, по които е оценен от другите, а в края на краищата оценява и себе си. Отражението на този процес на одобрение или неодобрение усилва, изпълнява или коригира преди всичко чувствата. Последните обаче подбуждат действия, а действията се закрепват като социални отношения. По такъв начин към етическите формули на позитивизма се появяват и представите за бъдещото общество – очаквай великия ден.

Огюст Конт счита, че позитивизмът като философия и етика, като антропология и психология трябва да обърне особено внимание на *семейството и обществото*. Великите нравствени промени, чрез които ще се реализира бъдещето на позитивизма, са заложени тъкмо тука. Семейството е действителната единица на социалния живот. Който се стреми към подценяване на неговото значение, той не може да мисли позитивно. *Никаква друга социална връзка между хората не може да се сравнява със семейната връзка*. Всичко се реализира във и чрез семейството; противоположните полове, върху които се основава нравственото развитие на човека, допълващите се качества между мъжа и жената, възпитанието на децата и особено формирането на социалните и алтруистични афекти. Но не бива да се забравя, че семейството се подхвърля на обратното въздействие от страна на културата и нравите.

Влиянието на обществото върху нравствения живот на човека е по-различно, отколкото влиянието на семейството. В семейството преобладават чувствата на симпатия, превишаващи интелектуалния елемент. В обществото интелектът превишава симпатията. Наистина природната склонност на човека към общуване е достатъчно силна, за да се породи и симпатията. Но естественото чувство само по себе си не е достатъчно. Необходима е организация, следваща от принципите на интелекта. Тъкмо затова семейството остава най-доброто училище за социален живот и за проява на нравствени чувства.

Според Огюст Конт висшата нравственост на позитивизма, следваща от социалните норми на общежитието, *се изразява чрез саможертване на силните заради слабите и уважение на силните от страна на слабите*. *Този нравствен и позитивистичен принцип е фундаментът на идеалното общество на*

бъдещето. Този алтруистичен начин на живот е резултат, според Конт, от развитието на науката, от съчетанието ѝ с нравствеността. След това ще се намеси вече семейното възпитание, за да се постигне привичка, определяща господството на човеколюбиво чувство. Последната е най-важната опора на действително рационалната и идеалната етика. Според Конт дефиницията на позитивистичната етика е: „Живей за другите!“ Тази дефиниция обхваща същността на нашите задължения. Но в историческото развитие в този закон и принцип на поведението изразява безспорния факт, господстващ през всички времена на човешкото развитие: *Днес ние живеем благодарение на другите.* Другите – това са нашите предци, нашите родители, зависимостта на всеки един от нас от обществото.

ХЪРБЪРТ СПЕНСЪР

Еволюция и нравственост

Хърбърт Спенсър е роден през 1820 г. Той не успява да получи университетско образование, но работи като инженер, а след това и като журналист на известното списание „Икономист“. Значителна част от живота си посвещава на науката и на изследвания, които провежда само в кабинета си. Силно повлиян от позитивизма на Огюст Конт. Но през 1853 г. написва критична статия срещу творчеството на френския мислител. В много отношения Спенсър успява да обедини кантианството, натурфилософските идеи на Шелинг, със скептицизма на Хюм и Мил. Силно е впечатлен от идеите на Чарлз Дарвин за еволюционното развитие на живия свят. Спенсър умира през 1903 г.

Според мислителя светът се дели на познаваемо и непознаваемо. Познаваеми са само явленията, съставляващи света на явленията. Непознаваемото е света на кантианските „вещи в себе си“, ноумените. Науката може да проникне в същността на явленията. Последната и религията еднакво се опитват да изследват непознаваемото.

Истинното учение за нравствеността трябва да се подчинява на един върховен закон. *Този върховен закон за Спенсър е законът за живота или еволюцията. Основният принцип на учението за еволюцията е постоянството на силата.* Този принцип обединява физиката и психологията. „Постоянството на съзнанието е този непосредствен опит, свидетелстващ за относителното постоянство на силата“. Нравственото съзнание, според Спенсър, не се отличава от всяко друго съзнание, следователно постоянството на силата е същественият принцип на ученията за нравствеността, както за психологията и физиката.

Необходимостта за всяка сила да преминава в други форми е също принцип на еволюцията. Например човек е заселил тези области, където е срещал най-малко препятствия. Всяко движение, срещащо препятствие, се превръща в ритмическо. *Законът на ритъма има всеобхватно приложение, на него се подчинява и обществото.* Още Хераклит правилно е отбелязал, че целият свят не е нищо друго освен ритмическо движение. И

нравствеността се подчинява на този върховен закон. Основният ритъм, разкриващ законите на материалния и нравствения свят, е това, което Спенсър нарича еволюция или регрес. Тук е заключена тайната както за нравствеността, така и на Космоса. *Само еволюцията може да обясни външните или обективни закони на нравствеността и вътрешната или субективната нравственост.* Така наречената от Спенсър абсолютна нравственост е съвкупност от неизменни принципи, осигуряващи съществуването на човешкото общечитие. Абсолютната нравственост поражда и абсолютно нравствения човек, съобразяващ своите постъпки с тези неизменни принципи, но не чрез външна принуда и даже не по самопринуда, а по свършено свободно влечение.

