Цена 1,38 лв.

АНТОЛОГИЯ ПО

ЕТИКА

НАУКА И ИЗКУСТВО

АНТОЛОГИЯ ПО ЕТИКА

ТОМ I
ЧАСТ II

ЕТИКА НА НОВОТО ВРЕМЕ

Учебно помагало

ВСТЪПИТЕЛНА СТАТИЯ:
Волга Тодорова, Илона Томова

СЪСТАВИТЕЛИ:
Волга Тодорова, Илона Томова,
Кирил Нешев

НАУКА И ИЗКУСТВО — СОФИЯ, 1989

Втората част на т. I има задачата да покаже развитието на моралните идеи в един от най-плодотворните етапи в историята на европейската етическа мисъл — етиката на Новото време. Тогава се правят успешни опити за изясняване същността и спецификата на морала и се поставят основите на теоретичния анализ на нравствените явления, характерен и за съвременната етика. Представени са откъси от философско-етически съчинения на видни мислители от различни теоретични школи и направления от XVI до XIX в. Част от текстовете се публикуват за първи път на български език. Антологията ще бъде полезна не само за студентите, изучаващи етика, но и за по-широка читателска аудитория, която следи с интерес развитието на моралните възгледи.

©
Кирил Михайлов Нешев
Волга Тодорова Стоянова
Илона Иванова Томова
Съставители:
1989 г.
c/o Jusautor, Sofia

©
Волга Тодорова Стоянова
Илона Иванова Томова
статия
1989 г.
c/o Jusautor, Sofia

Андрей Андреев
Анна Борославова Николова
Анна Сталева
Атанас Драгиев
Вероника Благоева Николова
Веселин Иванов Лаптев
Георги Георгиев
Димитър Ангелов Денков
Иван Софониев Стефанов
Иванка Богомилова Райнова
Илона Иванова Томова
Кирил Тотев
Лилия Сталева
Любомир Павлов
Мариана Георгиева Панова
Мария Кръстева Пигова
Марко Марков
Михаил Арнаудов
Райна Кръстева
Руси Русев
София Влахова
Стоян Атанасов
Теодора Калинкова
Тодор Чакъров
Яне Стоевски

Превод
1989 г.
c/o Jusautor, Sofia
Индекс 17

ФС 13 142
НБ БИБЛИОТЕКА
2633
1990
/164

ИСТОРИЯ НА ЕТИЧЕСКИТЕ ИДЕИ ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА НА НОВОТО ВРЕМЕ

I. ПРОЛЕГОМЕНИ КЪМ ЕТИКАТА НА НОВОТО ВРЕМЕ. МИШЕЛ МОНТЕН И ФРЕНСИС БЕЙКЪН

Развитието на икономическите отношения през XVI—XVII в., утвърдили на сцената на социалния живот един нов, ярък, силен герой — буржоата, води до дълбоки промени във всички обществени отношения, в масовото и индивидуалното съзнание на хората. Революционното преустройство на икономическата структура на обществото не може да се осъществи без коренна промяна на политическата, правната и идеологическата надстройка, което от своя страна означава обновление на цялата култура, формиране на нов тип обществено съзнание. На дълбока преоценка се подлагат всички социални ценности, обичаи и традиции, нравствени заповеди и културни стереотипи. Важна задача за социалните мислители става създаването на нов мироглед, опиращ се на методите и постиженията на развиващата се наука, философски обосноваващ най-прогресивните идеи и ценности на Новото време.

Мобилността (разбирана най-широко) и активността стават характерни черти на новата епоха. Огромни маси индивиди се освобождават от феодалните връзки. Започва времето на великите географски открития и завладяването на нови светове. Това е периодът на разкрепостяване на личността, на разчупване на йерархията на съсловните статуси, осветени от традицията, на освобождаване на човека от оплитащата го мрежа на средновековни (корпоративни, църковни, обичайни и т. н.) ограничения. Движението обхваща дори религията, която изглежда по принцип неизменна — ранните буржоазни революции приемат формата на религиозни войни, на продължение на Реформацията.

В протестантските учения — тази първа форма на новата идеология, са обосновани такива социални ценности, които подготвят и облекчават буржоазното развитие, способствуват за възникването на нов тип човек. Става дума преди всичко за издигането на човешкото достойнство, на правото на личността на собствени убеждения, намерило израз в специфичния призив за веротърпимост и право на вероизповедание; отстояването, макар и косвено, на изискването всеки да разчита само на себе си, на собствената си интуиция и разум, на своята съвест при разрешаването както на религиозните си съмнения, така и на мирските си проблеми. Тук срещаме първото религиозноморално „оправдание“ на предприемаческата дейност и на стр-

межа към богатство, разглеждан не като средство за удоволствия, а като нравствен дълг.

Протестантството дава висока оценка на всеки труд, стига човек да му се отдава с висше напрежение на силите и способностите си, да го разглежда като „служене на господа". Калвин открито проповядва идеята, че икономическият успех, успехът в светските начинания на отделната личност като резултат от непресекващите ѝ лични усилия е знак за богоизбраност. Успехът става знак на божията милост, неуспехът — знак на проклятие божие. И тъй като богатството, разглеждано като натрупване на „честно спечелени пари", е добър показател за това, че човек е работил съвестно и всеотдайно, добиването на повече пари може да се превърне в цел и задача на живота, да придобие висша морална и религиозна ценност. Така моралната санкция на предприемаческата дейност води до възникването на нова, свободна от предразсъдъци буржоазна психика, до създаване на общ „буржоазен дух", характерен за всички обществени класи в страните, където е разпространен калвинизмът.

Започва формирането на нов тип личност. Настъпват дълбоки промени в ориентацията и регулацията на социалното поведение. Инициативността, енергичността, пресметливостта, упоритостта в осъществяването на личните цели получават висока морална оценка. Честолюбието, жаждата за богатство и власт се представят като „естествени" стимули на обществената активност. Правилата на комерцията постепенно се пренасят и в морала, пазарните отношения започват да стават еталон и за нравствените отношения. Патриархалният морал на „бащи и деца", етикетната ритуализация на поведението се заменят от новия шаблон на нравствена оценка — еквивалентността на взаимното въздаяние.

Готовите образци на поведение и оценка, специфични за всеки слой във феодалната социална йерархия и безкрайно стесняващи полето на избор и изява на личността, престават да изпълняват ефективно регулативната си функция при променените социално-икономически условия. Новото време провъзгласява правото на всеки на свободно удовлетворяване на потребностите му, на независимост и самостоятелност при избирането на жизнените цели и начина на живот, утвърждава суверенността му като морален субект. Започва моралната реабилитация на отделния индивид, отърсил се от съсловно-статусните ограничения.

Но разривът с миналото не се извършва безболезнено. Еразъм описва дивата жестокост на времето, което характеризираме като „епоха на първоначалното натрупване на капитала", и ужасяващите последици от експроприацията на земята за стотици хиляди дребни производители, от които насилствено са

отнети средствата за съществуване. Тези процеси, продължили и през XVI и XVII в., са усложнени от безкрайните късно-феодални междуособици, религиозни борби и смутове, граждански войни и революции.

Религиозните спорове стават инструмент за различните политиканствуващи групировки, „свята“ обосновка на действията им, насочени към постигане на егоистични групови и индивидуални цели. Под лозунгите за защита на „истинската вяра“ се извършват чудовищни престъпления. Те са оправданието на религиозните фанатици за безмилостното унищожаване на своите врагове — учените и философите, разклащащи теологичните догми, водачите на новите християнски движения и секти, борците за национално обединяване на разпокъсана Италия, обявяващи се против папството и неговата сепарационна политика. На тях се позовават феодалните владетели в цяла Западна Европа, стремящи се да запазят статуквото, да задушат революционните вълнения на народите. Пак те вдъхновяват бюргерството и селяните на борба против феодалните устои.

Широко разпространение получава така нареченият „религиозен протеизъм“, когато вярата се избира по чисто конюнктурни съображения и ако трябва — безболезнено се заменя с друга. Резултат от непрекъснатите смутове и междуособни войни е и масовата деморализация, разглеждана като знамение на времето. Шири се нравствен цинизъм. Всеки морален идеал, всяко морално изискване се приема с подозрение и насмешка — в тях виждат само измислица, легенда, продукт на морализаторски фантазии. В „Опити“ Монтен постоянно рисува картината на нравствената развала в „цивилизованото общество“ по негово време. Вероломство, жестокост, тирания, безчинства, необузданост, низост, предателство, безчестие, измама, подлост... това са определенията на нравите в Европа, това са характеристиките на социалния живот и социалните борби. „Векът, в който живеем (поне под нашите небеса), е толкова тежък, че не само добродетелта, но дори представата за нея е нещо непознато; сякаш от нея е останал само жаргонът в школските упражнения по реторика“[1]... Злото е заседнало в душите на хората, тъжно споделя авторът. Дори „съжденията“ им се опорочават, следвайки общата поквара на нравите. „Аз виждам как в мое време много умове стават просто изобретателни в това да помрачават славата на красивите и благородни постъпки на древните, давайки им някакво долно тълкуване и измисляйки им суетни причини и поводи“[2].

Мишел Монтен е един от най-проницателните наблюдатели

[1] *Монтен, М.* Опити. Т. 1. С., 1974, с. 323.
[2] Пак там, с. 324.

на кризата на моралната регулация на поведението в епохата на зараждащата се буржоазна култура. Безчинствата и ужасите по време на безконечните войни (селското въстание в Германия, хугенотските войни във Франция, революцията в Холандия, гражданската война в Англия са само най-крупните от тях), стопанската разруха, безсмислената смърт на стотици хиляди, окаяният живот на оцелелите и постоянният страх да не го загубят разрушават традиционните нравствени опори на обикновения човек, довеждат до всеобщо разпространение на отчаянието и песимизма, до озверяване и обезверяване на милиони хора, загубили „вкуса към живота"... Това са социално-политическите корени на скептицизма, получил широко разпространение сред мислителите на XVI и XVII век. Именно те показват, че са несъстоятелни не само средновековният мироглед, но и редица основни идеи на ренесансовите мислители; идеи, които доскоро са били приветствувани от културния елит като единствено верни и разумни.

За хората от новата епоха нелепо звучат твърденията на хуманистите от XIV—XV в., че човешкият свят е най-добрият от световете. Безсмислено е твърдението, че човекът, това вероломно, необуздано, суетно, тъпо и удивително жестоко същество, е най-съвършеното създание на вселената. Не се оправдава възрожденската вяра, че преобразуването на християнската църква ще донесе мир за всички вероизповедания и съгласие между религията и философията.

Затова мислителите на Новото време се чувствуват задължени да издигнат като основни ценности на първо място ценността на човешкия живот, на второ — свободата на вероизповеданието, а постепенно — свободата на съвестта и правото на самостоятелен и отговорен избор на жизнения път от всеки човек, независимо не само от родословието, но и от образованието му, ценността на мира и социалния порядък, правото на собственост. Отстояването на тези ценности става главно дело в живота и творчеството на Монтен, Бойл, Кастелион, Гасенди, Шарон. И въпреки че те престават да обожествяват човека, престават да го разглеждат като център на природата (характерно за хуманистите от Възраждането), те с особена сила и постоянство опровергават средновековните възгледи за греховността на човека, за задължението му да умъртвява плътта си, да се отказва от радостите на земния живот и да съсредоточи помислите си върху вечния живот. Почти всички мислители скептици от XVI и XVII в. (с изключение единствено на Паскал) отчетливо изразяват идеята за необходимостта от отделянето на нравствеността от религията, последователно издигат изискването личността да бъде освободена от средновековните ограничения, спъващи всяка нейна крачка, всяка нейна мисъл.

Монтен, който в своите „Опити“ отделя на морала изключително внимание, непрекъснато търси твърда опора и нравствен ориентир за объркания и изтерзан човек, опитва се да разбере същината на нравственото регулиране на поведението.

В епоха на страшни социални катаклизми и бурни промени психологически оправдан става стремежът към стабилност и спокойствие, намирането на опора в привичните, отработени от векове твърди обичаи и традиции, регулирали масовото поведение в мирното време преди гражданските вълнения. Монтен не избира този път.

Наистина едва ли има нещо, което обичаят, този „цар и властелин на света“, да не може да направи. Онова, което цялата философия не успява да втълпи в главите на най-мъдрите, обичаят може да внуши в съзнанието и на най-невежото простолюдие. (Затова е толкова важно изграждането на добри и разумни навици у всеки човек и разпространяването на мъдри и справедливи обичаи във всяко общество.)

Но Монтен разбира, че общоприетият обичай не е гаранция за добродетелността на постъпките, съобразени с него. Нямаме основание да отъждествяваме установените в определена епоха или страна нрави с истинския морал, с добродетелта. За да разберем дали те действително съответстват на моралните изисквания, трябва да ги подложим на критиката на здравия и освободен от догматизъм разум.

Като че ли изходът е да утвърдим като критерий за нравственото поведение индивидуалното съзнание, човешкия разум. Но френският хуманист не се спира и на това решение. За него е неприемлива старата максима, че човек е мяра на всички неща, поради опасността от релативизиране на нравствените критерии. Той добре осъзнава цялата нестабилност на опората на отделната човешка личност. Затова ренесансовият ентусиазъм в утвърждаването на идеала на прекрасния, могъщ и свободен човек, стремящ се да наложи собственото си Аз над всичко и въпреки всичко, е заменен от тъжната ирония на проникновения мислител, наблюдавал всякакви превъплъщения на тази мощ и свобода.

Изводът, до който стига великият моралист, е, че добродетелта не може да се открие нито в действуващите обичаи, нито в съзнанието на отделния човек, въпреки че това са двете сфери на нейните прояви. Злините и бедствията в „този груб и жесток век“, от една страна, и несъвършенството, слабостта на човешката природа — от друга, укрепват убеждението му, че най-мъдрата философия и най-порядъчното поведение могат да бъдат ръководени само от един скептичен ум, отхвърлящ фанатизма и догматизма на тълпата, противостоящ на пристрастните мнения на привържениците на различните партии и групировки; ум, подлагащ на съмнение основанията на

всяко самолюбуване и суетно тщеславие, разкриващ най-добри възможности пред познанието на действителността и човешката същност.

Емпиричната етика на Новото време от самото начало е тясно свързана със скептицизма, който се разглежда като главно средство за освобождаване на личността от диктата на предразсъдъците, за намирането на истинен подход към изучаването на обективните явления, за изработване на собствено мнение и правилна морална ориентация в развълнуваното море от воюващи групировки. Скептицизмът е силно оръжие в борбата за еманципирането на човека от теологичните догми и утвърждаването му като самостоятелен морален субект, способен критично да преработи социалния опит и да се ръководи от ценности, които сам е избрал за разумни и нравствени. Здравото недоверие към всякакви „свещени истини", към всяко претенциозно доктринерство и закостенялост, дисциплиниращо мисълта чрез всепроникващата критика и внимателно ръководещо действията, се утвърждава като залог за свободното развитие на човека и новото общество.

В същото време не бива да се изпуска от внимание фактът, че при определени социални условия тази нагласа може да доведе до отхвърлянето на всякакви революционни преобразования на обществото, до парализиране на действеността и активността на човека.

Френският моралист ни показва как грубият произвол на политиците, безумно тласкащи огромни маси хора в братоубийствени войни; цинизмът на прагматиците, готови да прибягнат до всякакви средства за постигане на целите си; безкрайните религиозни и политически сблъсъци пораждат страх от всякакви промени и реформи, водят до широко разпространени консервативни умонастроения, според които общественият порядък се представя за толкова голямо благо, че присъщите му недостатъци винаги трябва да се предпочитат пред опасностите, които може да повлече след себе си опитът за тяхното отстраняване. Монтен също е привърженик на тези „охранителни" възгледи. „Струва ми се, пише той, че е голямо самолюбие и самонадеяност да цениш така високо възгледите си, че за да ги приложиш, да не се спираш пред нарушението на общественото спокойствие, пред толкова неизбежни злини и пред такава поквара на нравите, каквито носят гражданските войни; да не се спираш пред такива изменения на държавата, които водят до тежки последствия, при това да ги прилагаш в собствената си страна"[3]. По-късно подобни съображения залягат в основата на политическото учение за държавата на Хобс.