Законът на еволюцията изразява прехода от еднородност към хармонична разнородност. Еволюцията е в основата на изменението, което Спенсър нарича прогрес. „Изменението, забелязващо се в човешките дела – пише Спенсър – се извършва по посока на прогреса, на индивидуалността. Това е стремеж към индивидуация.“ *Под индивидуация Спенсър разбира сложната организация на човешката природа, преминаваща от неустойчивостта на еднородното към устойчивостта на разнородното. Човекът не е нищо друго освен висш израз на природния и социалния прогрес към индивидуация.* Благодарение на сложността на своята структура човек е най-отдалечен от неорганическия свят, където индивидуацията се намира в минимум. Човешкият разум реагира на измененията, запазва живота до дълбока старост, разширява цикъла на съществуването. Човекът е надарен само със съзнание за своето Аз, стреми се към оригиналност. Според Спенсър както космическата, а най-вече социалната еволюция довежда до създаването на самобитни същества, чиято същност е индивидуацията. *Нравственият закон, според Спенсър, е именно закон на свободата в равенството, чрез който човешката индивидуация достига съвършенство.* Само по този път човек ще достигне и ще изрази по най-пълен начин великия закон на еволюцията. Нравствеността, свършената индивидуация и свършеният живот ще бъдат въплътени във всеки човек. Еволюцията разкрива тайната на човешката история, промени, които имат цел, обединяват

действената любов към свободата с активните чувства на симпатия към ближния. Тогава ще се разсеят създадените от индивидуалността прегради. Никой няма да среща препятствия за своето развитие, защото всеки ще бъде проникнат от уважение към правата на другия. Така Спенсър посочва едно бъдещо общество, където всеки ще реализира индивидуацията си.

Нравствената еволюция на човечеството не е нищо друго освен неизбежен процес. Нравственият и социален идеал рано или късно ще бъдат реализирани. „Прогресът – отбелязва Спенсър – не е случайност, а необходимост. Цивилизацията е определена фаза на природата, като развитието на зародиша или разцъфтяването на пъпката“. Затова и нравствеността, в това число и абсолютната нравственост, са само необходим етап от общата еволюция. И Х. Спенсър вдъхновено пише: „Измененията, които претърпява човечеството, се извършват още и в наши дни. Тези изменения следват от фундаменталния закон на органическата природа и ако човешката раса не загине и организацията на явленията остане същата, тези изменения ще доведат до съвършено състояние... Можем да бъдем уверени, че това, което наричаме зло и безнравственост, някога ще изчезне, можем да бъдем уверени, че човек е длъжен да стане съвършен. Това, на което днес е способна човешката природа чрез най-добрите си представители, утре трябва да бъде достъпно на човешката природа изобщо.“ Съществува закон, който е приложим не само към човешкия род, но и по отношение на природата. Този закон реализира нравствеността на земята: чрез дължимостта дарява с щастие и щастието е само частен случай на този велик закон. Този закон е следствие и тенденция на великия световен ритъм и естествено води към *крайното състояние на равновесие. Еволюцията е движение към равновесие между условията на индивидуалния живот и обстоятелствата на социалната среда.* Индивидът ще е това, което изисква да бъде за щастието на обществото. Но и последното ще представя всичко необходимо за щастието на индивида. Това крайно равновесие е висшата степен на равновесие и щастие. *Етиката е наука за средствата, водещи към реализиране на това идеално състояние на равновесие.*

Според Спенсър има три вида чувства, съответстващи на фазите на еволюцията. Чувства, които са насочени единстве-

но към индивида и му служат безотказно, са *егоистични*. Тези чувства, които са насочени към другите човешки същества и обществото са алтруистични. Между егоистичните и алтруистичните чувства са смесените, изразяващи различни страни, чрез които индивидът и обществото вървят към хармония. Спенсър нарича тези чувства *егоалтруистични*. Според него такива са честолюбието, страхът от осъждане, суетността и т. н. Всички нравствени идеи и чувства „трябва да получат еднообразен и постоянен характер, защото условията на съвършения социален живот ще бъдат еднообразни и постоянни“ – отбелязва Спенсър. И продължава: „Симпатичните чувства са съчувствени възбуди на егоистични чувства. Те варират по своя характер в зависимост от нарастващото преобладаване на симпатията“. Първото чувство на симпатия е *великодушието*, второто – *жаловитостта* или *състраданието*. На тяхна основа се изгражда вътрешния нравствен свят на човека.

Най-сложната форма на алтруистичните чувства е чувството за справедливост. Според Спенсър справедливостта е любов към лична свобода. Тя се появява, когато се фиксира посегателство към чуждата свобода. Тогава симпатичното чувство надделява и се появява искрено възмущение. Справедливостта е чувство, служещо преди всичко за запазване на неприкосновеността на личността, на собствеността, на запазване на човешката индивидуализация. Но това чувство изразява и съчувствие, уважение към другите индивиди. Накрая справедливостта като чувство е подбудителен мотив за защита на другите, когато страдат от насилие.

Хърбърт Спенсър счита, че прогресът в развитието на чувството за справедливост е насочен към такова състояние, при което личната свобода няма да има никакви ограничения. Личната свобода обаче ще признава еднаквите права на другите граждани, именно тя ще бъде стимула за доброволно признаване и обезпечаване на свободата на другите хора.

ФРИДРИХ НИЦШЕ

Воля за власт

Роденият през 1844 г. Фридрих Ницше е един от най-значителните философи и етици на 19 век. Умира в 1900 г. Той изпитва влиянието на предшественика си Шопенхауер и по-специално на учението му за волята, проявяваща се чрез индивидуализъм. Защото според Шопенхауер и според Ницше индивидуализмът е начин за самоутвърждаване. Направил подобно на Шопенхауер опит за академична кариера, който завършва неуспешно, Фридрих Ницше предпочита творчеството. Той скоро обаче напуска „представата за света“ по Шопенхауер, защото намира, че принципът на състраданието като морал не може да бъде принцип на действителната нравственост и на истинския живот. Ницше намира, че суверенността на живота и неговата волева характеристика са много по-важни от състраданието към ближния. Всяка преграда на свободното развитие на волята за власт трябва да бъде премахната. Всъщност Шопенхауеровият призив за волята към живот се препъва от неговия призив за състрадание.

Волята за власт може да се изрази и докаже само чрез една нова фигура, мержелееща се в бъдещето на Европа. Тази нова фигура е свръхчовекът. Защото съвременният човек е човекът на масите, мущриран от християнския морал и упадъчните ценности на милозливостта, стремежът към доброта и покорство. Свръхчовекът прекрачва безпощадно и жестоко над тези характеристики на упадъка. Трите лица на злото – страстта, жаждата за господство и себелюбието – трябва да свършат окончателно своята работа. Страстта съединява настоящето с бъдещето и с това предпазва от разхлабващия момент на насладата. Стремежът към господство като воля за власт освобождава жизнената енергия, а себелюбието позволява да се различава действително доброто от недостойното. Така тези три злини спомагат за появата на живота, стремящ се нагоре. Тези три злини са в основата на преоценката на ценностите, която трябва да започне най-после в изнемоощяла, стара и анемична Европа на еснафите и страхливците. Бъдещият свръхчовек ще възстанови природните инстинкти и природната мощ в

областта на морала. Претенциите за абсолютна етика, проповядвани от християнството, са свързани с пълна денатурализация на морала. *Християнската етика премахва най-важното у човешката природа – волята за власт.*

Тъкмо затова тази етика е негодна и осъжда самата себе си на изчезване. Истинският разцвет на Европа ще принадлежи на свръхморалния период. Това е времето, когато християнските идеали и други подобни илюзии за добро, равенство и братство ще бъдат заменени от мощта, силата, способността, нямащи нищо общо със слабите хора, негодниците, с мнозинството. Такива добродетели вече са съществували в историята и те са се появили в епохата на Ренесанса. Страшната духовна криза, която преживява днес Европа поради рационализма и овехтялата философия на немското и френското Просвещение, изисква нови хора. Последните много слабо ще напомнят на сегашните.

Тези хора на бъдещето ще бъдат завършени, цялостни натури. Те ще събират в себе си най-добрите качества, постигнати от културата: справедливост, героизъм, въображението на поета, силата на мисълта, дарът на пророка и могъщата воля на вождя. Тези хора са свръхчовеците, новите богове на земята, бъдещата управляваща каста. Тези тотални хора са единствената надежда да се спаси загиваща Европа и нейната култура. Защото висшата култура е построена на принципа на пирамидата. Тя е един връх, изграден върху низши слоеве. Тя е господство над низшите, чийто принцип е пълното подчинение.

Според Ницше неговите идеи ще намерят пълно разбиране в Европа някъде към 1980 г. Той счита, че изпреварва времето си с един век.

Фридрих Ницше е изтъкан от противоречия. Той желае да се прослави на бойното поле, да бъде суров воин, а се отдава на перото и води живот, достоен за светец. Той иска да бъде силен, зъл и надменен, а се оказва нежен, до сълзи раним и романтик. Рихард Вагнер, великият немски композитор и националист, дълго време владее мисълта на Ницше, който следва неговите идеи и дори се опитва да му подражава. Раздялата с този гениален музикант е твърде тежка за гениалния философ и есеист. През 1870 г., по време на Френско-Пруската война, Ницше се записва като доброволец и очаква да извърши воински

подвиг, но късогледството му позволява да бъде само санитар. Умира през 1900 г. Неговото дело, книгите му и идеите му съвсем неправилно и кощунствено се свързват с немския фашизъм и с името на Адолф Хитлер.

1880 година е решителна за Ницше. В една лятна утрин той разбира, че единствената истина на този свят е истината на вечния кръговрат. Нищо на този свят не може да бъде ново, защото то вече веднъж е било, случило се е, изтекло е, затова има вечни истини, трудно постижими, но веднъж вече разкрити, казани и възприети, те се превръщат в могъщ стимул и истинско верую не само за откривателя, но и за тези, които го следват. Идеята за вечния кръговрат не е откритие на Ницше.

През 1872 г. в книгата си „Произход на трагедията“ Ницше прави опит да обясни кое е началото на културата, връзката ѝ с изкуството, взаимодействието ѝ с философията и нравствеността. Немският автор предполага, че във всяка култура и главно в древногръцката, дала основата на европейската, съществуват две начала, които си оспорват първенството, но в последна сметка от тяхното взаимно влияние, вплитане, допълване, а най-често конфликт се поражда цивилизация, начин на живот и мислене, определен тип човек, изкуство и философия. Изкуството произлиза от културата и морала, твърди Ницше, защото човешкото същество, много преди да започне да мисли и да философства, вече създава, твори. Мисленето и философстването е специфичен, духовен преход на човешкото действие.

Тези две начала, за които пише Ницше в „Произход на трагедията“, са аполоновското и дионисиевото.

Аполоновското начало е принципът на поезията, на хармонията, на дисциплината, на уредените страсти. Не случайно бог Аполон е бог на изкуствата, на красотата, на житейските умения, на хармонията. Това е един бог на цивилизацията, чиято култура се изгражда върху закон, невъзможен без дисциплината и дължимото. Аполоновското начало е сън наяве, както се изразява Ницше, прозрачната светлина, подхранваща илюзията, една мечта, която трудно би се реализирала, но към която трябва да се стремим. Аполон е бог и на науката, на човешкото знание, а следователно аполоновското начало залага на победата над скритата страст, на рационалното.