[3] *Монтен, М.* Опити. Т. 1. С., 1979, с. 190.

те определят отказа на Томас Мор да приеме за единствено истинно религиозно учение протестантството и да признае краля за глава на англиканската църква.

Монтен, живял в зората на Новото време, все още не е обладан от амбициозния прагматичен дух на зараждащата се буржоазност, но вече може да наблюдава неговите първи прояви, да анализира честолюбивите му деяния, стремежи и идеали. Може би именно тази „привилегирована" позиция на дистанцираност и безпристрастност му позволява да осъзнае и друга антиномия на личното и общественото в нравствената област. Той споделя възгледа, че главна задача на морала, на практическата философия е да научи човека да води щастлив живот. Но в същото време доказва, че постигането на лично щастие не може да бъде цел на добродетелта. Обществената полезност сама по себе си също не е в състояние да бъде надежден нравствен ориентир на личността, често тя няма нищо общо с морала, т. е. нравствеността е „незаинтересована", тя не може да се основава нито на личните, нито на обществените интереси, въпреки че е породена от тях и служи за тяхното удовлетворяване.

С поставянето на тези въпроси Монтен навлиза дълбоко в осмислянето на същността на морала, изпреварвайки реалното състояние на развитието на етичната теория, характерно дори за XVII и XVIII век. Много от проблемите, до които той се докосва, и начинът на тяхното теоретично поставяне остават встрани от изследванията на цяла поредица социални учени след него и получават задълбочена трактовка и развитие едва в трудовете на Кант. Неговите „Опити" оказват неимоверно влияние върху философията и литературата на целия XVII в. и на епохата на Просвещението.

Прякото въздействие на размислите му откриваме и в „Опити" на Френсис Бейкън — и в темите, и в интерпретациите, и дори в стила на това най-популярно произведение на английския философ.

Френсис Бейкън, живял в самото навечерие на Английската буржоазна революция, в етическите си разработки за разлика от Монтен поставя ударението преди всичко върху полезността на морала и неговите предписания. Полезността е вдъхновителката на всички велики начинания на младата буржоазна класа, отприщила действената ѝ мощ. Тя е показател на нейната „разумност", на необходимостта и ефективността на делата ѝ, последната и най-дълбока основа на всички социални преобразувания в шеметния ѝ икономически и политически възход. Социалните мислители на Новото време се чувстват длъжни да ѝ сътворят нов олтар, да я издигнат в ранг на основна ценност.

Затова английският лорд-канцлер, лорд-пазител на голе-

мия кралски печат, малко се интересува от впечатляващите описания на високите и достойни за подражание образци на добродетелта, оставени ни от мислителите на древността и от църковните учители, от анализа на техните видове, части и отношения. Той съзнателно оставя встрани от теоретичните си изследвания разсъжденията за това, добродетелите вродени ли са, или се възпитават, преодолима ли е разликата между благородните и низките души и т. н. Това, което в действителност го интересува, е поставянето на етиката в служба на реалните практически интереси на „деловите хора", ориентирането ѝ към изследването на човешката природа и създаването на максимално полезни морални препоръки, неограничаващи инициативността и предприемчивостта на личността, успокояващи съмненията на прекалено взискателната съвест. Той съзнава, че тези съвети са лишени от блясъка и красотата на строгите нравствени изисквания, но затова пък подчертава тяхното удобство и практичност — формиращият се буржоазен дух разкрива себе си в Бейкъновите „Опити" с наивно самодоволство...

В същото време Бейкън не се старае да редуцира принципа за полезността до принципа за егоистичната лична изгода. Изследвайки „корените на доброто и злото", за да открие „неизменната и твърда основа на моралната философия", той твърдо отстоява приоритета на постигането на общественото благо над индивидуалното. Според разбиранията на английския философ това обществено благо не противоречи на личното. То се създава от волята, ума и действията на отделните хора, ръководени главно от собствената си сметка, стига само разумно да са определени целите им, тяхното значение и ценност и по възможност да се използват допустими средства за осъществяването им.

Общественото благополучие се формира от съвкупния стремеж на всички към благополучие и затова наред с издигането на лозунга за приоритета на общото благо над личното Бейкън развива и тезата, че човек сам е ковач на своето щастие. При това още при него, в зората на капитализма, се проявява новото съдържание на понятието за благото. Висшето благо вече не се разбира като безстрастна съзерцателност, душевна безметежност или мъдра самоудовлетвореност — висшите ценности, провъзгласявани в античната етика. Хората трябва да знаят, че в театъра на човешкия живот само на бога и на ангелите им подобава да бъдат зрители. Висшето благо не е и в постигането на святост, в отрицанието на светските и телесните наслаждения и стремежи, в богоустременото духовно извисяване и усъвършенствуване, прокламирано от християнската етика. То е различно и от индивидуалистичното утвърждаване и неумерения стремеж към наслаждения и власт на артистичната ренесансова личност. Благото е нещо много по-зем-

но и е насочено преди всичко към постигане на голямо богатство, висок обществен статут и личен престиж.

Ново е и разбирането на английския философ за пътищата за постигане на това благо. Те могат да бъдат обобщени в понятието за активна, целенасочена дейност. Човек трябва да действува на своя отговорност и риск, но именно да действува, за да постига своите цели, да отстоява собственото си съществуване, а не да възлага надеждите си на другиго, пък бил той и бог. В своите постъпки, насочени към постигането на конкретни житейски блага, човек едва ли ще може да бъде гарантиран от грешки, едва ли поведението му винаги ще бъде безукорно от морална гледна точка, но не това е най-важното според Бейкън. За да може да действува, човек трябва да бъде освободен от смразяващия страх „да не сбърка", „да не съгреши". Затова родоначалникът на материалистическата философия е толкова умерен в моралните си изисквания, затова си позволява да извърши преоценка на значимостта и допустимостта на различни морално-психологически черти и недостатъци.

Той не се бои да заяви, че лицемерието е благоразумието или мъдростта на слабите, че невинаги е възможно да се казва истината или да се действува според нея. Според него „най-хубавото и най-хармонично съчетание" е човек да се ползува с репутацията на откровеност, да бъде сдържан винаги, да бъде прикрит, когато това се налага, и способен да се преструва, ако няма как иначе...

За Бейкън предназначението на етиката не е в изработването на студени и строги ригористични правила. Предназначението ѝ е да успокоява афектите, та те да служат на разума, а не да воюват с него. А това е напълно осъществимо, тъй като в последна сметка и афектите, и разумът са насочени към постигането на личното благо, „границата е само в това, че афектите възприемат предимно непосредственото благо, разумът пък е способен да види далече напред, възприема също и бъдещото благо, и висшето благо".

Бейкън не изгражда стройна етическа теория, но изказаните от него съображения по редица морални проблеми съставляват пролога към изграждането на основните етични направления на Новото време. Традиционно се отбелязват четири главни момента в учението му за морала, които по-късно стават основни теми в различни етични школи от епохата на Просвещението.

Първият е в насочеността към изграждане на светска етика, в отделянето на областта на нравствеността от религиозната област. Казаното не означава ни най-малко, че Бейкън е привърженик на атеизма. Той просто разделя религията, която се занимава с постигането на висшето блаженство и спа-

сението на душата (осъществимо само чрез вярата и единението с бога), от етиката, която се занимава с относителните блага, ограничени от земния живот. Но това отделяне на нравствеността от религията е необходимо условие за научното изследване на този социален феномен.

Вторият момент, обширно разработван в англо-шотландската етика и етиката на френските материалисти, е акцентирането върху социалното (общото) благо като източник на нравствеността.

Третият момент е в посочването на ролята на афектите и на необходимостта от тяхното изучаване, за да може те да бъдат управлявани и насочвани по такъв начин, че да съдействуват за възникването на нравственото.

Четвъртият основен момент е в утвърждаването на прагматичната насоченост на моралната философия. Всички социални философи, защищаващи утилитаристичните възгледи в сферата на нравствеността — а това са болшинството от западноевропейските мислители от XVII до XIX в., — разглеждат Бейкън като един от основоположниците на утилитаризма.

II. ЕТИКАТА НА XVII ВЕК

За мислителите от XVII в. главното предназначение на етиката е да даде правилна ценностна ориентация на човека, да бъде теоретична основа за избора на правилна линия на поведението му. Опирайки се на научните изследвания на обществото и човека, изпълнена с общи мирогледни и морализаторски размисли за същността на човешката природа, за мястото на личността в социалната общност, за необходимостта от разумно правово преустройство на обществото, тя непрекъснато поучава човека как да постъпва, какво да прави. Хобс, Гасенди, Спиноза, Лок определят „практическата философия“ или етиката като основна сфера на научното познание, която „се занимава с откриване на такива правила и мерила на човешките действия, които водят към щастие, и начините за прилагането им на практика“[4], като „изкуство да използуваме както трябва своите сили и действия, за да дойдем до хубави и полезни неща“[5].

Невъзможно е за същността на етическите възгледи на великите философи от този период да се съди само от отделни глави в произведенията им, пряко посветени на практическата философия. Характерно за тях е, че цялото им творчество, независимо дали е посветено предимно на развитието на на-

[4] *Лок, Дж.* Опит върху човешкия разум. С., 1972, с. 1037.
[5] Пак там, с. 1036.

учнометодологическите и логико-гносеологическите функции на философията или на политико-правните въпроси на обществото, е насочено към човека и към борбата му за достойнство и за отстояване на „естествените човешки права", за формиране на нова моралност, съответствуваща на разумните изисквания на раждащото се буржоазно общество.

Изграждайки основите на философския мироглед на тази епоха, мислителите, създаващи новото антисхоластично знание, е трябвало да воюват за умовете на своите съвременници и последователи с ожесточен и опасен противник — църквата. При това тук не става дума само за теоретичен сблъсък на различни идеи, на противоположни светогледни системи. Религията е имала в ръцете си мощна политическа и икономическа власт и с всякакви средства се е борила да задуши свободомислието. Нерядко тя физически е унищожавала тези, които са се опитвали да излязат от нейната духовна опека и да поведат след себе си и другите. В епохата на контрареформацията преследванията на „еретизма" и свободомислието вземат чудовищни размери. Фанатична верска нетърпимост проявява и протестантството. На жестоки преследвания от църквата са били подложени Кампанела и Гасенди, Спиноза и Хобс, произведенията им са били унищожавани и забранявани. Въпреки всички трудности започва упорита и последователна борба за освобождаване на философията от религията, на етиката от теологичните окови и развитието ѝ като самостоятелен клон на философското познание.

Идеята, че за обяснението на нравствеността не е необходимо да се прибягва до авторитета на божието писание, се приема от Гасенди и Кампанела, Декарт и Спиноза, Хобс и Лок. Те разглеждат морала като специфично социално образуване, произходът на което е свързан с необходимостта от разумно устройство на обществото с цел запазване и съхранение на човешкия живот. Великите мислители на XVII в. отстояват възгледа, че моралните добродетели могат да бъдат обяснени чрез разкриването на регулиращата способност на човешкия разум или с придобиването на полезни навици и наклонности, че морално дължимото може да бъде обосновано с антропологичните особености на „човешката същност" и че психологията може да ни изясни източника на нравствените мотиви.

Своеобразен венец на последователната им борба за отделянето на етическото познание от теологичните догми и предразсъдъците на философите с религиозна ориентация (английските неоплатоници и някои последователи на картезианството) е дълбоката критика на теорията за вродеността на нравствените принципи на Джон Лок. За разлика от възрожденските хуманисти главният патос на критиката му не е нито в осми-

ването на пороците на църковните служители, нито в разкриването на противоречията в утвърдените теологически учения - това вече е правено и преди него. Лок насочва усилията си към дискредитирането на основната теологична догма за божественият източник на нравствеността и вродеността на моралните идеи.

Лок доказва, че не съществува безусловна всеобщност и несъмнена очевидност на нравствените аксиоми. Срещу това твърдение английският философ привежда многобройни аргументи, обилно предоставяни от опита на моралната практика в различни страни и култури. Той обосновава положението, че няма нито един нравствен принцип, признат от всички хора, както в смисъл че във всички народи хиляди са тези, които не се съобразяват в практическата си дейност с разпространените и утвърдени нравствени изисквания, така и в смисъл че съществуват цели народи, които не познават или не признават правотата на отделни нравствени принципи (дори когато става дума за такива „естествени" принципи като необходимостта от грижи за децата и родителите, да не говорим за принципите на справедливостта, верността, спазването на договорите и т. н.). Съществуването на противоположни нравствени правила за поведението и повсеместното нарушаване на нравствените принципи би било невъзможно, ако те бяха вродени. За вродени практически „принципи" може да се говори само при анализа на стремежа към щастието и отвращението от нещастието, които определят поведението на хората и могат да бъдат наблюдавани у всички. Но те са природни склонности, а не нравствени идеи.

Лок показва, че всички нравствени правила се нуждаят от обосноваване и доказателство за тяхната „истинност" и „разумност", а това е нов довод против тезата за тяхната вроденост. Защото, „ако бяха вродени, те нямаше нито да изискват, нито да допускат каквото и да било доказателство, но трябваше (поне щом бъдат чути и разбрани) да бъдат непременно приети и признати като безспорна истина, в която човек не може ни най-малко да се съмнява. Така че истинността на всички тези нравствени правила явно зависи от нещо друго, което ги предшествува и от което те трябва да бъдат изведени. Това не би могло да бъде, ако те бяха вродени или поне очевидни сами по себе си"[6].

Критиката на учението за вродените идеи не е само критика на ортодоксалните схоластични теологически възгледи, не е свързана само с освобождаването на човешкото поведение и съвест от религиозната опека. Критиката на учението за

[6] *Лок, Дж.* Цит. съч., с. 65.

вродените идеи е и школа за разкрепостяването на научното и философското мислене от леността и догматизма, от авторитарността в науката.

Лок проницателно разкрива и социалните основи на поддържането на възгледа за вродените нравствени принципи. То облекчава управлението и експлоатацията на народните маси от политическите управници — светски и религиозни, които са си присвоили правото да ръководят хората. Защото, както твърди английският философ, не е малка власт това да имаш авторитета на диктатор на принципи и учител на неоспоримите истини. Така можеш да накараш хората да приемат на вяра всичко, което служи на користните ти цели.

В същото време по редица причини от социален, личностен, теоретичен и нравствен характер отделянето на етиката от теологията през този век не е завършен и последователен процес. В много от философските концепции идеята за бога изпълнява твърде важна обяснителна (при Декарт и Лайбниц) и ценностна роля (при Спиноза, Паскал, Декарт, Лайбниц и Лок). При тях моралната философия, развивана самостоятелно и отделно от религията, все пак има ограничена сфера на изследване. Типичен пример в това отношение са разсъжденията на Декарт. В предговора към „Начала на философията" той отделя на „съвършения морал" място сред „главните клони на философското дърво". Този морал предполага „пълно познание на отделните науки и представлява най-висшето стъпало на мъдростта". Но тъй като той е трудно достижима и далечна цел, в третата част на „Разсъждения за метода" Картезий ни предлага основните правила на т. нар. „временен морал". Неговото следване ще осигури на човека твърдост в разсъжденията на разума, решителност и постоянство на действията, щастлив живот, състоящ се в най-трудната от всички човешки победи — над самия себе си, а не над съдбата.