Дионисиевото начало е като бог Дионисий, бог на виното и веселието, на сладострастието и на необузданата страст, на вакханалиите, но и на жестокостта, на кръвосмешението, на насилието, на оръжията. Дионисиевото начало се изразява не само в лекомислието, но и в спонтанно, всеотдайно жизнелюбие, доказващо невероятната сила на самия живот, на някаква първоначална воля, неусетно господство във всекидневието. Дионисиевото начало е необяснимо, винаги неочаквано. При него няма предварителен замисъл, непреднамереността, хрумването са неговата характеристика. Веселието и чувството за живот са неотделими, който иска да почувства и да практикува това начало, е достатъчно да се отдаде на силите, които живеят в сърцето му, независимо от дълга и социалната дисциплина.

Така аполоновото и дионисиевото начало се борят не само в цивилизования свят, в областта на културата, те са част от самите нас, съществуват във всеки човешки индивид. Дионисиевото начало е стремеж към смърт в живота, но и към живот чрез разрушението, аполоновото начало е принцип на дълга, на устройството, на организираното взаимодействие. По някакъв необясним и парадоксален начин изкуството възниква от тези две начала.

Такава е първоначалната схема на Ницше за произхода на културата и изкуството, която очевидно е невъзможна без морала, без принципа на удоволствието и принципа на дълга, олицетворени от Ницше чрез древногръцките богове Аполон и Дионисий. През 1883-86 г. се отпечатват частите на едно от най-известните произведения на Ницше „Тъй рече Заратустра“. Това произведение продължава критиката на европейската култура и морал в няколко насоки, чиято главна характеристика Ницше определя като „преценка на ценностите“. Според него вестта, която трябва да се оповести на уморена, безнадеждно оеснафена и рационализирана Европа, е: „Бог умря“.

Бог умря! Защото окончателно си отива сократо-платоновската рационалистична философия в лицето на последните нейни адепти Кант и Хегел. Умира цяла една цивилизация, изградена върху разума, върху едно погрешно по принцип начало, върху един светоглед, чиято стойност, веднъж възприета, трябва да ограничи и минимизира човешкото творчество, индивидуалната воля, действителната мъдрост.

Бог умря! Защото умря християнството, фалшивата вяра в Исус Христос и неговите последователи. Вяра, изградена върху слабостта на хората, обявена за велико постижение, а всъщност поражение на силните по дух и тяло мъже и жени, принудени да отстъпят пред мнозинството, пред слабите духом и физически негодните.

Бог умря! Защото умря моралът на илюзиите, на милосърдието, моралът на стадното чувство. Защото трябва да се премахне митът за добрия човек, според който доброта означава взаимопомощ между слабите, посредствените, еснафите. Умира равенството, поредната измишльотина на християни и социалисти, чрез което бедните и жалките се опитват да се наложат над богатите и силните.

Защото добродетелта е проява на сила, на могъщество, на превъзходство. Съвременният човек е нещо излишно за бъдещето. У човека има една единствена и истинска добродетел и тя се нарича воля за власт.

Другите книги на Ницше „Отвъд доброто и злото“, „Воля за власт“, „Антихрист“ продължават идеите за преоценка на ценностите на новия човек или свръхчовека, за новия морал.

Най-главното в тях се състои в една глобална критика на самите основи на европейската цивилизация, философия, изкуство, ценностите. Според Ницше неговата епоха е епоха на декадентството. Но този залез на истинската култура е започнал много отдавна, още от времето на Сократ. Сократ е първият декадент, който познава европейската история. Идеите на Сократ са идеи на упадъка, на болнавите страсти всичко да се обясни, да се подчертае обществения интерес и държавното начало, да се издигне в култ разумът и да се даде нравствен образец, по който трябва всички да се равняват.

Следващият декадент е Исус Христос, чието учение подсилва и култивира болката, страданието и равенството, превърнати в морален закон. Но най-важното си остава апелът на Исус Христос към мнозинството, което по простата причина, че е мнозинство, трябва да господства над малцината, над аристократи, над силните, които по право са жестоки. Сократ и Платон преобръщат нравствените ценности, като отъждествяват доброто със слабостта, страданието с еднаквостта, силата със

злото. Така се получава диктатура на тълпата над истински знаещите и можещите, тиранията на бедните и слабите над богатите и господарите, апелът за страдание, докато животът е поле на жестокост. В борбата между богати и бедни, аристократи и парии, истински умните и състрадателните са се наложили слабите, бедните, състрадателните. Или с други думи, християните и тяхната модификация – пролетариите и социалистите. Затова трябва да се възроди истинското име на морала и на истинското добро:

- доброто е превъзходство;
- доброто е сила;
- доброто е воля за власт.

Това значи да възродим истинския морал, да стигнем до действителната свобода, да изградим ценностите върху силната воля за власт, да създадем истинност, смелост, великодушие, вежливост.

Ницше намира, че християнството е само един платонизъм за народа, а основното вярване на метафизиците (философите) е вяра в противоположността на ценностите. Затова трябва да се появят *нови философи*, защото голяма част от съзнателното мислене на философа гайно се управлява от неговите инстинкти, които насилствено го водят по извечни пътища. Новите философи разбират, че проблемът за свободната и несвободната воля е една нова митология на старата метафизика. В действителния живот говорят за *силна и за слаба воля*. Затова цинизмът е единствената форма, чрез която силните души могат да покажат някаква честност и никой не лъже, както негодуваше слабият човек. Малцина имат възможност да бъдат независими: това е преимущество на силните.

Ницше смята, че светът, разглеждан отвътре, светът, определяем и обозначаваем в неговата същност и чрез самото истинско познание, може да има само едно единствено качество и една единствена характеристика, именно волята за власт и нищо друго. Затова, според немския автор, всичко дълбоко, т. е. истинско, предпочита маската, да се крие и да лицемери. Трябва да умееш да се пазиш и това е най-силното изпитание на независимостта. Ницше мисли, че суровостта, насилието, робството, опасността на улицата, а в сърцето прикритост, стоицизъм

и изкуство на съблазънта и всякаква дяволщина, всичко зло, страшно, тиранично, всичко хищно и змийско в човека, точно толкова служи за издигането на вида-човек, колкото и противоположното на това. Известният Ницшев афоризъм гласи: „На света няма морални явления, има само морални тълкувания на явленията“. Не случайно Ницше се нарича и моралист, защото търси един нов морал, отричащ общоприетите и общовалидните в масовата психика норми за морално. Затова Ницше е философ на живота. Животът, в който правото принадлежи на силния, благородството – на великодушния, и смелостта – на храбрия. Затова според Ницше всеки морал е акт на тирания по отношение на природата и по отношение на разума. *Моралът е една от формите на страха*. В най-добрите римски времена постъпка, която изразява състрадание, не се е считала нито лоша, нито добра, нито нравствена, нито безнравствена. И ако са я хвалили, то наред с похвалата съществувало и неволно предупреждение, възникващо при близко сравнение с постъпки, спомагащи за общото благо. В края на краищата „любовта към ближния“ е винаги нещо вторично, второстепенно, отчасти условно, произволно-фантастично в сравнение със *страха на ближния*. Всичко, което издига индивида над равнището на старото и внушава на ближния страх, се нарича сега *зло*, скромният, приспособяващ се към нравите, средната интензивност на страстите се намират на морална почит. Според Ницше, ако се анализира съвременният му европейец, ще се открие императивът на стадния страх. Ницше желае да настъпи края на времето, когато няма от какво да се боим. Съвременният европейски морал е морал на стадното животно и следователно от гледна точка на Ницше е само един от видовете на човешкия морал, наред преди и след който трябва да съществуват и други, главно по-висши форми. Затова новите, истинските философи са повелители и законодатели.

Тези, които днес проповядват състрадание, проповядват самопрезрение. Нравственото обсъждане и осъждане – това е любимото отмъщение на умствено ограничени хора, защото злостта одухотворява. Цялата морална философия досега е била скучна и принадлежи към сънотворните средства. Но в човека творението и творецът са съединени единно. В човека има материал,

отпадък, кал, безсмислица, хаос, но в човека има също и творец, ваятел, твърдостта на чука, божествения зрител и седмия ден. В това противоречие е заложена надеждата на Ницше за бъдещето. Още повече че почти всичко, което наричаме висша култура, се обосновава на одухотворяване на жестокостта.

Има два вида гении: един, който преди всичко заражда, оплодотворява и иска да оплодява, другият охотно се оставя да бъде оплодотворяван и да ражда.

Всеки народ има свое собствено измерение, което той нарича добродетел. *Затова съществува морал на господарите и морал на робите.* Истинският е моралът на господарите, на тази могъща каста, която почита всичко това, което осъзнава в себе си, затова и този морал се самопрославя като истинен, верен, задължителен само за силните.

Животът по същество, истинският живот е присвояване, насяне на вреда, насилие над чуждите, над слабите, потискане, жестокост и налагане над собствените форми над постъпки и въплъщения, животът в най-добрия и най-мекия случай е експлоатация. *Животът е жажда за власт.* Егоизмът е съществено свойство на благодарната натура и на господаря. Последният има четири добродетели: смелост, проникателност, съчувствие към себеподобните и любов към самотата.

Другата основна идея на етиката на Ницше е идеята за свръхчовека. Тъй като съвременният човек е доказал своята неспособност за велики дела, окончателно е прегърнал илюзорните и слабоволни добродетели на християнството, равенството и състраданието, тъй като дори големите мислители на Европа са не само със слаб ум, но са неподобно скучни, се налага решителна промяна. Името на тази промяна и деецът на тази програма е свръхчовекът. Едновременно същество и личност, воин и гений, жестокост и детинска радост, която ще се наложи на света. Човекът е само дребната пътека, тънката връв, която води към свръхчовека. Човекът, съвременният човек е нещо, което трябва да бъде преодоляно, да бъде закрито, надмогнато. И не само слабостта и страданието водят човека към гибел, но преди всичко и главно способността му да има своя мъдрост, своя гордост, своя индивидуалност. Свръхчовекът е индивидуалист, завършен индивидуалист, или с други думи егоист. Всич-

ки средства са позволени, когато той трябва да реализира целта си. Той може да прекрачи всякакви условности и предразсъдъци, да разчита само на себе си и на собствените си сили. Негово главно оръжие е жестокостта и насилието. Той е силен със силата на новото и безпощаден с безпощадността на истината си. Сврѣхчовекът е името на силата на волята. Рационалните основания на нравствеността и на човешкото поведение през 19 век окончателно са доказали своята безпомощност, безсмислие и неплодотворност. Затова трябва да се осланяме на волята и жаждата за власт. Сврѣхчовекът е човек на волята и на властта. Който иска да господства, има вкус към живота, който иска да побеждава, притежава житейската радост, който иска да се бори, има страстта да бъде индивидуалист.

Сврѣхчовекът е законодател и победител, той налага образците за поведение, формите за мислене, смисъла на светоусещането. Човек на бъдещето, когато ще бъдат изчезнали предразсъдъците, тогава ще светне истинското озарение на силната воля, на победителя, на великия господар.