Декарт не успява да разреши последователно важния психофизически проблем, занимаващ умовете на много мислители от различни епохи — проблема за взаимодействието на тялото и духа на човека. Предложената от него дуалистична концепция за „двете природи" — материална и духовна, слага отпечатък и върху анализа на нравствените явления. Ако обичайните ежедневни постъпки на човека се обясняват чрез психическите и физическите закони, то съществуването на основополагащи нравствени принципи и норми се дължи на вродените идеи. Висшият авторитет на Светото писание, в което е изложен „съвършеният морален кодекс", се приема без всякакви уговорки както от него, така и от Паскал, Лайбниц и Лок. Решителната битка с религията и теологията предстои — тя се извършва едва в епохата на Просвещението.

Някак встрани от борбата на най-значимите философи на

XVII в. за отделянето на етиката от религията остава Лайбниц. Оригиналните възгледи на немския просветител представляват особен интерес с опита му да обоснове възможността за морална свобода в рамките на една религиозна етика и да намери мястото и „оправданието“ на злото в света, в който господствува установеният от бога порядък.

В учението си за монадите, според което светът се състои от безкрайно множество неделими и неповторими духовни субстанции — монади, явяващи се първоелементи на битието, мислителят допуска представата и за най-висшата монада — бога, необходима за завършване на картината на света. Така се ражда обективноидеалистичното му учение за т. нар. „предустановена хармония“, чийто източник е заложен в божествената монада.

Тези изходни методологически предпоставки определят и подхода на Лайбниц при обрисуване на моралната картина на света.

Един от централните проблеми в религиозноетичното му учение е този за свободата на волята. Неговото решение е свързано с разкриването на активността на съзнанието и характера на избора, който извършва човекът. Свободата се разбира като реализираната от личността възможност да се следват указанията на разума, а най-ярък израз тя намира в активната творческа дейност. Лайбниц допуска различни степени и разновидности в свободата, но в задължителна релация с някаква необходимост (било то метафизическа или хипотетическа — с допускане на случайността, които той обединява под понятието „морална необходимост“). Моралната необходимост се конструира от мотивите на човешката дейност, като тук за разлика от Спиноза немският философ отчита ролята на случайността при осъществяването на моралния избор на човека.

Лайбниц приема съществуването на т. нар. „естествена инстинктивна нравственост“ (чувство за човечност, за достойнство и приличие), която се проявява в хората несъзнателно. Решаваща роля за превръщането ѝ в „същинска нравственост“ играят възпитанието и моралното образование.

Но ролята на върховен нравствен законодател Лайбниц отделя на бога, който е избрал за човека „най-добрия от всички възможни светове“. Откъде тогава идва злото и защо бог е допуснал неговото съществуване? Своеобразен отговор оправдание на бога дава учението за теодицеята. Трите вида зло, които бог допуска на земята (метафизическо, физическо и морално), са неизбежни спътници на доброто, защото чрез тях се осъществява необходимото разнообразие в степените на съвършенство на божиите творения и достигането на предустановената от бога хармония.

XVII в. влиза в историята на философията на първо място със създаването на крупните рационалистични системи на Декарт, Спиноза, Паскал и Лайбниц и с развитието на емпиризма, господствуващ в английската философска школа, с главни представители Хобс и Лок. Оформят се и се конфронтират двата стила на осмисляне на действителността — емпиризмът и рационализмът.

Но етическите възгледи, развиващи се в рамките и на двете основни философски направления за това време, могат да бъдат характеризирани като рационалистични в този най-общ смисъл, че се утвърждава представата за моралния човек преди всичко като за разумен, рефлектиращ, мислещ индивид. Паскал, Декарт, Спиноза, Лайбниц открито твърдят, че главното достойнство на човека е в способността му да мисли, че началото на нравствеността е свързано с умението и старанието да разсъждаваме правилно. Човешкият разум се разглежда като източник и основа на нравствения порядък. Той разкрива идеала и най-добрите средства за организацията на социалния и личния живот; той е висшата инстанция в човешката личност, на която трябва да бъдат подчинени и страстите, и склонностите, и стремежите ѝ. Разумът е върховният морален съдник, само той е в състояние да посочи действителната йерархия на ценностите и да подтикне личността и обществото да изградят такова социално устройство, което в най-голяма степен да съдействува за постигането им. Затова и моралните теории, разработени в този период, се отличават и от екзалтираните „боговдъхновени" морализаторски писания, които срещаме в средновековието, и от литературно-художествените трактати за нравствеността на възрожденските хуманисти с безупречно ясната си логическа конструкция; те наподобяват на изследванията по логика: студени и стройни като кристална решетка, лишени от сантименталност, трезви и последователни.

Казаното е очевидно при разглеждането на етическите възгледи на рационалистите, но е не по-малко вярно и за тези на емпиричите. Емпиричите противопоставят истинното знание (основано върху опита и научния експеримент и рационалната им интерпретация) на философските спекулации за субстанцията, „скритите причини", „движещите принципи" и божествената воля. Най-ефективният начин за преодоляване на псевдообясненията според тях е посочването на „естествените" причини за изследваните явления, разкривани от обновяващите се научни изследвания. Но основното, главното твърдение на рационалистите — че разумът е източникът и основата на добродетелното поведение, че той направлява човека като нравствено същество в избора на целите и средствата за тяхното постигане, е твърдо убеждение и на Хобс, и на Лок.

Обаче в стремежа да се изчисти научното знание от натур-

философските спекулации и съпътстващите ги моралноценностни характеристики, в стремежа нравствеността да бъде изведена от „законите на природата" обикновено се отива към редуциране на морала до психологията и антропологията на човека или до правото и обичая. Етиката се разтваря в естественонаучните концепции за човека и обществото.

Моралните добродетели, нравствеността, която по традиция се е разглеждала като уникална, специфична отлика на човека, започва да се обяснява изцяло с механизмите на психиката, с особеностите на природата на човека или човешкия разум. Декарт разглежда добродетелите като навици на душата, предразполагащи я към известни намерения и мисли. За Спиноза добродетелта е мощта, определена от стремежа на човека да постоянствува в своето съществуване. Картезий описва угризенията на съвестта като вид печал, произтичаща от съмненията за добротата на извършеното действие; за Спиноза те са особен вид скръб. Холандският философ определя волята като „модус на мисленето". Под „добро" Спиноза разбира „всякакъв вид радост и освен това всичко, което допринася за нея, и особено това, което задоволява един копнеж, какъвто и да е той". А под зло — „всякакъв вид скръб и особено това, което осуетява един копнеж"[7]. Другото му определение на доброто, също типично и за Гасенди, Хобс и Лок, и за по-сетнешните представители на утилитаристичната етика, е отъждествяването му с полезното: „Под добро ще разбираме това, за което сигурно знаем, че е полезно"[8].

Хобс и Лок също не успяват да разкрият спецификата на нравственото регулиране на човешкото поведение въпреки опита си да подходят към изследването на това явление многостранно.

Както и Спиноза, Хобс разглежда морала като специфично социално образувание. В първоначалното „естествено състояние" на човешката история хората не са морални в действителния смисъл на думата. Добродетелите, които притежават — сила, хитрост, мъжество и т. н., — са тези индивидуални психически черти, възгледи, навици и насоченост на всяка отделна личност, които ѝ помагат да оцелее и постигне различни блага. Тук не може да възникне определено и еднакво за всички понятие за доброто и злото. Индивидуалните различия, разнообразието на темпераментите, привичките, различните гледни точки за благото придават на нравствените характеристики променливо съдържание, предопределят относителността и непостоянството на моралните съждения и оценки на различните хора и на човека в различни ситуации.

---

[7] *Спиноза, Б.* Етика. С., 1981, с. 193.
[8] Пак там, с. 233.

Страхът пред другите, нуждите и бедствията, характерни за „естественото състояние", където относителното равенство на хората и неограничените им претенции неизбежно водят до война на всеки срещу всеки, ги принуждават да потърсят рационален изход от бедственото положение, да се откажат от правото си върху всичко и да се обединят за съвместна борба и съвместен живот. Така от естественото право се развива естественият закон, разбиран от Хобс като повеля на разума, като рационално ръководство на дейността на човека, изцяло насочено към постигането на ползата. Равенството в осъзнаването на безкрайните опасности, на които са изложени животът и възможността за щастие на хората в състоянието на всеобща война води до равно признаване на необходимостта от разумна регулация на поведението на всички, която приема вида на три общоприети изисквания на „естествения закон": 1) всеки трябва да се стреми към установяването на мир, 2) като се откаже от естественото си право върху всичко и се съгласи свободата му да бъде ограничена в степента, в която желае другите да ограничат свободата си по отношение на него, и 3) като се самозадължи да спазва всички поети обещания и договори. Така възниква справедливостта, разбирана като изискване всеки да може да получи това, което му се полага, това, което е придобил с цената на труда, предприемчивостта и усърдието си, и която признава за правомерно само това наказание, което е съразмерно на извършеното престъпление.

Но Хобс е убеден, че рационалните изисквания на „естествения закон" и произтичащите от тях разумни правила, съставляващи кодекса на естествената нравственост, въпреки че изцяло са изградени върху съображенията за ползата, нямат реална задължаваща сила за отделния индивид. В момента, когато изчезне непосредствената заплаха за живота, т. е. когато бъде прекратено състоянието на война, изчезват и подбудителните мотиви за разумно самоограничаване на индивида. Подведен от мисълта за облагите на непосредствената полза или материалната изгода, той става твърде склонен да наруши изискванията на естествения закон, въпреки че само те гарантират постигането на висшето благо — запазването на живота.

Разрешаването на този парадокс Хобс вижда в създаването на държава, която насилствено да застави индивидите, тези убедени егоисти и хищници, да спазват сключеното мирно съглашение. Нравствеността напълно се разтваря в правото. Моралното поведение се разглежда само като безпрекословно изпълнение на юридическите закони.

Така Хобс, откривайки проявите на нравственото последователно в човешката психика, в разумната му дейност и в правово уредената държава, разтваря нравствеността в психоло-

гията, антропологията и правото, без да постигне нейната специфика.

От погледа на Джон Лок също се изплъзва самозадължаващата, самопринудителната сила на нравственото съзнание, въпреки че в някои пунктове той усъвършенствува учението на Хобс за морала като съгласуване на доброволните действия на нравствения агент със закона. Той различава три типа закони, регулиращи човешкото поведение — божествения закон, гражданския закон (правото) и закона на общественото мнение, които естествено могат да станат и източник на нравствените различия. Изтъквайки ролята на общественото мнение при осъществяването на нравствената регулация на поведението и отстоявайки правото и призванието на морала да бъде съдник на политическата дейност на управляващите и висш критерий при създаването на законите, той прави опит да разшири и развие разбирането на спецификата на морала. Но въпреки всички противоречия, в които изпада теорията му, въпреки безпощадната критика на възгледа за вродените идеи, неспособен да разкрие действителната същност и особеността на нравствеността, Лок е принуден да търси опората на бога, да признае божествения закон като висш критерий за различаването на доброто от злото.

В историята на етиката XVII в. се свързва и с първите опити за сравнително цялостно теоретично обосноваване и оправдаване на новите буржоазни ценности и идеали. В учениятa на Гасенди, Спиноза, Хобс и Лок, както преди това на Бейкън, открито и последователно се проследява стремежът цялото богатство на нравствените явления да бъде редуцирано до един принцип — принципа на човешкото самолюбие и ползата. Правилата и законите на комерцията се пренасят върху моралната област. Принципът на купуването и продаването, търгашеската сметка са положени в основата на нравствените оценки и на моралните взаимоотношения между хората.

Презрително се отминават утвърдените в средновековното общество йерархично-статусни стандарти за оценка на достойнството и ценността на отделния индивид. Хобс определя ценността на човека просто като „неговата цена", достойнството — като обществената му цена, т. е. цената, която му се дава от държавата.

Разумът на формиращата се буржоазна личност отказва да приеме смисъла на детайлните средновековни регламентации и ритуализации на поведението на всеки един във всеки момент. Парите стават новият властелин на света и променят до неузнаваемост взаимоотношенията между хората и критериите за оценка на тяхната личност и техните действия. Богатството на междуличностните връзки се изчерпва или обезце-

нява, започва да доминира едно отношение — използването. „Да молиш някого за някаква помощ значи да го уважаваш, защото това показва, че човекът, който моли за помощ, счита, че е по силите на другия да му помогне, и с колкото повече трудности е свързана помощта, толкова по-голямо е уважението... Да се подчиняваш на някого значи да го почиташ, защото никой не се подчинява на този, за когото смята, че няма възможност да му помогне или навреди... Да правиш големи подаръци на някого значи да го уважаваш, защото по този начин си купуваш закрилата му и признаваш силата му"[9].

Коренно се променя йерархията на ценностите. Моралът се освобождава не само от диктата на религията и теологията; от каталога на нравствените достойнства постепенно отпадат различни светски добродетели, типични за средните векове. Хобс разкрива промяната в отношението към отмъщението: играло важна роля през средновековието, санкционирано като морално положително в нравствения кодекс на рицарството, утвърдило се като едно от главните средства за защита на дворянската чест, проникнало в бита на широките народни маси. При новите условия то вече слиза от сцената на моралните добродетели; блестящите му бойни доспехи са заменени от бакалска престилка. При отмъщението, поучава Хобс, хората трябва да гледат не колко голямо е стореното зло, а каква полза ще има от отмъщението.

Формулират се основните, осевите принципи на буржоазната нравственост. Честността, разбрана по нов начин, вече гласи: „да се изпълняват стриктно сключените спогодби". Справедливостта се схваща като „неизменна воля да се дава на всекиго това, което е негово собствено", същността ѝ е в поддържането на валидността на спогодбите. Благодарността е санкционирана като главна добродетел, за да се осигури благоразположението на по-силния, „защото никой не дава, без да иска да извлече някаква полза от това".

XVII в. е векът на формулирането на основните ценности на Новото време, разбирани като естествени, неотчуждаеми човешки права — правото на живот, свобода и собственост.

Обстановката на къснофеодални междуособици, религиозни смутове, граждански войни и революции, продължила и през първата половина на XVII в., с особена сила поставя въпроса за необходимостта от осъзнаване на ценността на човешкия живот и изработването на действени механизми за неговата защита. Спиноза, Хобс, Гасенди, Лок непрекъснато внушават на читателите, че животът е първото благо, към запазването на което трябва

[9] *Хобс, Т.* Левиатан. С., 1970, с. 96.

ва да бъдат насочени усилията както на отделния индивид, така и на обществото. Правомощността на действията на всеки, грижещ се за самия себе си и преди всичко за самосъхранението си, се обосновава във всички техни произведения. Спиноза ги извежда от всеобщите природни закони: тъй като според него висшият закон на природата се състои в това, че всяка вещ се стреми, доколкото това зависи от нея, да остане в своето състояние, без да се съобразява с другите, а само със себе си, то оттук следва, че всеки индивид има върховно право на това „да съществува и действува съобразно с естествената си определеност". Стремежът към самосъхранение е най-силно вкорененият в човешката природа. Запазването на живота е вродено и неотнимаемо право на личността, всички действия, насочени към неговото запазване, са морално оправдани. Спиноза привежда купища доказателства за тезата, че „не можем да си представим друга добродетел, по-първенствуваща от тази — именно стремежа да запазим своето съществуване". Хобс отстоява правото на всеки поданик да се бори за живота си дори ако е осъден на смърт, т. е. да не се подчини на заповедта и присъдата на властта — нещо, което той предварително е определил като недопустимо и от морална гледна точка. Създаването на обществения договор и образуването на държавата са продиктувани от разума с главната цел — обезпечаването на сигурен и траен мир, първото задължително условие за запазването на живота.

Апологията на силната държава, обезпечаваща гражданския мир, получила най-ярък израз в политическата философия на Томас Хобс, е типична и за другите велики мислители на този период. Независимо от разликата в мненията им за най-добрата форма на управление те единодушно признават, че само монолитната държавност е способна да обезпечи условията за оцеляване на човешкото общество. Много интересен е в тази връзка фактът на широкото разпространение на идеята за необходимостта от обмен на свободата срещу социален порядък. Почти у всички мислители от XVII в. и само при тях срещаме модела на отстъпване, на предаване на естествените права и свободи като цена за безопасността, осигурявана от държавата.

Макар и непоследователно, влизайки в остри логически противоречия с основни постулати на политическата си теория, Хобс признава за естествени и неотнимаеми и другите „права на личността", които по-късно ще бъдат фиксирани в буржоазнодемократичните конституции: свободата на съвестта и неприкосновеността на частната собственост. В „Трактат за държавното управление" Джон Лок ги разглежда като взаимнопроникващи и взаимноопределящи се принципи на разумното обществено устройство, при което правото на живот и пра-

вото на свобода са предпоставки за правото на свободно разпореждане със собствеността, а правото на живот и правото на собственост от своя страна изразяват същността на свободата, тъй като осъществяват простор на волята в избора на жизнения път, на призванието на личността и в обосноваване на целите ѝ.

В продължение на целия XVIII в. опитите да се изгради философска основа на моралното познание повече или по-малко приемат формата на развитие на проблемите, поставени от Спиноза и Декарт, Хобс и особено Лок, или пък са опити за тяхното опровергаване или преосмисляне. Творчеството на философите и политиците от епохата на Просвещението (както споделящите техните възгледи, така и категорично отхвърлящите ги) в изключително голяма степен е повлияно от техните учения.

III. ЕТИЧЕСКИТЕ ВЪЗГЛЕДИ В ЕПОХАТА НА ПРОСВЕЩЕНИЕТО

В епохата на Просвещението, когато се извършва подготовката на буржоазната революция в Европа и Америка, моралният патос на мислителите е съсредоточен върху теоретичното разгромяване на идеологията на стария строй, върху отрицанието на феодалните порядки във всички области на обществения живот — задържането на икономическия възход, политическото управление, държавното устройство, политическата идеология, правото и съдопроизводството, религията и изкуството. Това е периодът, в който идеята за равенство и свобода излиза от тесните философски кръгове и завладява умовете на широки народни маси. Необходимостта от премахването на съсловните привилегии, защитата на самоуправлението и свободата стават нравствени лозунги на политическата борба за нов буржоазен порядък, за изграждането на „разумно общество", разкриващо най-широки простори за изява на личността.

Просвещението във Франция има за своя философска основа материализма, който определя и облика на етическите учения по това време. В развитието на философския материализъм изследователите разграничават две основни форми — деистическа (Ф. М. Волтер, Ж.-Ж. Русо, Ш. Монтескьо и др.) и атеистическа (Ж. Ламетри, Д. Дидро, К. А. Хелвеций, П. А. Холбах и др.). Деистите допускат съществуването на върховно духовно начало, сътворило материалния свят и разумните закони, но без да се намесва в тяхното по-нататъшно самостоятелно развитие.

При Волтер и Русо акцентът на етическия анализ пада преди всичко върху поставянето и решаването на реални мо-

ални проблеми. У Волтер това са тезисът за всеобщността и неизменността на нравствения закон; за обществения инстинкт, ръководещ човешкото поведение; за своеобразната диалектика на свободата и несвободата; за съотношението между моралния дълг и щастието; за характера на моралното зло и т. н. Русо придобива известност с критиката си на буржоазния егоизъм и на погубващата човешките нрави частна собственост, с идеята за отрицателното влияние на прогреса на науката и културата върху морала, с тезиса за моралното превъзходство на природната доброта пред покварата на цивилизацията. Но и у двамата философи срещаме аргументи в подкрепа на идеята за съществуването на бога и вярата в божествения промисъл. Разбира се, в много отношения деизмът на Русо е различен от този на Волтер. Различни по характер са и решаваните от тях етически въпроси. Но и у двамата еднакво силна е ненавистта към догмите на официалната религия и проповядвания от нея морал. Ако Волтер вижда прогреса на морала в брака му с просвещението, Русо проповядва връщане към естественото нравствено състояние на човечеството. Коя от двете гледни точки е по-продуктивна, показва последвалото развитие на етическата мисъл.

Около основните тези на най-ярките представители на материализма в етиката на Просвещението и френските материалисти от XVIII в., можем да обединим и етическите концепции на английските материалисти от първата половина на века — Дж. Толанд, А. Колинз, Дж. Пристли и Д. Хартли, и на руските революционни демократи (Н. Г. Чернишевски, Н. А. Добролюбов, А. И. Херцен, Д. И. Писарев).

Възгледите на английските материалисти от XVIII в. оказват благородно влияние върху формирането на духа на свободомислие в европейската философия. Макар и от позициите на деизма, те подлагат на остра критика религиозната нравственост и се борят за отделянето на учението за морала от религията. При най-последователния атеист от френските материалисти — П. Холбах, критиката на религиозните възгледи за морала играе съществена роля за формирането на неговата етическа система. Именно Холбах прави най-радикалния за своето време извод за необходимостта от пълно отделяне на „царството на морала от царството на религията". Като подлага на дълбока и аргументирана критика моралните еталони на Библията, мислителят доказва автономния характер на моралните норми, които човечеството е изработило в многолетната си история.

Принципът на секуларизация на моралните норми и ценности е проведен по-последователно в етическите учения на руските революционни демократи.

Сенсуалистическата гносеология е теоретична основа за из-

граждането на етическите възгледи на материалистите от XVIII в. В началото на века Д. Хартли обяснява характера на моралните норми чрез законите на психическата асоциация. Френските материалисти развиват своята етическа теория в руслото на натурализма, антропологизма и евдемонизма. Моралът според тях е наука, разкриваща естествените механизми на човешкото поведение. Тяхното опознаване е условие за постигането на свободата и щастието. Не религиозните догми, а себелюбието (главното качество на „естествената" човешка природа) е източник на моралните чувства и действия. Другият основен фактор, детерминиращ човешкото поведение, е интересът.

Анализът на интереса има възлово място в моралното учение на френските материалисти, особено що се отнася до концепцията на Хелвеций. Ако физическият свят е подчинен на закона на движението, пише той в съчинението си „За ума", то общественият живот е подчинен на закона на интереса. Интересът стимулира активността и моралната енергия на човека. Нещо повече, той е изведен в ранг на нравствен критерий. Но възможно ли е съчетаването на личния егоистичен интерес с този на обществото или на индивидуалното щастие с общественото благо? Отговор на този въпрос дава прочутата теория за „разумния егоизъм", при която рационализмът сякаш смекчава крайностите на натуралистичното и утилитаристичното тълкуване на морала. Според теорията за „разумния егоизъм" съгласуването на двата вида интереси (общественият се интерпретира като добре или правилно разбран личен интерес) е най-важното условие за достигането на общественото благо (разбрано от Хелвеций като благото за най-голям брой хора), за запазване целостта на обществото и предотвратяване на възможната анархия в държавата. Доколкото човек може да се осъществи като разумно, свободно и щастливо същество единствено в обществото (а за френските материалисти „обществото на разума" е буржоазното общество и това е оправдана за времето си философска илюзия), задоволяването на неговия личен интерес е функция на осъществяването на обществения. Оттук произтича и ролята на добродетелта като принцип на човешкото общежитие.

Ако ползата в етическите учения на френските мислители се схваща предимно в индивидуалистичен план, то у руските революционни демократи изходен пункт за техния „разумен егоизъм" става обществената полза, която съвпада с интересите на трудовия народ — и това е изключително прогресивна за времето си идея. По този начин следването на принципа за „разумния егоизъм" според Чернишевски не унижава, а издига нравствено човека, формира неговия свободен морален избор. Утвърждавайки първенството на общественото благо над бла-

того на отделната личност, руските мислители разбират щастието като служене на високите обществени идеали. Като свързват представата за нравствения идеал с изискванията на обективната действителност, те в най-висока степен се доближават до научното обяснение на същността му.

Френските материалисти разглеждат егоизма като вродено качество у всеки човек. За да се превърне той в морален субект, „естественият" му егоизъм трябва да прерасне в „разумен". Обективните предпоставки за осъществяването на този процес са зададени отвън — от условията на живот и характера на възпитанието. В главните съчинения на Хелвеций „За ума" и „За човека" срещаме своеобразна апология на възпитанието. Твърде широк е обемът на това понятие. В него са включени ролята на семейството и училището, влиянието на приятелите и прочетените книги, значението на имущественото положение и мястото на „случая" и накрая — определящата роля на политическия строй и формата на законодателството (добрите закони правят добрите нрави). Хелвеций е твърде близо до вярното обяснение на социалните фактори, обуславящи формирането на моралния характер на човека — това по достойнство е оценено по-късно от Маркс. Но и Хелвеций, и френският материализъм като цяло не успяха да разкрият материалните фактори, обезпечаващи хармонията на интересите в обществото и действителните пътища за радикална промяна на социалните условия на живот за болшинството от хората. По-напред в това отношение излизат руските революционни демократи, в чиито произведения преобладава патосът на революционната борба.

В английската философия на XVIII столетие освен „сектата на свободомислещите", както наричат себе си английските материалисти, се оформят още две влиятелни направления — кеймбриджката школа (с главни представители Самюел Кларк, Ричард Прайс, продължаваща обективноидеалистичната тенденция на религиозно-философското осмисляне на морала на английските неоплатоници от XVII в. Хенри Мор, Ралф Къдуърт, Ричард Къмбърленд) и школата за нравственото чувство.

Кеймбриджките философи остро повдигат проблема, че всяко приравняване на моралното и природното води до унищожаване на разликата между нравствено и безнравствено, че „нечестивите" учения на материалистите неоправдано релативизират нравствените принципи и „заплашват основите на истинското разбиране на морала". Те определят теоретичната и „нравствената" цел на творчеството си като опровергаване на етическите възгледи на Хобс, Лок и техните последователи и утвърждаването на идеята, че нравствените закони са вечни и неизменни, уникални по своята същност, несводими към човеш-

ката психика, себелюбието или правните закони. Според тях те са обективнореални, самодостатъчни същности и не могат да зависят от нечий субективен произвол.

Нравствените максими се възприемат интуитивно и спонтанно от съзерцаващия ги разум (Къдърт, Кларк и Прайс) или от специфична душевна способност — boniform faculty (според Х. Мор). Ричард Прайс твърди, че дори низшите степени на интелекта вече ни правят способни да възприемем моралните различия, тъй като те са самоочевидни и дадени сами по себе си заедно с представата ни за известни действия. Силата и съвършенството на познавателната способност водят обаче до по-пълно, ясно и отчетливо схващане на тези разлики.

Кеймбриджките философи приемат самоочевидността на моралните принципи като ненуждаеща се от доказателства, като разбираща се от само себе си. Те „обосновават" своя възглед с простото посочване на тези „вечни истини", апелирайки към моралната съвест на читателите си, за да ги признаят и те като съвършени и уникални, ясни за всеки човек положения без всякакви обяснения. Моралните феномени само се фиксират в тяхната обособеност на базата на нравствените представи на обикновения човек.

Х. Мор формулира 23 „морални заповеди", които според него са закони на човешкото поведение всякога и навсякъде по света и чиято истинност се манифестира незабавно още с възприемането им. Някои от тези 23 неизменни и вечни морални максими са: „най-малкото зло и най-голямото добро трябва винаги да се предпочита", „отсъствието на определено количество благо е за предпочитане пред наличието на съответното количество зло" и т. н. Тук са включени и законът за справедливостта — „на всеки трябва да се предостави това, което си е негово, и да му се гарантира правото да му се наслаждава, без да му се пречи", и абстрактната „формула на благожелателността" — „ако е добре човек да бъде обезпечен със средства за добър и щастлив живот, математически очевидно е, че е два пъти по-добре, ако двама души бъдат обезпечени по този начин и т. н.". Духът на полезността, благоразумието и пазарната сметка, определящ същността на буржоазния „здрав смисъл", се е просмукал в повечето от прокламираните от Х. Мор „божествени" максими, управляващи света, природата и човека.

Кларк посочва четири главни правила на добродетелта, които според него илюстрират най-добре тезата за самоочевидността на нравствените положения: 1) благочестието, почтителността към бога; 2) принципа на равенството, формулиран по следния начин: „каквото присъждам за благоразумно или неприемливо за другия да направи за мен, аз декларирам, че е благоразумно или неприемливо и за да извърша за него съ-

щите условия"; 3) доброжелателството към ближния; 4) принципа на дълг към самия себе си.

Самоочевидността на нравствените максими, тяхната вечност и неизменност, надприродност и надсоциалност се постулират като разбиращи се от само себе си, без всякакви доказателства. По същия начин кеймбриджките религиозни философи не дават никакви обяснения за това, как интуитивното познание на тези максими става решаващо при определянето на индивидуалната воля. Кларк без никаква обосновка твърди, че рационалното съзнание трябва да действува в съответствие със знанието за моралната истина.

Ако човек се отклонява от моралните принципи под действието на съблазните на удоволствието и болката, това не става, защото той има солидни причини за такова отклонение, а защото той частично е попаднал под влиянието на ирационални импулси. Английският философ обаче се съгласява с факта, че дори да сме убедени, че е също толкова абсурдно да се действува несправедливо, както да се отрича, че 2+2=4, все пак, ако човек бъде изправен пред избора между абсурдността и нещастието, той естествено ще избере първото. Т. е. в последна сметка Кларк се доближава до осъзнаването на проблема за несъвпадението между съществуващо и дължимо, без обаче да направи какъвто и да било опит да потърси обяснението му. Но приемането на естествеността, с която живият човек предпочита постигането на щастието пред изпълнението на повелите на „вечните морални изисквания" в практическата си дейност, прави несъстоятелни теоретичните му положения за абсолютността на моралните максими и тяхната задължаваща сила.

Р. Прайс също отхвърля необходимостта от доказателствено обосноваване на моралната детерминираност на волята. Според него нравственото може да бъде разбрано само като съединяване на идеята за справедливостта с идеята за дълга. Затова е безсмислено да питаме кое ни задължава да бъдем нравствени и да търсим опора за моралното поведение в себелюбието или юридическите наказания. Задължението да постъпваме по строго определен начин, морално, не е нещо чуждо на нравствеността, то необходимо се състои в понятието ѝ.

По този начин кеймбриджките философи изключват дори опитите за анализ на морала.

По същия път вървят и теоретиците на нравственото чувство Антъни Шефтсбъри, Френсис Хътчесън, Адам Смит и Дейвид Хюм.

Антъни Ешли Купър, граф Шефтсбъри, започва своето „Изследване на добродетелта и заслугата" с остра критика на теорията за егоистичната природа на човека. Според него тя би била вярна само ако човек се разглежда като изолирано от об-

ществото същество, необвързано с никакви социални връзки.

Шефтсбъри определя нравствеността като симетрично, пропорционално и хармонично съчетаване на естествените и егоистичните наклонности на човека. За да разкрие нейната специфика, той счита за необходимо да се въведе понятието „морално чувство", което се корени в самата природа на човека. Същността на моралното чувство е обичта към добродетелта заради самата нея, заради нейната красота и ценност и отвращението от порока и зложелателството. Това чувство е дадено на хората преди всякаква рефлексия, то е своеобразен „носител на нравственото", подбуждащо индивида към изпълнението на социалния дълг.