Счита се, че чрез идеята за сврѣхчовека Ницше прави опит да замени идеята за бога. Тъй като Бог трябва да бъде заместен, Ницше е открил и създавал сврѣхчовека. Последният е надарен със сврѣхестествени, сврѣхчовешки, затова и със сврѣхестествени способности и качества. На този нов бог Ницше обаче придава други характеристики – сврѣхчовекът е завоевател на нови територии, при това тези завоевания сврѣхчовекът прави с неопикуема дързост. С други думи сврѣхчовекът е пълно отрицание на милосърдието, състраданието и болезнеността, типична за „декадента“ Исус Христос. Така сврѣхчовекът се формира като една нова представа с антихристиянска насоченост, сврѣхчовекът се превръща в мит, заместващ християнския мит.

Възможни са и други интерпретации на сврѣхчовека, които едва ли се побират в руслото на едно антихристиянско митологизиране. Сврѣхчовекът може да се схване и като морална и етическа критика срещу посредствеността, еснафството, човешката инертност. Нужен е нов тип човек като морал и като самоценност. Нужен е нов тип човек с нови цели и нови исторически задачи. Често тази интерпретация на сврѣхчовека се свързва с немския фашизъм. Излиза, че Ницше е един от предшествени-

ците на фашисткия „нов“ човек. Този „нов“ човек, за когото характерните черти са расизмът, антисемитизмът и вседозволеността на насилието.

Фридрих Ницше не е и не може да бъде предшественик на немския фашизъм. Етиката на Ницше е етика на критика на културата, а не на унищожаване на културата. Етиката на Ницше е етика на възстановяването на стари, нехристиянски, но с общочовешки корени ценности, а не на унищожаване на всички ценности. Спекулации с името на Ницше по този въпрос са несправедливи и необосновани.

ВЛАДИМИР СОЛОВЬОВ

Срамувам се, следователно съществувам!

Владимир Сергеевич Соловьев се е родил в Москва през 1853 г. Неговият баща е известен руски историк, професор в Московския университет. Още от детските си години Владимир е възпитаван в религиозен дух. Но на 18 години той се увлича от материализма на Бюхнер и от нихилизма на Писарев. Не е бил чужда на социалистически и комунистически идеи, но попадайки под влиянието на Шопенхауер и Хартман той започва да променя светогледа си. Решително за идейното му развитие се оказва запознаването и усвояването на философията на Шелинг. От 1869 г. до 1873 г. е студент в Московския университет. След завършването на университета продължава образованието си в Московската духовна академия.

През 1874 г. защитава философска дисертация на тема: „Кризата на Западната философия. Против позитивистите“. Изводът на младия философ е, че разсъдъчната философия въвежда в духовна тъмнина. Изходът от тази философия е един – Бог е всичко. Всички въпроси намират отговор в християнското учение. Дисертацията въвежда младия руски мислител в проблема за София, чудодейна мъдрост, равнозначна на Светия дух в трите ипостаса на християнския бог.

Професорската дейност на Владимир Сергеевич бързо приключва. Подава оставка, защото не е съгласен със смъртното наказание. През 80-те години на миналия век се занимава с проблемите на православната църква и особено с идеята за единението между източната и западната вяра. Според Соловьев Източната и Западната църква никога не са преставали да поддържат мистическа връзка. Католиците считат, че в края на живота си знаменитият руски мислител е приел западната вяра. Има достатъчно доказателства, че Соловьев е останал православен. Владимир Соловьев умира през 1900 г.

Творческите интереси на руския философ са изключително широки. Неговите постижения в областта на православното богословие, метафизиката, етиката, политологията, естетиката и т. н. ярко изразяват черта, характерна за цялото руско философско творчество. Това е търсенето на целно познание, за ця-

лостното битие и затова има конкретен характер на светоглед – оценява Н. Лоский светогледното кредо на великия славянски мислител.

Според мисълта на Соловьев съществува Абсолютно, което е именно Всеединното. Същността на последното е бившата и ставащата промяна. Светът има в себе си божествен елемент като всеединство. Това е Идеята, чиято потенция създава всичко. Но този свят съдържа в себе си и природен или материален момент. Именно последният раздробява единното на части. Те също се стремят към Всеединство, като постепенно се доближават до тази цел. Така развитието на света, стремящо се към установяване на всеединното, отново води до Бога, Божественото начало като идея въздейства на всички същества. Това е сляпо, безсъзнателно напрежение, чийто стремеж е да увеличи битието си. На една степен от развитието с появата на човека се формира вътрешното духовно единство, чиято основа са нравствените начала.

Бог е любов. Но не само в пределите на трите божествени ипостаса, а преди всичко като отношение към света. Самата съществуваща множественост е акт и факт на тази любов. Бог е любов, защото сътрудничи на всички добри положителни събития в света. Бог е любов, защото съществата са способни да достигнат до пълнотата на битието си само чрез идеята за цялостен, единен одухотворен организъм. Бог-Отец поражда единородния Бог-Син. Това значи, че Личността на Отеца ипостазира собствено битие, свързващо Отца със Сина. Единството на божественото битие е единство на свободата и любовта. Бог е нетварен, защото е истинска Личност. Бог е вечен, защото негово съществуване е безначално и безкрайно. Бог е безграничен и безкраен.

Действителното превъзходство на източното православие над западния католицизъм се изразява преди всичко чрез особените връзки на православния християнин с Личностите на единния християнски Бог. Християнският Запад никога не успя да изрази духовния свят на език, свободен от разсъдъчните схеми, от необходимостта за установяването на „обективната истина“. Християнският Запад никога не се доближи до действителната динамика на живота на вярващия с неговите съмнения, грешки, подсилващи в последна сметка вярата.