Английският благородник с основание отбелязва, че нравствеността не може да бъде разбрана правилно, ако се разглежда само като продукт на общественото мнение, модата, закона или разсъдъка. Според него тя изначално е заложена в човешката природа и се проявява предимно в социалните наклонности на човека. Благодарение на моралните чувства се извършва балансът между обществените и егоистичните подбуди за действие.

Шефтсбъри е изградил една от най-оптимистичните теории за човека в епохата на Просвещението. Той е убеден, че добротата и справедливостта образуват вътрешното ядро на човешката природа и по този начин стремежът към нравствено съвършенство напълно съответствува на природата му. Затова и естествените чувства, които само на пръв поглед отдалечават индивида от постигането на собственото му благо, имат толкова голямо значение за щастливия живот, като даряват човека с удовлетворението от приятността на доброжелателната емоция, с насладата от щастието на другите и със задоволството от съзнанието за тяхната любов и уважение към него. От друга страна, егоистичните чувства или страсти водят до щастие само ако бъдат поставени в определени граници — когато не причиняват вреда другиму.

Възгледите на Шефтсбъри са развити от Ф. Хътчесън в една от най-щателно разработените системи на моралната философия на Просвещението. Той осъзнава, че съществената слабост на учението на графа е простото постулиране на идеята за безкористните афекти и на понятието за нравственото чувство, и прави опити за обосноваването им (най-често апелирайки към субективния опит на моралната личност за признаването на съществуването на тези афекти).

Хътчесън постига определени успехи при разкриването на специфичния характер на нравствеността. Дълго преди Кант той привежда редица аргументи против утилитаристичното отъждествяване на моралното с полезното, убедително разкрива безкористността и безпристрастността на действително нравст-

вените подбуди, самостоятелността и независимостта на моралното чувство от интереса или изгодата. Рязко и последователно той разграничава моралното добро от естественото благо и по този начин съдействува за преодоляване на синкретичното разбиране на морала като неразчленимо единство на природното, полезното и специфично нравственото. В духа на Просвещението той отрича божественото предопределение на нравствеността и категорично заявява, че моралното чувство не се основава на религията. В отстояването на независимостта на нравствеността от религията и бога идеалистът Хътчесън е дори по-последователен от материалиста Лок.

Хътчесън правилно отбелязва същностните черти на морала — неговата „регулираща и контролираща функция", ориентираща човека към извършване на постъпки, насочени към общественото благо. И в тази насока той изказва редица мисли, които по-късно биват буквално заимствувани от английските утилитаристи Дж. Бентам и Джон Стюарт Мил: „Най-добро се явява това действие, което обезпечава най-голямо щастие за най-голям брой хора, а най-лошо това действие, което по подобен начин причинява нещастие... Ако последиците от действията носят смесен характер, част от тях е изгодна, а част — вредна; добро е това действие, чиито добри последици превишават злото, тъй като са полезни за много, а вредни за няколко, а зло е това действие, последиците от които са обратни на споменатите. Тук също моралната важност на хората или тяхното достойнство може да компенсира техния брой, така както и различната степен щастия и нещастия; защото обезпечаването на незначително благо за мнозина, навличайки огромно зло на малцина, може да бъде зло, а огромното благо за няколко може да превиши малкото зло за много"[10]. Хътчесън привежда и цяла система за „математически точно изследване на добротата на постъпката" — нещо, което сме свикнали да свързваме определено само с името на Бентам.

Въпреки че шотландският професор по нравствена философия долавя и разкрива редица специфични черти на морала, теорията му страда от много недостатъци. Той рязко ограничава сферата на нравствеността само до нравствените чувства, които в последна сметка могат да бъдат редуцирани единствено до доброжелателността. Хътчесън отрежда абсолютно подчинена роля на разума в нравствената сфера — разумът не може да ни подбуди да действуваме нравствено, той може само да приведе в ред и да сравни сетивните впечатления и усещания. Самата хипотеза за съществуването на особено морално чувство не е развита до обяснението на неговата поява, до теоретичното определяне на специфичната му природа; не е издигната

[10] *Хатчесон, Ф., Д. Юм, А. Смит.* Эстетика. М., 1973, с. 174.

над обикновената емпирична констатация за наличието на определени морални емоции, произволно приети за първоначални очевидности, от които се извежда моралът. Както по-късно посочва Кант, наличието на морални чувства вече предполага формиран морален характер и по този начин не може да бъде обявено за източник и обяснение на нравствеността.

Опит да се справи с някои от трудностите пред психологическото учение за морала, оставайки обаче в неговите теоретични рамки, прави големият шотландски философ Д. Хюм. Той разработва тезата за „изкуствения" характер на добродетелите — „изкуствен", в смисъл че те не са вродени, а възникват в резултат от съглашенията на хората с оглед постигането на общите им интереси, внедряват се в индивидуалното съзнание и поведение на личността с помощта на специално нравствено възпитание и чрез различни политически и идеологически средства. Към изкуствените добродетели Хюм причислява справедливостта, изпълнението на договорите и обещанията, честността, верноподаничеството, целомъдрието, скромността и т. н. По този начин неговото учение изигра значителна роля не само при изграждането на по-късните утилитаристични нравствени теории, но и за действителното постигане на социалната същност и произход на нравствеността. Той извършва задълбочени изследвания върху психическата основа на проявата на нравствените качества на личността и на моралните оценки. Разкрива сложните връзки между политиката и морала, нравствеността и правото. Някои от забележките му върху особеностите на моралния език през XX в. бяха положени в основата на модерните етически теории с позитивистична ориентираност.

IV. НЕМСКА КЛАСИЧЕСКА ЕТИКА

Предшествуващите немската класическа етика философско-етически учения така и не успяват да разкрият специфичния характер на нравствеността, да дешифрират особения морален „статус" на човека, който го отличава от всичко останало в заобикалящия го свят. Въпреки многочислените опити от различни методологически позиции (рационалистическа, натуралистическа, антропологическа, психологическа) да осмислят човека като морален субект, да обосноват връзката на индивида с обществото, да разкрият реално съществуващите морални противоречия в буржоазното общество, за етиците от епохата на Просвещението, а и преди това същността на морала остава загадка. Немската класическа философия тръгва към решаването на тези проблеми преди всичко с основателна и аргументирана критика на натурализма в етиката и с опит нравствеността да се изведе извън пределите на природното и материалното битие на човека. Нейното място се очертава в сферата

на универсалност от съвсем друг порядък — от порядъка на спекулативни построения на разума[11]. Трябва да признаем първенството на немската класическа етика в поставянето и осмислянето на изключително важната за етическото познание теоретическа задача: да се разкрие особената специфична област на морала, която няма аналог в многообразните духовно-практически изяви на човека, да се покаже не кой и какъв е моралният човек, а как човекът става морален, да се очертае не „статиката" на моралното поведение, а „динамиката" на моралния избор. Така една от главните теми на немската класическа философия — за активността на субекта, полагащ сам своите цели, приема в етическите теории формата на въпроса, възможен ли е нравственият човек. А за немската класическа етика положителният отговор на този въпрос е допустим само ако се разположи в координатната система на свободата.

И в трите етически съчинения на Кант — „Основи на метафизика на нравите", „Критика на практическия разум", „Метафизика на нравите", проблемът за свободата е стожерът, чрез който се разкрива неговата морална философия. В този пункт е и пресечната точка между гносеологическата и етическата концепция на немския философ. За да обясни антиномията свобода — необходимост в „Критика на чистия разум", Кант допуска необходимото според него различие между явлението и „нещото в себе си". Чистият практически разум върви пономатък — той е призван да разкрие първенството си пред теоретическия, за да лиши от всякакви основания нравствения скептицизъм и да обоснове вярата в съществуването на бога, свободата на волята и безсмъртието на душата. Тези отхвърлени и недоказуеми от чистия теоретически разум понятия се превръщат в необходими изисквания (постулати) на практическия разум, които са дадени a priori на съзнанието.

Свободата не може да съществува във външния свят, където е царството на природната необходимост и причинност. Тя не притежава и реални времеви и пространствени характеристики. Свободата е достояние единствено на умопостигаемия свят, който е непознаваем, но е мислим в категориите на чистия практически разум. Като природно разумно същество човекът е едновременно несвободен и свободен. Свободата е неговa дълбока нравствена същност не когато действува в сетивния свят като субект на историята, а когато е способен да наложи сам на себе си закон за необходимото и универсалното. Кант нарича този закон „категоричен императив" — „категоричен", защото непосредствено повелява целта на нашето действие (за разлика от хипотетичния, който описва условията и

[11] Вж. *Дробницки, О.* Понятието морал. С., 1976, с. 78.

средствата), „императив", защото е закон на умопостигаемия свят, пряко определящ нашите нравствени задължения.

В етическите съчинения на Кант съществуват няколко формулировки на закона, които подробно осветляват отношенията между максима, постъпка, цел и средство. В една от формулировките: „Постъпвай само според онази максима, чрез която ти можеш едновременно да искаш тя да стане всеобщ закон"[12], Кант несъмнено има предвид такива същностни характеристики на моралните закони, правила и норми като тяхната всеобщност, общовалидност и обективност. Но особеното и случая е, че те са изтълкувани в ноуменален, трансцендентален план и нямат нищо общо с реалното социално битие на човека.

Хуманистичният патос на Кантовата морална философия зазвучава настоятелно в друга основна формулировка на категоричния императив, където ценността на човешката личност в лицето на отделния човек и на човечеството като цяло е издигната във висш морален закон.

Разбирането на смисъла на Кантовото схващане на същността на морала изисква по необходимост обръщане към особеностите на неговия трансцендентален метод. Той предполага пренасяне центъра на вниманието на изследователя от нравствеността като обективно съществуващо и действително функциониращо явление върху условията на нейната възможност и необходимост — т. е. върху основанието, според което тя може въобще да съществува[13]. Това основание е напълно независимо от обективните социални връзки и отношения, в които се проявява субектът, а е заложено в способностите на неговата душа. Действения, практически (в Кантов смисъл) характер на морала философът свързва със способността за желание, която функционира като висша и низша, според източника на представите за нея — разума или сетивата. „Значи само разумът, доколкото определя за самия себе си волята (не в служба на наклонностите), е висша способност за желание... Разумът определя в един практически закон волята непосредствено, не чрез вместването помежду им на някакво чувство на удоволствие, дори не на такова чувство от този закон, и само това, че като чист разум може да бъде практически, му дава възможност да бъде законодателствуващ"[14]. Тук ще открием и основанията на принципната критика на Кант срещу всички опити в историята на етическото мислене до него същността на морала да се обяснява чрез чужди нему принципи —

[12] *Кант, И.* Основи на метафизика на нравите. С., 1974, с. 71.
[13] *Скрипник, А.* Категорический императив Им. Канта. М., 1978, 20—21.
[14] *Кант, И.* Критика на практическия разум. С., 1974, 56—57.

удоволствието или стремежа към щастие, ползата или интереса, разумния егоизъм или склонността към добро, да не говорим за т. нар. „особено нравствено чувство". Всякакви евдемонистически, утилитаристически, психологически подходи към решението на този въпрос са предварително обречени според Кант на неуспех. Моралната философия трябва да се откаже да извежда собствените си постулати от практическия опит, защото общовалидността, обективността и общозадължителността на моралните норми не могат да бъдат разбрани чрез единичното, преходно и случайно съдържание на опита. Моралът е само и единствено област на дължимото, което няма корелати в съществуващото. Макар и да не са приемливи за нас формалистичните, абстрактни крайности на това противопоставяне, справедливо ще е да отчетем изключителните заслуги на Кант в разкриването на нормативния характер на морала. Моралът не е човешка природа, а предписване, изискване към човека, не е спонтанен стремеж, а самоограничаване и доброволно следване на дълга. Рядък в историята на етическото мислене е и фактът на адекватно поставяне на проблема за спецификата на нравствения мотив[15]. Той е „субективното определящо основание на волята" и „никога не може да бъде нищо друго освен моралния закон". От понятието за мотива произлиза и това за интереса, който може да се нарече морален, когато е „чист и свободен от сетивата". Върху понятието за интереса се основава и понятието за максимата. Трите понятия — мотив, интерес и максима, са приложими само към крайно същество, каквото е човекът, тъй като той е ограничен от своята природа и се нуждае от подтик, за да съгласува субективната си воля с обективния закон на практическия разум[16]. Те са неприложими към божествената воля, както са недопустими за бога императивите и вменяването на определени действия. Интересен и плодотворен е опитът на Кант да разкрие сложния механизъм на моралните подбуди като особено важен елемент в структурата на индивидуалното морално съзнание. Но трябва да отбележим и недостатъците на неговия подход, чиито следствия са абстрактното противопоставяне на субективната и обективната страна на нравствената изява. Нравственото съдържание на постъпката не представлява интерес за Кант, тъй като тя е елемент от природното битие на човека. За него действителна нравствена стойност има само мотивът за самоподчинение на дълга, а не извършването на самото практическо действие. Основателен в критиката си към етическия психологизъм, немският мислител сам попада в неговия лабиринт,

[15] Вж. Философия Канта и современность. М., 1974, с. 131.
[16] *Кант, И.* Критика на практическия разум. с. 123.

когато развива учението си за „свободната“, „автономна“, „добра воля“,

Не доброто определя според Кант дълга, а дългът определя доброто. Дължимостта е едната страна на морала, другата е неговата автономност. Но ако моралът е автономен, необходима ли му е идеята за бога? Своеобразно у Кант е решението на въпроса за отношението между морала и религията. Продължавайки линията на европейското свободомислие, той не приема религиозното обосноваване на морала, но счита за необходимо да изведе от морала идеята за бога като своеобразен гарант за съществуването на висшето благо и нравствения порядък в света. Така и в етиката на Кант религията се оказва не причина на морала, а негово следствие. А допускането на безсмъртието на душата е необходимо на представата за нравственото съвършенство, което явно е непосилно за човека, доколкото той е и природа.

В своята „етика на дълга“ Кант поставя и решава по свой начин изключително важни за моралното познание проблеми — за част от тях вече стана дума. Евристичната им стойност определя до голяма степен важни посоки в развитието и на съвременната етика. Но те формират и дух на критичност, който е не по-малко ползотворен за науката за морала.

Етическите идеи на Кант срещат най-непосредствен отзвук сред другите представители на немската класическа философия — Фихте, Шелинг, Хегел, Фойербах. Недостатъците на абстрактно-формалистичния подход на Кант към свободата се опитва да преодолее Фихте, като търси нейните съдържателни аспекти. Но това става отново от позициите на субективния идеализъм, в учението за Аза. Фихте счита за същностен етически проблем антиномията свобода — необходимост. В Аза свободата и необходимостта се обединяват, тъй като и самата свобода е необходима като закон, на който човек е безусловно и доброволно подчинен. Законът е свобода само ако е автономия. Предназначението на човека не е в това да бъде свободен, а в това да стане свободен, защото свободата му е необходима не като достигнато състояние, а като постоянна цел на неговото действие[17]. Свободата не е закон на природата, а единствено морален закон, тъй като чрез нея се проявява не нашето настоящо съществуване, а дължимо поведение. Тя е само крайна цел, а никога средство за постигането на нещо друго. Ако за Кант нравствена ценност има преди всичко мотивът на постъпката, Фихте издига ценността на моралното действие. „Аз трябва да действувам свободно, т. е. като положено Аз, като познавателна способност (Intelligenz), трябва да определям се-

[17] Вж. *Фишер, К.* История новой философии. Т. 6. СПб., 1909, с. 471.

бе си"[18]. Следователно моето действие трябва да се осъществява само според понятието за моя дълг, а не според някакво влечение, дори то да е и нравствено. (Действието според влечение е легално, а не морално.) Тук според Фихте възниква категоричен императив, който винаги е понятие, а не влечение, и доколкото ние сме разумни същества, надарени със способност за познание и формиране на понятия за нещата, категоричният императив е наш собствен продукт. В постоянната борба между Аза като нравствено съзнание и не-Аза като природа е възможно и постижимо състоянието на съвпадение, на хармония, когато се действува според нравствения закон. Тогава възниква и субективната увереност, наречена съвест.

В етическото учение на Фихте изключително място е отделено на понятието за съвестта. В тълкуването ѝ като висш критерий за моралната ценност на едно действие и висша морална подбуда (без оглед на някакви външни детерминанти, които биха нарушили автономния характер на действието) възгледът на Фихте е съзвучен с този на Кант. Но в своето „практическо наукоучение" Фихте върви по-нататък, подготвяйки прехода от субективния морал на Кант към обективната нравственост на Хегел[19]. Такава роля изиграва учението за задълженията, където създателят на „учението за нравите" прави опит да разкрие чрез по-съдържателни определения спецификата на морала. Изходната точка на анализа е отново познатият вече нравствен закон, но този път представен откъм неговата материя. Той изисква да се отнасяме към всяко нещо съответно на неговата крайна цел, което определя и характера на задълженията на човека. Без да представяме подробно интересната феноменологична картина на задълженията, ще отбележим рядко наблюдаваната в една субективноидеалистична система поява на социалновъзпитателни моменти, което ще даде по-късно основание на някои изследователи (Ф. Йодл) да я определят като „грандиозно" социално-етическо учение. Осъществяването на дълга и предназначението на човека са възможни само в обществото. И само чрез него е мислимо всеобщото нравствено усъвършенствуване на човечеството като род. Тези високи цели обуславят и нуждата от нравствено възпитание. Неговият смисъл е чрез развитието на интелекта и духовното усъвършенствуване на Аза да се стигне до преодоляване на най-голямото морално зло — изостаналостта, застоя. Но ако при Фихте злото има своето основание в инертността като вътрешна същност на природата (а човек освен

[18] *Фихте, Й. Г.* Системата на учението за нравите според принципите на наукоучението. Наст. изд.

[19] Вж. *Йодл, Фр.* История этики в новой философии. Т. 2. М., 1808, с. 59.

разумно е и природно същество), Шелинг интерпретира злото като проява на свободното действие на човека. Чрез проблема за произхода и същността на злото той изяснява и възгледа си за свободата.

Опитите на детерминизма и индетерминизма да решат дилемата свобода — необходимост (добро — зло) „философията на тъждеството" счита за безплодни. Те са безсилни и в обяснението на съществуването на злото. Този проблем Шелинг счита за разрешим само ако се предпостави единството на свободата и необходимостта в човешкото действие. Но съвместими ли са божията промисъл и свободната човешка воля, съществуването на бога и проявите на злото? Въпрос, който вълнува преди това Лайбниц в учението му за теодицеята. Отговорът на Шелинг идва след допускането на двойственост, самораздвоеност на бога, която способствува отделянето от него на крайните същества, а нейна основа е някаква „особена" природа, някакво хаотично първоначало.

Моралът се основава на религията, тъй като Шелинг счита, че нравствената необходимост съвпада с божествената воля. Злото е възможно само в обособяването от необходимостта и противопоставянето ѝ във формата на своеволие. Своеволието пък е проява на човека като крайна личност, отделена от бога. Задачата на истинското учение за морала е да реши правилно въпроса за произвола и свободата на избора, като признае необходимостта и на доброто, и на злото. Шелинг е убеден, че учението за свободата на избора е „чума за всеки морал"[20], тъй като действителен избор не съществува.

Но ако злото е положено като необходим принцип, не е ли безсмислена борбата на човека с него? Възможна ли е въобще победата на доброто? Шелинг остава на човека тази надежда, допускайки някакво последно, висше отделяне на доброто и злото, възвръщане на злото в небитието. То е възможно, когато възтържествува любовта, разбрана мистически като съвършено осъществяване на бога. Тогава и светът ще бъде преобразен според божествената мярка. Така във „философията на откровението" изчезват и последните обективни основания на нравствения опит.

Специфичната природа на злото като морален феномен е предмет на особен интерес и в етическото учение на Хегел, изложено най-вече във „Философия на правото". Основателен е упрекът на философа към религиозните нравствени учения в неспособността им да постигнат истината за произхода и характера на злото, тъй като те не търсят неговите собствени основания, а се стремят да решат проблема за теодицеята. Не-

[20] Вж. *Фишер, К.* История новой философии. Т. 8. СПб., 1905, с. 703

съмнено преимущество на Хегел пред предшествуващите го теоретици на морала е диалектическият подход към нравствените категории и последователното провеждане на гледната точка на историзма. Така например в откриването на двояката социално-историческа роля на злото се крие според Енгелс едно от предимствата на идеалиста Хегел пред материалиста Фойербах. „У Хегел злото е формата, в която се изразява движещата сила на човешкото развитие“[21].

Злото за философа диалектик има смисъл само в единството и противоположността му с доброто, изтълкувани като определения на нравствената идея в нейните субективни и обективни форми. Диалектическите отношения между тях имат за основание вътрешнопротиворечивата природа на свободната воля. Преди да се осъществи като разумна воля, „в себе си и за себе си“ истинска свобода или „конкретно истинно понятие за свободата“, където се разкрива тъждеството на всеобщата воля и особената воля на индивидите, тя преминава през стадиите на природната воля и произвола. Изключително ценно достижение на Хегеловия анализ на свободата на волята е разкриването на диалектическата същност на свободата като опознаване на необходимостта. „Разбира се, необходимостта като такава още не е свобода, но свободата има за своя предпоставка необходимостта и я съдържа в себе си като снета“[22]. Доброто според Хегел не е само една от страните на моралната воля, то е „абсолютната, крайна цел на света“, „реализираната свобода“ — или онова общо и необходимо, което обединява и заедно с това се осъществява чрез субективните единични „воли“ на индивидите. Тук можем да открием рационалната идея за хармоничното съчетание на индивидуалното морално поведение с изискванията на обществения интерес или целите на всеобщото благо — възглед, появил се вече в историята на етиката в ученията на Хелвеций. Сложен и противоречив е пътят на превръщането на доброто от възможност в действителност. „Самото осъществяване на доброто може да срещне пречки, дори да се окаже невъзможно по вина на предпоставения нему обективен свят... който като друг (спрямо доброто) върви по собствения си път. Така доброто си остава трябване...“[23].

В процеса на вътрешно самоопределение на доброто се стига и до понятието за съвестта. Двойките категории „добро и съвест“ редом с предшествуващите ги „умисъл и вина“, „намерение и благо“ са основни понятия, чрез които се разкрива

---

[21] *Маркс, К., Фр. Енгелс.* Избр. произв. Т. 2. С., 1977, с. 35.
[22] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975, с. 337.
[23] *Хегел.* Науката логика. Ч. I. С., 1966, с. 342.

същността на морала. Моралът е втората степен в развитието на „обективното" понятие за свободата (в триадата „абстрактно право", „морал", „нравственост"). За пръв път в историята на етическото мислене е направен опит за разграничаването на понятията „морал" и „нравственост". Към сферата на морала Хегел отнася субективните убеждения, мотиви, цели, намерения на човека, или онази вътрешна страна на свободата на волята, която определя и характера на външните постъпки. Несъмнен интерес за етическата наука представлява задълбоченият анализ на сложните диалектически връзки, преходи и отношения на основните категории, чрез които се разкрива индивидуалното морално съзнание.

Според идеалистическото тълкуване на Хегел нравствеността е висша степен в развитието на обективния дух (да припомним този път триадата „субективен", „обективен", „абсолютен", през която преминава в саморазвитието си абсолютната идея), а нейни основни категории са семейството, гражданското общество и държавата. Нравствеността е „обективен родов човешки дух", „всеобща същност на индивидите". Тя е „идеята за свободата като живо добро", където доброто от „вътрешно основание на волята се превръща в субстанция". Анализът на нравствеността у Хегел всъщност е анализ на социалното битие на човека — чрез него се разкриват сложните и разнообразни социални, нравствени, политически, икономически връзки и отношения, в които встъпва човек при реализацията си в социалната сфера. Тук етическата гледна точка е и социологическа, затова и най-съдържателната част на етическата система на Хегел се разкрива в анализа на социалните и моралните колизии в гражданското общество. Справедливи са основанията на Хегел в критиката му срещу метафизическото откъсване у Кант на морала от действителността, срещу формалистическия характер на неговия „категоричен императив", където моралният човек е само „безсъдържателна абстракция". Още един път са доказани предимствата на диалектическия метод и съдържателния подход при анализа на морала и формирането на историческия възглед в етическата наука. Но те за съжаление съжителствуват с консерватизма на възгледа за държавата като „действителност на нравствената идея", с обявяването на конституционната монархия за висше нравствено достижение. Тази непоследователност е характерна не само за етическото учение на Хегел — сложен, противоречив и лъкатушен е пътят на етическите идеи във философията на Новото време. Своеобразен пример в това отношение е и етиката на последния представител на немската класическа философия — Лудвиг Фойербах.

Чрез метода на „преобразуващата критика" той си поставя задачата да преодолее теоретически философско-спекулатив-

ните тълкувания на морала в етическите системи на немския идеализъм, като създаде материалистическа етика, от която неминуемо ще следват и радикални материалистически изводи за същността на морала. Но решението на тази задача е половинчато, както са половинчати и следствията на антропологическия подход. Фойербаховият „антропологически материализъм" наистина е по-висш етап в развитието на материализма от механистическия, натуралистическия и сенсуалистическия материализъм на XVII и XVIII в., защото съдържа в себе си по-големи евристични възможности за разкриване същността на човека и специфичната природа на морала. Но Фойербах спира до постулирането на идеята за „универсалността" като родова характеристика на човека. Поради отсъствието на материалистическото разбиране на историята проповядваната „истинска човешка същност" си остава само една абстракция, защото Фойербах свежда изключително многообразната по характер и изяви сфера на социалните отношения до сферата на морала, до отношенията на любов и дружба между Аз и Ти.

Възлово място в етическото учение на Фойербах заема борбата срещу религиозните опити за обосноваване на морала. Видният немски материалист подлага на дълбока и аргументирана критика съдържанието на религиозните морални ценности, като в „Евдемонизмът" заявява, че „изхождащият от религията морал е само милостиня, подхвърлена на хората от съкровищницата на църквата и теологията". Но ратувайки за отделяне на етиката от религията, Фойербах сякаш се опитва да реформира последната, създавайки нова „религия на любовта", където реалното отношение „човек — човек" заменя отвъдното отношение „бог — човек". Така и отхвърлянето на религиозния култ е заменено с култа към абстрактния човек, носител на абстрактен морал, „скроен" по думите на Енгелс „за всички времена и всички народи".

Много и съществени са основанията на Фойербах в критиката на етическите възгледи на Кант. На формалния и абстрактен Кантов категоричен императив той противопоставя „гласа на чувството като първи категоричен императив"; на априорния смисъл на свободата у Кант — тезата, че „свободата е дъщеря на времето"; на „етиката на дълга" — емпиричната „етика на щастието". Но като поставя щастието върху сетивна основа, Фойербах психологизира нравствеността. Така за него остава непостижима не само обществената същност на морала, но и такава специфична характеристика като нормативността, открита от Кант.

V. АНГЛИЙСКАТА ЕТИКА НА XIX ВЕК

В XIX в. в резултат на бурното промишлено развитие западноевропейският капитализъм утвърждава господството си във всички обществени сфери. Отначало революционната философско-етическа обосновка на буржоазните идеали постепенно придобива апологетичен характер. Идеите на утилитаристката етика през този период стават господствуващи за цялата английска философия на морала. Те се разглеждат като основни принципи и обяснителни модели и в интуитивистическата теория на Х. Сиджуик, и в еволюционната теория на Х. Спенсър.

Основоположникът на утилитаристката школа, английският юрист Джеремия Бентам, изобщо не може да претендира за оригиналност при формулирането на основния принцип на неговата концепция — принципа за най-голямата полза за най-голям брой хора. Фр. Хътчесън още през 1725 г. формулира тази идея като крайна цел и мотив на добродетелната личност, а Пристли в 1786 г. в „Есе за управлението" и Палей в 1802 г. в „Естествена теология" я обявяват за „единствено разумна крайна цел на всяко правителство". Бентам дори не дава теоретична обосновка на този принцип — той му изглежда самоочевиден. Неговата заслуга е най-вече в изключително широкото му приложение. В резултат от усилията на Бентам и на последователите му утилитаризмът става идеологическа платформа за обосноваването на политическата програма за социални и юридически реформи на партията на английските радикали.

Мил и Спенсър винаги са били посочвани като основоположници на английския позитивизъм. Дж. Бентам също има основание да се ползува с това име, тъй като полага много усилия да направи етиката „научно-верифицируема" дисциплина чрез формулирането на количествените критерии за оценка на нравствените действия. Но стремежът му за точно „хедонистично изчисление" е провален най-малкото от две вътрешни трудности — невъзможността да се предвидят дългосрочните последици от действията и неподатливостта на нравствените характеристики на поведението за точно количествено измерване.

Още по-съществен недостатък на учението му е неговата теоретическа бедност и уязвимост. Традиционно в историко-етическите изследвания се посочва „теоретическата несъстоятелност" на редица основни положения от етиката на основоположника на утилитаризма — неправомерността на свеждането на морала до психофизиологическия стремеж към получаване на удоволствия и отбягване на страданията, невъзможността за осъществяване на логически преход от желанието за постигане на лично удоволствие към изискването да се ръководим от съображението за най-голямо щастие за най-голям брой хора;

несъстоятелността на представянето на обществото просто като механична сума от отделни индивиди и на „общественото благо" като сума от благата на отделните му представители; антиисторичността на учението му; и в крайна сметка — дълбокото неразбиране на същността и спецификата на нравствеността. Дори най-добрият му ученик, последователят и продължителят на делото му — Джон Стюарт Мил, отхвърля концепцията му за човека като психологически необоснована, бедна и неоставяща място за духовно развитие и усъвършенствуване на личността. До голяма степен Мил пренебрегва „математическите построения" на Бентам за количествено изчисление на моралността на постъпката и издига на тяхно място съображенията за качествените критерии за оценяване на нравствените феномени, той схваща бедността и опростеното разбиране на Дж. Бентам за обхвата и същността на моралните явления.

Джон Стюарт Мил не е писал система на етиката. Главното му етическо произведение — „Утилитаризмът" (1863) — има полемичен характер и е подчинено изцяло на целта да се защитят основните положения и принципи на утилитаризма от острите критични нападки на противниците на този възглед. Усилията му са насочени към смекчаването на егоистичните мотиви в моралната проповед на утилитаризма и в търсенето на формула за примирие на личните интереси на индивида с интересите на обществото. Той не успява да разреши теоретично тази задача, нито дори да я представи системно и постепенно преминава от анализ на нравствените проблеми и на колизиите на индивидуалните и обществените интереси към моралистична проповед за необходимостта от развитието на алтруистичните чувства и широкото култивиране на нравствените идеали сред народните маси и политическите управници. Широката му известност и действително голямото му политическо влияние и авторитет се дължат до голяма степен на активното му участие в политическия живот на Англия в този период. Той разработва програма за демократизация на обществените институти и за усъвършенствуване на политическото управление. Мил изгражда цялостна концепция за правата и свободите на индивида. Централно място в нея заема отстояването на правото на личността на самоуправление, свободно развитие и самоизява; страстното прокламиране на свободата на словото и печата, на мисълта и дискусиите; отстояването на необходимостта от еманципация на жената.