За западното мислене е невъзможно да разбере по какъв начин две различни същности или природи у Исус Христос могат да бъдат причастни на единния способ на съществуване. Католическият Запад никога не може да схване евхаристията като екзистенциално събитие. Същността на Бога се определя чрез многочислените категории, понятия и подпонятия на старогръцката усия или субстанция. Последната се приема като предсъществуване, преминаващо в предсъществуване, като необяснимо изменение.

За Владимир Соловьев Христос е собствено божествено същество, но в него присъства съчетанието на Логоса и София, премъдростта Божия. Руският мислител много се е занимавал с открития от него митичен образ на пасивно, предано на Бога, олицетворяващо женствеността и мъдростта „второпроизведено единство“ София. При това руският мислител и теолог придава на София стойността на душа, на единен център по осъществяване на божия замисъл по света. София е още църквата или невестата на божествения Логос. А като женствена индивидуална личност е Пресвета Дева Мария.

Философията и светогледът на великия мислител обаче са антропоцентрични. Човек е висшето равнище на Божието творение. Божествената идея за човечност означава възраждане на света. Дори Бог твори доброто с помощта на човека. Съвършеното нравствено добро извежда към абсолютно съвършенство. Съвършеното нравствено добро непременно е и благо. За да не се окаже благо илюзорно, мнимо или призрачно, то трябва да бъде обусловено от доброто. Последното е съвкупност от изпълнение на всички нравствени изисквания. Но за да се постигне такова всеобхватно добро, човек трябва да се издигне на равнището на всецяло битие. Това е възможно само чрез вътрешно единение с този, който е всичко – Бог. Без единение с Бога, без Божия творчески акт, без евхаристията човек не може да стигне до съвършенство, да стане член на царството Божие.

Руският мислител определя етиката като самобитно знание. Макар и да се развива в най-близка връзка с вярата и богословието, етиката е независима от религиите, а също от гносеологията и метафизиката. Всички основни философски нау-

ки са свързани с етиката. Не прави изключение и философската система на знаменития руски философ. Учението за нравствеността, учението за знанието и учението за красотата са трите съставни части на философията. „Оправданието на доброто“ е главното етическо съчинение на руския философ.

Според него етиката има специфичен предмет на изследване. *Главното в този предмет са чувствата, емоциите или преживяванията на човека.* Когато Декарт е изрекъл знаменитото си изречение „Мисля, следователно съществувам“, като констатация се е подчертавала самоочевидността на мисленето. Но тази хладна идея, прекалено разумна и лишена от оценки, върши малко работа в етическата област. Друга самоочевидност трябва да замени Декартовата мисъл. Това е самоочевидността на преживяването и в областта на морала важи следната констатация: „Срамувам се, следователно съществувам“. Срамът, милозливостта, благоговението са тези първични преживявания, върху които се изгражда нравствеността. Вътрешният свят на човека е невъзможен без тях, мощта и силата на човешката душа е мотивирана от тези пружини. Само чрез тях може да се изпита цялата пълнота на живота.

Срамът стимулира човека към аскетизъм, но последният не е гаранция, че ще се достигне нравствеността. Аскетизмът често пъти преувеличава нашия стремеж, а още по-често е неоориентиран. Плотин се срамувал от своето тяло, други хора изпитват срам от духовни потребности. Аскетизмът трябва да бъде използван с мяра. Имало е и има сполучили аскети, но „предани на духовната си горест, на лицемерието и суетността. Сред аскетите може да откриете и откровено злобни, коварни и жестоки егоисти“.

Затова милосърдието и чувството за жалост трябва да допълват срама, ограничаващ животинското у нас. Но и алтруизмът не е достатъчен, защото нравствеността е сложно, а понякога и двусмислено състояние и постижение. Руският мислител не приема заключението на Шопенхауер, че състраданието е единствената характеристика на нравственото. Развратникът, пияницата и нечестният човек също могат да бъдат добри и състрадателни. Но моралната личност е нещо много повече. И тук срамът е задължителното условие на нравственото човешко поведение.

Третият стимул на нравствения живот трябва да отговори на един коронен въпрос: какъв е смисълът на съществуването ни? Само разумният човек, подпомаган от Висшия дух, си задава въпроса: *Защо живея?* Отговорът може да бъде само един: за да правя добро. А да прави добро човек може, само ако вярва, ако приема човешките си задължения във всекидневието, ако е убеден, че доброто като висша човешка представа за съвършенство е връзката ни с абсолютното благо. *Това е именно благоговението. То е религиозно чувство, изразяващо уважението и почитта, които всяко човешко същество дължи на Бог, чието всеединство е крайният смисъл.* Но благоговението има и социални измерения. Ние можем да изпитваме това чувство към обществото, народа, семейството, предците. Руският философ отбелязва: „Аз не мога да не чувствам благодарност и благоговение към хората, които със своя труд и подвиг са извели моя народ от диво състояние и са го довели до такава степен на културата, на която той днес се намира“. Задължението към предците за наследената култура е източникът на съзнанието за отговорност пред потомците. Това е основата на доброто, което руският философ счита като най-съдържателно в социален план. Така Соловьев предлага три необходими съставни части на нравственото действие: признание за собственото морално несъвършенство, съществуването на абсолютно и всеединно съвършенство, индивидуалният ни стремеж да се доближим до това съвършенство, като преодоляваме собствени недостатъци и пороци. По такъв начин Бог неизменно присъства както в етиката като наука, така и в моралното ни самосъзнание.