Силното влияние на утилитаристките възгледи е неоспоримо при изграждането на теоретичните основи на една от най-характерните и популярни философско-етически школи в САЩ — прагматичната. То се проявява и при формулирането на основните принципи и идеи на другите две влиятелни етически течения в Англия през XIX в. — интуитивизма и еволюционизма.

Хенри Сиджуик, главният представител на английския интуитивизъм на XIX в., поддържа тезата, че съществуват три подхода към етиката, които заслужават вниманието на философията. Това са егоистичният хедонизъм, утилитаризмът и интуитивизмът. Според него и трите метода на етиката се основават на самоочевидни принципи и затова неизбежно трябва да бъдат приети като валидни. Той твърди, че истинността на етическите обобщения и принципи не се възприема чрез процес на рационални построения. Тя се схваща посредством спонтанно прозрение, по интуиция, без необходимостта от теоретични аргументи и доказателства. За егоиста правотата на преследването на собствената полза и удоволствие е самоочевидна. За утилитариста самоочевидна е правотата на максимизиране на общото благо. Интуитивистът се отличава от тях, като поддържа, че съществуват много самоочевидни морални принципи и задължения.

Х. Сиджуик приема правотата и правомерността и на принципа за личната полза, и на този за най-голямото благо за най-голям брой хора, но счита, че последният трябва да бъде смекчен. Тъй като според него стремежът към лично благосъстояние винаги надделява над моралното изискване да се посветиш на постигането на общото щастие, в действителност самоочевидно за всяка морална личност е преди всичко изискването да преследва своя интерес, не причинявайки вреда и страдания на другите хора.

В обстойния анализ на хедонистката и утилитаристката етика Сиджуик отбелязва, че техните представители не успяват да оправдаят прехода от психологията към етиката, от описанието на психологическите мотиви за извършването на определено действие към моралното изискване за изпълнението на нравствения дълг. Според него дори тези, които декларират, че човек трябва да преследва своя собствен интерес, са длъжни да докажат правомерността на използуването на термина „трябва", а това не може да бъде направено само на базата на психологическата обосновка. Това съображение кара Сиджуик да разграничи психологическия от етическия хедонизъм, като основава втория на интуицията.

В главното си етическо произведение, „Методите на етиката", английският интуитивист издига настоятелно изискването за прецизиране на етическия анализ. Той посочва като една от важните задачи на практическата философия изясняването на логиката на моралните съждения — теза, залегнала в основата на школата на лингвистическия анализ в съвременната западноевропейска етика.

Другата водеща фигура в интелектуалния живот на Англия през XIX в. със значителна роля в развитието на биологията, психологията, социологията и антропологията на своето време е

Хърбърт Спенсър, един от най-големите културни еволюционисти на миналия век. Той обяснява цялото природно, биологично и социално развитие със законите на еволюцията, проявяваща се в нарастването на кохерентността, определеността и приспособимостта на организма, в диференциацията на структурите му и в усложняването на функциите му.

Една от най-важните заслуги на Х. Спенсър е разглеждането на моралните феномени не като статични, вечни и непроменливи, а в тяхната динамика и развитие от по-прости и примитивни форми към по-сложни, по-зрели, в по-голяма степен „приспособяващи делата към целите", насочени към постепенното постигане на такова състояние, при което „животът на всеки и на всички да достигне възможно най-голяма величина както по продължителност, така и по пълноценност".

Другата голяма заслуга на родоначалника на английския позитивизъм е сериозното внимание, което отделя на функционалната специализация на развиващите се еволюционно социални явления. Той разглежда социалните структури като произхождащи от социалните функции. Според него не е възможно изграждането на вярна концепция за структурата на морала без вярна концепция за неговите функции. За да разберем произхода, съдържанието и развитието на нравствеността, необходимо е да разберем нуждата от нейната поява и нейното по-нататъшно изменение. За постоянството, с което отстоява тези възгледи, Х. Спенсър е признат за пионер и основоположник не само на еволюционизма, но и на съвременния функционализъм и антропологизъм.

И все пак философията на морала в Англия през XIX в. продължава да се развива в руслото на емпирично ориентираните направления на осмисляне на нравствените явления, характерни за английската етика от XVII и XVIII в. (утилитаристките доктрини на Т. Хобс и Дж. Лок, теорията за нравственото чувство и интуитивизма на кеймбриджките идеалисти), като че ли напълно незасегната от постиженията на класическата немска философия. Въпреки че тези теории обогатяват с някои уточнения понятията и принципите, вече формулирани от техните предшественици, като ги включват в по-сложни концепции, модерни за философското осмисляне на естествените науки и социалния опит през XIX в., не можем да открием при тях съществено нова постановка на собствено моралните въпроси или дълбоко изменение на духовното съдържание на предхождащите ги етически учения.

* * *

Етиката на Новото време е един от най-плодотворните етапи в развитието на европейската етическа мисъл. Това е периодът,

в който се изгражда нов морален кодекс, заменящ средновековно-феодалната регламентация на човешкото поведение, и се обосновават нравствени ценности и идеали с непреходно значение за човешката култура. Осъществява се не само феноменологично описание на нравствените явления, но се извършват и изключително сериозни и плодотворни опити за теоретично изясняване на същността и спецификата на морала. Именно тогава се поставят основите на теоретическия анализ на нравствеността, характерен за съвременните етически направления.

Волга Тодорова
Илона Томова

ТОМАС МОР
(1477—1539)

Английски хуманист и политически деец, основател на утопическия социализъм. Роден е в Лондон. Баща му бил чиновник в съда. През 1492 г. Томас Мор постъпва в Оксфордския университет. През 1494 г. го напуска и започва да изучава право. Придобива широка известност като много справедлив адвокат. В 1504 г. бил избран в Парламента, в 1523 г. става председател на палатата на общините, а през 1529 г. — лорд-канцлер на кралството. Мор бил католик, считал, че лютеранската реформация заплашва общохристиянското единство. За отказа да положи клетва пред краля като „върховен глава" на английската църква бил затворен в Тауър и екзекутиран.

Трактатът му „Утопия" му спечелва световна слава. В него Т. Мор излага съображенията си за изграждането на основите на светско етическо учение, отстояващо евдемонистичните принципи на ръководство на човешкото поведение. В зората на зараждането на буржоазното общество разглежда необходимостта от премахването на частната собственост и от справедливо социално устройство на държавата, основаващо се на принципите на равенство и свобода за всички поданици.

Приведените откъси са от Томас Мор. Утопия; Томазо Кампанела. Градът на слънцето. С., 1984. Превод от латински Александър Милев.

УТОПИЯ

Втора книга

ЗА ПЪТУВАНИЯТА НА УТОПИЙЦИТЕ

В оная част от философията, която се занимава с нравствеността, техните (на утопийците) мнения напълно съвпадат с нашите. Те разискват за духовни, телесни и външни блага и мъдруват дали на трите тия качества трябва да се даде името „блага", или само на духовните. Разискват също за добродетелта и удоволствията. От всички спорове за тях на първо място и най-главен е спорът в какво се състои щастието и дали то се гради върху една или повече основи. В тоя спор те, изглежда, че са склонни повече, отколкото е справедливо, да вземат страна в защита на удоволствието, като приемат, че в него се корени ако не напълно, то поне най-голяма част от човешкото щастие. Заслужава още по-голямо учудване, че търсят защита на този така деликатен въпрос в религията, която е сериозна и строга, почти тъжна и сурова. Утопийците никога не разискват за щастието, без да свържат известни въпроси, взети от религията, с философията, която пък си служи само с разума. Те смятат, че без философски доводи разискването за истинското щастие е слабо и недостатъчно.

Основите на това схващане са следните:

Душата е безсмъртна и по божие благоволение е създадена за щастие. След този живот нас ни очакват награди за добродетелите и за благодеянията ни, а за лошите ни постъпки са определени наказания. Макар че това са основни положения на религията, те смятат, че в тях може да се увери човек и да ги приеме за истински по пътя и на разума. Ако биха били премахнати тия нравствени правила, те смятат без каквото и да е колебание, че няма да има толкова глупав човек, който да не се стреми към удоволствията с позволени и непозволени средства. Той обаче трябва да се грижи, та по-малкото удоволствие да не пречи на по-голямото, и да не търси такова удоволствие, след което като награда идва страдание. Смятат за най-голяма глупост стремежа към сурова и недостъпна добродетел, отхвърлянето на всякаква приятност в живота и доброволното понасяне на страданието, от което не може да се очаква никаква полза. Та и каква ли полза може да има, ако човек е прекарал целия си земен живот без наслада и тъжно, а срещу това не може да получи нищо след смъртта си?

Утопийците обаче смятат, че щастието не се заключава във всяко едно удоволствие, а само в честното и благородното. Към такова удоволствие като към най-висше благо нашата природа се насочва от самата добродетел, на която стоиците отдават щастието. Стоиците определят добродетелта като живот според природата. А ние сме създадени от бога за такъв именно живот. Трябва да следваме това природно влечение, което се подчинява на разума във всичко, към което трябва да се стремим и което трябва да отбягваме. Разумът преди всичко подтиква смъртните към обич и почит на божието величие, на което ние дължим както съществуването си, така и възможността да сме съучастници в щастието. На второ място, разумът ни напомня и подтиква да прекарваме живота си по възможност най-спокойно и най-весело и да бъдем помощници на другите хора, които са наши братя по природа, да живеят по същия начин. Никога не е съществувал толкова строг и суров привърженик на добродетелта и ненавистник на удоволствието, който да те подтиква само към труд, безсънни бдения и други мъки и да не те кара да облекчаваш според силите си нуждата и неизгодите на другите и да смята, че съчувствието и помощта на другите не трябва да се кичат с похвалното име човечност. На човека преди всичко е присъща оная добродетел, която е най-човечна: човек да бъде за полза и утеха на човека, да облекчава несгодите на другите и да отстранява скръбта, да върне на хората радостта от живота, т. е. удоволствието. Щом пък това е така, защо природата да не внушава на всеки човек да прави същото и за себе си?

В действителност живот, прекаран в наслада, е или добър, или лош. Ако е лош, тогава не само не трябва да подтикваш

другите към него, но доколкото можеш, трябва всички да спасяваш от него като вреден и смъртоносен. Ако пък препоръчваш на другите такъв живот като добър, защо ти да нямаш право и да не си длъжен да живееш сам по този начин? На тебе ти подхожда да бъдеш поне толкова благосклонен към себе си, колкото и към другите. Ако природата ти внушава да бъдеш добър към другите, тя не ти нарежда да бъдеш жесток и немилостив към себе си.

Следователно, твърдят утопийците, самата природа ни предписва приятен живот, т. е. удоволствието като цел на всички наши действия. Добродетелта пък определят като живот според предписанията на природата. Тя подканя хората към взаимна помощ за по-приятен живот. Това тя прави съвсем справедливо, защото няма нито един човек, който да стои над общата съдба на смъртните, та само за него да се грижи природата, която еднакво покровителствува всички и ги дарява с еднакъв външен вид. Затова тая природа ти нарежда да бдиш много внимателно да не би, докато се грижиш за своето благополучие, да създадеш неблагополучия за другите.

Мъдрост е човек да се грижи за своя изгода, като не нарушава (обществените) закони, а да се грижи за общата полза е религиозно задължение. Несправедливо е пък да се посяга върху чуждото удоволствие, докато човек се стреми към своето. Напротив, да лиши човек себе си от нещо, което да даде на другите, това е дълг на хуманност и доброта. Това задължение никога не ни отнема толкова, колкото ни дава. Човек обаче се възнаграждава от взаимността на благодеянията. Самото пък съзнание за благодеянието и споменът за благодарността и доброжелателството на тия, на които човек е направил благодеяние, доставят по-голяма наслада на душата му от насладата, която той би изпитал, ако сам би употребил нещата, от които се е въздържал. Най-после религията лесно ни убеждава и ние охотно се съгласяваме, че в замяна на създаденото от нас на другите кратко и неголямо удоволствие бог възнаграждава с огромна и никога несекваща радост. И така, като премислили старателно и преценили всичко, утопийците смятат, че всички наши действия, в това число и самите добродетели, имат за цел да ни доставят удоволствие и щастие.

Те наричат удоволствие всяко движение или състояние на тялото и духа, при което ние изпитваме естествена наслада. Те прибавят не без основание „естествена“, защото приятно по природа за тях е това, към което човек се стреми без причиняване на неправда, за което не пропуска нещо по-приятно, не създава мъка и което желаят не само чувствата му, но и разумът.

ИСТИНСКИТЕ УДОВОЛСТВИЯ

Утопийците признават няколко вида истински удоволствия. Едните са духовни, а другите телесни.

На духа приписват способността за познание и наслада, които създава съзерцанието на истината. Към тях се прибавя и сладкият спомен за честно прекаран живот и сигурната надежда за бъдещо блаженство.

Телесните удоволствия се групират в два вида. Първата група удоволствия изпълва чувствата с явна приятност. Те се осъществяват при възстановяването на това, което е изразходвала вложената вътре у нас топлина. Възстановяването става чрез храна и пиене. Друг вид от тия наслади се заключава в изхвърляне на това, което се съдържа в изобилие в тялото. Това става, когато очистваме нашите вътрешности чрез изхвърляне на екскременти, при съвкупяване или при намаляване сърбежа на някоя част на тялото чрез триене и почесване. Понякога настъпва удоволствие, без да има някакво попълване на това, което нашите телесни членове желаят, и без да има освобождаване от нещо, което ги измъчва. Това удоволствие обаче с някаква скрита вътрешна сила докосва, обхваща и привлича към себе си нашите чувства. Такава наслада ни доставя музиката.

Телесни удоволствия от втория вид са тези, които според мнението на утопийците се състоят в спокойното и уравновесено положение на тялото. Това е здравето на всеки човек, когато не е нарушено от никакво страдание. И наистина, когато здравето не е свързано с никаква болка, само по себе си е източник на наслада, макар върху него да не оказва влияние никакво удоволствие, привлечено отвън. То не се забелязва много наистина и дава на чувството по-малко, отколкото му дава желанието за ядене и пиене. Все пак мнозина смятат здравето за най-голямото от всички удоволствия. Почти всички утопийци признават здравето за голямо удоволствие и за основа и база на всички удоволствия, защото само то може да създаде спокойни и желани условия за живот. Когато пък липсва здраве, то няма никакво място и за някакво удоволствие. Пълната липса на болка при отсъствие на здраве те наричат безчувственост, а не удоволствие.

Утопийците най-много зачитат духовните удоволствия и ги смятат за първи между всички и за най-главни. Най-съществената част от тия удоволствия според тях е в упражнението в добродетели и в съзнанието за непорочен живот. А от телесните удоволствия на първо място поставят здравето. Сладкото ястие и питие и всичко, което създава такава наслада, заслужава според тях да бъде предмет на желание, но само заради здравето. Но и в тоя случай тия неща са приятни не сами по

себе си, а доколкото се противопоставят на прокрадващите се вредители на здравето.

Затова както мъдрият човек по-скоро ще се стреми да отбягва болестите, отколкото да търси средства против тях, ще се старае да се бори с болките, вместо да търси утеха за тях, така ще бъде по-добре да не се нуждае от физически удоволствия, вместо да изпитва наслада от тях. Ако някой се чувствува щастлив от такъв вид удоволствие, той по необходимост трябва да признае, че само тогава е напълно щастлив, когато му е определен такъв живот, който минава в непрекъснат глад, жажда, сърбеж, ядене, пиене, чесане и разтриване. Но кой не вижда, че такъв живот не само не е щастлив, но е напълно нещастен? Без съмнение тия удоволствия като най-малко чисти са и най-низши. Те никога не възникват самостоятелно, а винаги във връзка с противни на тях страдания. Например с удоволствието от ядене е свързан гладът, който при това невинаги е равномерен. Страданието изобщо е по-силно и по-дълготрайно. То настъпва преди удоволствието и не се прекратява, преди да е престанало удоволствието.