Макар Владимир Соловьев да се възхищава на руския народ, той никога не приема крайностите на славянофилската идея. Заповедта на Исус Христос за обичта към ближния според мислителя трябва да бъде разпространена и по отношение на народите. Той отбелязва, че всеки народ е особена форма на световното съдържание, изразено чрез един или друг народ. Съдържание, което служи не само на един или друг народ, а подпомага всички останали. *Затова създаването на християнска култура и свободна теокрация изисква органическо съчетание на духовните начала на Изтока и Запада.* Съединяването на църквите на Изтока и Запада ще осигури политическа

мощ на държавите, които обаче ще се подчиняват на нравствения авторитет на църквата. Свободната теокрация като единство на хора вярващи, просветени и по човешки разкрепостени може да осигури развитието на човечеството.

В света има три сили: центростремителна, центробежна и божествена. *Центростремителността* си поставя за цел да подчини човечеството на едно върховно начало, като премахва многообразието, като потиска свободата на личния живот. Нейният резултат е – един господар и мъртва маса роби. *Центробежната сила* премахва значението на общите, обединяващи резултати. Нейният принцип е: всеобщ егоизъм и анархия, множество на отделните единици без никаква вътрешна връзка. Само третата сила – *божествената* – дава положително съдържание, създава общочовешкия организъм и общежитие с богат вътрешен, но скромнен живот. *Така Соловьев не приема славянофилството като национализъм. А още по-малко – шовинистичния национализъм.* Според него последният е преди всичко обида за самата наша народност, на която сме се обрекли и искаме да служим. Според гениалния руски философ „народите са преуспявали само тогава, когато не са се приемали като самоцел, а като част от висше и всеобщо идеално благо“. Бъдещето принадлежи на Русия *като световна християнска монархия*, чийто принцип е нравствената еднородност на различните народи. Защото основният принцип, който Соловьев изповядва, е евангелистският: Бог е любов.

Именно егоизмът носи гибел не само на личностното начало, но и на народностното. Но егоизъм най-вече погубва личността, защото вместо човешкото утвърждава животинското, житейското – вместо духовното. Истинската същност на човека като духовно същество се намира в премахването на егоизма. Само така човек може да реализира себе си чрез друг човек или в друг човек. „Само тогава егоизмът ще бъде победен или преодолян в цялата своя конкретна действителност“.

Според руския мислител има пет главни пътища на любовта. Първият е адският, за който Соловьев не иска да говори. Вторият е по-малко ужасен, но също недостоеен за човека, защото това е пътят на животните, приемащи ероса само от физическата страна. Третият, действително човешкият път на

Ерос, е този, при който се поставя разумна мяра на животинските влечения. Тази мяра е необходима за запазване на прогреса на човешкия род. Ако се подражава Платон, може да се каже, че *брак* е това, чрез което човек отхвърля, *бракува* непосредствено животинското и приема, взима за норма разума. Без брака, без тази велика институция, е все едно да съществуваме без хляб и вино, без огън, без философия. Естествено човечеството би могло да съществува, но по недостоеен начин, подобен на животинския. Но някои са се отклонявали от човешкия път на брака и честно са се стараели да го заменят с висши или свръхзаконни пътища, какъвто например е монашеството или аскетизмът. Източните отци на църквата, възхваляващи и установяващи „ангелския чин“ – монашеството – са признали съвършеното съединение с божеството.

Освен четирите горепосочени пътища на любовта – два прокълнати и два благословени – съществува още и пети – съвършен и окончателен път на истинно прераждащата и обожествяваща любов. Това е любов към целия човек или с други думи – към положителното съединяване на мъжкото и женското начало, истинския андрогенизъм. Любовта е прекрасна и безсмъртна, тя се постига чрез духовно физически и богочовешки подвиг.

„Преодоляването на смъртта може да се отдава само на Богочовека, но това е нашата вяра и надежда. Непрекъснатата война между живота и смъртта изразява цялата история на мирозданието. Смъртта не само се смее над великолепието на природата. Тя знае, че красотата на природата е само пъстър и ярък свят на непрекъснатото разлагане. Но нима природата не е безсмъртна? Постоянна илюзия! Тя изглежда безсмъртна за външния поглед отстрани, за наблюдателя, приемащ новия миг на живота като продължение на предшестващия, говорят за умиращата и вечно възраждаща се природа. Каква злоупотреба с думите! Животът на природата е сделка между смъртта и безсмъртието. Войната между живота и смъртта встъпва в нова фаза, откогато се появяват мислещите за живота и смъртта. Героите на човешката мисъл, великите мъдреци на Изтока и Запада са подготвяли победата. *И най-после дошъл денят на победата: Христос възкръсва изцяло.* Всичко живо в Него се запазва, всичко смъртно е победено безусловно и окончателно.

Това е решителна победа на живота над смъртта. Възкресението Христово е тържеството на разума в света.

Истината за Възкресението Христово е истина всецяла, пълна. Не само истина за вярата, но и истина на разума. Ако Христос не е възкръснал, ако Кайафа би се оказал прав, а Ирод и Пилат – мъдри, светът би се безсмислица, царство на злото, измамата и смъртта. Става дума не за прекъсване на някакъв живот, а за това – ще спре ли истинският живот, животът на съвършения праведник. Ако такъв живот не може да преодолее врага, то каква надежда остава за бъдещето? Ако Христос не е възкръснал, то кой би могъл да възкръсне?

Христос възкръсна!“

Кирил Нешев

ИСТОРИЯ НА ЕТИКАТА
(до XX век)

Българска. Първо издание
Формат 32/84/108. Печатни коли 24

Издателство „ПАРАДИГМА“, София
Печат „Абагар“ — Велико Търново