Жителите на остров Утопия смятат, че такива удоволствия не трябва да се ценят високо, а само доколкото изисква това нуждата. Те се радват на това и с благодарност признават добротата на майката природа, която с подмамваща приятност привлича своите творения дори към това, което трябва винаги да правят по необходимост. И наистина с колко голяма досада би трябвало да се живее, ако би трябвало с отрови и горчиви лекарства да бъдат отстранявани всекидневните измъчвания от глад и жажда, както това е при останалите тежки болести, които ни измъчват по-рядко.

Утопийците обичат и високо ценят красотата, силата и подвижността на тялото като особени и приятни дарове на природата. Също така зачитат и ония удоволствия, които се изпитват с помощта на ушите, очите и носа и които природата е отделила като особено преимущество и предимство за човека, удоволствия, които са приятна подправка на живота. Никое от различните видове животни не забелязва красотата на света и не различава съгласието и отличието между тонове и звукове, нито пък схваща различните нюанси на миризмата, освен когато се отнася за храната им. Във всичко обаче те се придържат към правилото: по-малкото удоволствие не трябва да пречи на по-голямото и никога да не се създава страдание, което според тях е следствие на непочтено удоволствие. Не одобряват човек да презира дадената му красота, да разслабва силата си, да превръща подвижността си в леност, да изтощава тялото си с постене, да вреди на здравето си и да презира всички други прелести на природата. Това би било приемливо, ако някой пренебрегва своята полза и заляга по-усърд-

по за доброто на другите и за общото благо, като очаква в замяна на тия си подвизи по-голямо удоволствие от бога. В противен случай би било съвсем глупаво човек да измъчва с добро намерение себе си под напразния предлог за недействителна добродетел, за да може с по-малка мъка да понася нещастия, които може би никога не ще настъпят. Всичко това те смятат, че е признак на крайно безумие, на излишна жестокост към себе си и висша неблагодарност към природата, защото така се пренебрегва задължението към нея и се отричат всички нейни благодеяния.

Първа книга

НАМЕСА НА КАРДИНАЛА

— А междувременно, Рафаеле, с голяма готовност бих те изслушал защо смяташ, че кражбата не трябва да се наказва със смъртно наказание и какво друго наказание ти определяш, което да е по-полезно за обществото. И ти сам не смяташ, че кражбата трябва да се търпи. Ако сега и при смъртното наказание хората се отдават на кражба, то какво би станало, ако се премахне този страх от смъртното наказание, то каква сила или какъв страх би могъл да обуздава злодеите? Ако се намали наказанието, дали няма да сметнат това като поощрение, което да ги подтиква към престъпление?

— Във всеки случай, достопочтени отче, според мене съвършено несправедливо е да се отнема животът заради отнемане на пари, отговорих аз. Смятам, че дори притежаването на всички останали блага не може да бъде равностойно с човешкия живот. Ако пък казват, че това наказание не е възмездие за пари, а за незачитане на справедливостта и за нарушаване на законите, тогава защо да не се нарича с основание това висше право висша несправедливост? Що се отнася до наредбите на законите, те не трябва да бъдат като тези на Манлий, та и за най-малкото нарушение да се вади меч, нито пък да бъдат толкова подобни на стоическите, за да смятат всички нарушения толкова еднакви и да приемат, че няма никаква разлика между престъпленията, когато някой убие човек и когато му задигне парите. А в действителност между тях няма никакво сходство и близост, ако бихме говорили безпристрастно. Бог е забранил да се убива човек, а ние не убиваме ли съвсем леко за откраднатата незначителна сума пари? Ако ли някой рече да тълкува, че забраната на убийството по божия заповед е валидна, но с изключение на случаите, за които човешкият закон допуска убийството, тогава какво пречи на хората по същия начин да се съгласят помежду си да бъде допуснат и търпим развратът,

прелюбодеянието и клетвопрестъплението? Бог е отнел правото ни не само да лишаваме другите от живот, но и себе си. Нима съгласието на хората за убийствата помежду им, прието при определени съдебни закони, трябва да има такава сила, та да освобождава от изпълнението на божията заповед служителите, които без никакво позволение от бога убиват тия, за които човешката присъда разпорежда да бъдат убити?

МИШЕЛ ДЬО МОНТЕН
(1533—1592)

Френски просветител и моралист, философ скептик от епохата на късното Възраждане. Роден е в Монтен, в търговско семейство. Бил кмет на Бордо, депутат на Генералните щати. Пледирал е за прекратяване на гражданската война в страната, за постигане на политическо единство, за необходимостта от веротърпимост. Изследва редица болни социални и нравствени проблеми на своето време. Изказва дълбоки и верни съображения за същността на морала, за специфичните му отлики от обичая, правите, политическите и религиозните доктрини и пруденциалните програми за действие. Неговите „Опити" оказват голямо влияние върху развитието на материалистическата философия, етическите и атеистическите възгледи във Франция и извън нейните предели. Бори се за обособяването на етиката от теологията, за развитието ѝ като светска наука.

Приведените откъси са от второто издание на „Опити" у нас: Мишел дьо Монтен. Опити. Т. 1. С., 1979. Превод от френски Тодор Чакъров.

ОПИТИ

Том 1, глава XXIII

За обичая и за това, че приетият закон не може да се изменя произволно

[...] Смятам, че няма такава човешка измислица, колкото и налудничава да е тя, която да не се срещне някъде във вид на общоприет обичай и която следователно да не може да бъде утвърдена и доказана от нашия разум. Има народи, у които е прието да обръщаш гръб на този, когото поздравяваш, и никога да не поглеждаш в очи оня, когото искаш да почетеш. Има и такъв народ, у когото, ако царят поиска да плюе, първата дама фаворитка му подлага ръка; в една друга страна най-видните хора и най-приближени на царя навеждат гръб до земята, за да събират от бельото нечистотиите му. [...]

Чудесата произтичат от това, че ние не познаваме природата, а не от самата нейна същност. Навикът притъпява остротата на нашия ум. Няма основание например диваците да изглеждат по-чудновати на нас, отколкото ние на тях; в това би се убедил всеки, стига да може, след като е изучил чуждите примери, да изучи и нашите и да направи сравнение между тях. Човешкият разум намира смисъл във всички възгледи и нрави, каквато и да е тяхната форма, колкото безкрайни в своето проявление и в разнообразието си да са те. Но да се върна към мисълта си. Съществуват народи, у които не се раз-

решава на никого освен на жените и децата на царя да се обръщат към него без посредник. У друг народ девойките биват заставяни да си показват срамните части на тялото, докато омъжените жени ги прикриват и скриват най-старателно; с този обичай е свързан донякъде и друг — тъй като за тях непорочността има значение само след брака, на девойките се разрешава да се отдават на когото си искат, да забременяват и да се освобождават от бременност с подходящи средства, без да се крият от когото и да било. Освен това, ако се жени търговец, всички търговци, поканени на сватбата, имат право да спят с младоженката преди него и колкото повече са те, толкова почитта и доброто мнение за нея са по-големи, защото това се смята като показател за здравето и силата ѝ; същото става и когато се жени длъжностно лице; същото е и с благородника, и с всеки друг с изключение на селянина или който и да е от простолюдието, защото тук правото принадлежи на сеньора; при всичко това обаче никога не се забравя да се препоръчва безупречна вярност към мъжа през време на брачния живот. [...]

Тук ядат човешко месо, там признателният син е длъжен да убие своя баща, когато той достигне до определена възраст; някъде бащите предопределят съдбата на децата си — дали да запазят живота им и да ги отгледат, или да ги изоставят и убият, докато те са още в утробата на майката; на друго място старите мъже предлагат жените си на младежите, за да ги използват за работа; другаде жените са общи и това не се смята за грях; има дори такава страна, където жените носят под полата си като знак на почит кичур с ресни, означаващи с колко мъже са имали сношения. И не е ли обичаят, който е създал отделна женска държава? Не е ли дал той в ръцете на жените оръжие, организирал ги е в батальони и ги е хвърлил в битки? И онова, което цялата философия не може да втълпи в главите на най-мъдрите, не го ли внушава обичаят в съзнанието на най-невежото простолюдие, служейки си единствено с властта, която има?

С една дума, според моите представи няма нищо, което обичаят да не прави или да не може да направи; и с право Пиндар го нарича, както ми казаха, цар и властелин на света. [...]

Законите на съвестта, за които казваме, че са породени от природата, се пораждат от обичая; всеки, който вътре в себе си почита и общоприетите и утвърдени възгледи и нрави, не може да се откаже от тях без угризения, нито пък да ги следва, без да ги одобрява.

Някога, когато жителите на Крит искали да прокълнат някого, те молели боговете да го научат на някакъв лош навик.

Ала главният ефект на неговата сила е, че той ни обхва-

ща и подчинява до такава степен, че само с голям труд можем да се освободим от властта му и да си възвърнем независимостта да обмисляме и обсъждаме неговите предписания. Всъщност, доколкото ние сме всмукали тези предписания ведно с майчиното мляко и доколкото при първия наш поглед светът ни се представя такъв, какъвто те го рисуват, на нас ни се струва, че сме родени, за да следваме този път. И доколкото общоприетите представи, които намираме между нас, са вселени в душите ни заедно със семето на нашите бащи, на нас ни се струва, че те са всеобщи и естествени.

Оттук произтича мнението, че всичко, което е отклонение от обичая, е отклонение от разума; а един бог знае колко неразумно в повечето случаи е това. Ако и други изучаваха себе си като нас и правеха това, което правим ние, всеки, който чуеше някаква мъдра мисъл, щеше веднага да я отнесе към себе си и всеки щеше да разбере, че това не е само красив израз, но и хубав удар на бича по обичайната глупост на неговото съждение. Тези предписания за истината обаче всеки приема като задължителни за всички, но не и за него и вместо да ги приложи към собствените си навици, той ги трупа в паметта си — което е много глупаво и безполезно. [. . .]

А ето и нещо от съвсем друг характер. Много съмнително е дали изменението на един приет закон, какъвто и да е той, може да донесе толкова полза, колкото зло донася неговото разклащане; защото държавата е нещо като здание, изградено с различни части, които са свързани по такъв начин, че е невъзможно да разклатиш и най-малката от тях, без това да се отрази на цялото здание. Законодателят на турийците е заповядал всеки, който се стреми да премахне старите закони и да въведе някакъв нов закон, да излиза пред народа с въже на врата — така че ако предлаганото от него нововъведение не бъде одобрено единодушно, да бъде обесен незабавно. А законодателят на лакедемонците е посветил целия си живот в усилия да извлече от своите съграждани сигурното обещание да не отменят нито един от неговите закони. Ефорът, който така брутално скъсал двете нови струни, добавени от Фринис към музикалния инструмент, не искал и да знае дали те не подобряват инструмента и дали с тях акордите не стават по-пълни; на него му е било достатъчно само това, че старото тук търпи изменения. Същото нещо е означавал и старият ръждясал меч на правосъдието в Марсилия.

Аз съм се разочаровал от всички нововъведения, под каквато и форма да се извършат; и с право; защото съм наблюдавал до какви лоши последствия водят те. . .

Том 2, глава I

За непостоянството на нашите постъпки

[...] И действително аз отдавна съм разбрал, че порокът не е друго нещо освен отсъствие и нарушение на мярката и следователно тук е невъзможно да се търси някакво постоянство. Разправят, че Демостен е казал, че началото на всяка добродетел е размишлението и вземането на решения, а нейна крайна цел и съвършенство — постоянството. [...]

Глава XI

За жестокостта

Струва ми се, че добродетелта е нещо по-различно и по-благородно от склонността към добро, която се поражда у нас. Уравновесените и добрите по рождение хора вървят по същия път и имат същите прояви, както и добродетелните. Но в добродетелта има нещо много по-голямо и по-активно от тихото и мирно подчинение на разума, продиктувано от един щастлив нрав. Този, който по силата на природната си кротост и отстъпчивост отмине нанесените обиди, ще извърши красива постъпка, достойна за похвала; но този, който, оскърбен до болка от обида, се въоръжи с разум и след дълга борба със себе си успее да потисне палещата си жажда за мъст, ще направи безсъмнено много повече. Първият ще постъпи добре, вторият — добродетелно; едната постъпка би могла да бъде наречена добра, другата — добродетелна; защото според мен понятието добродетел предполага трудности и борба и не може да се осъществи безучастно; неслучайно ние наричаме бога добър, силен, благ и справедлив, но не го наричаме добродетелен; защото неговите действия са непринудени и се извършват без усилия. [...]

Та казвам, че много от философите стоици и епикурейци са смятали, че не е достатъчно да имаш добра душа, душа уравновесена и предразположена към добродетел; не е достатъчно нашите съждения и нашите решения да ни поставят над всички несгоди и превратности на съдбата; нужно е още да се търсят случаи, за да се изпитат те на практика. [...]

Метел единствен от римските сенатори се заема — за да изпита добродетелта си, да прекрати насилието на народния трибун Сатурнин, който се е мъчел с всички сили да приложи в полза на плебеите един несправедлив закон; осъден за това на смърт — наказание, въведено от Сатурнин за тези, които се обявяват против законите, той се обръща към ония, които в тоя тежък час го съпровождат до мястото на екзекуцията с

думите: „Да правиш зло е много лесна и много долна работа: да правиш добро, когато това не е свързано с никаква опасност, е нещо обикновено; но да правиш добро, когато има опасности, това е истинското задължение на добродетелния човек.“ Тия думи на Метел показват съвсем ясно моята мисъл, че добродетелта отказва приятелството на леснотата и че лекият, приятен и наклонен път, по който вървят умерените стъпки на добрата природна склонност, не е пътят на истинската добродетел. Последната върви по трудния и трънлив път; тя иска да има или външни трудности, какъвто е случаят с Метел, с които съдбата си играе и я отклонява от пътя ѝ, или вътрешни трудности, предизвикани от безредните страсти и несъвършенства на характера ни.

Дотук аз стигнах с голяма сигурност. Но ето, дописвайки последното изречение, наум ми дойде, че душата на Сократ, най-съвършената, която познавам, трябва да е била, струва ми се, не толкова достойна за препоръка; защото аз не мога да си представя у тази личност някакви усилия за борба с порочното влечение. Не мога да си представя, че неговата добродетел може да понесе някаква трудност или някаква принуда. Познавам неговия разум, който е така силен и така властен, че не позволява да се породи у него каквото и да е порочно желание. На една толкова възвишена добродетел аз не мога да противопоставя нищо. Струва ми се, че виждам как тя тържествено и победоносно, свободно и парадно върви по своя път, без да среща никакви спънки, никакви трудности. Ако добродетелта може да блести само чрез борбата срещу противоположните желания, то значи ли това, че тя не може да мине без присъствието на порока и че дължи почитта и уважението си на него? И какво да кажем за онова честно и благородно епикурейско наслаждение, което спокойно отглежда в скута си и пуска да играе добродетелта, давайки ѝ за играчка позора, треската, смъртта, пъкъла? Ако аз предположа, че съвършената добродетел се познава по способността да се потиска и понася търпеливо болката, да се издържа без трепване на пристъпите на подаграта; ако ѝ предпиша като необходимо условие горчивините и трудностите, какво бих могъл да кажа тогава за онази добродетел, която се издига до такава висота, че не само презира болката, но се и наслаждава от нея, опиянява се до степен на екстаз — както е при епикурейците, някои от които са ни оставили достоверни свидетелства за това?

ТОМАЗО КАМПАНЕЛА
(1568 — 1639)

Италиански философ, поет и политически деец от епохата на Контрареформацията, един от най-ярките представители на утопическия социализъм.

Роден е в гр. Стило, син на обущар. От 1582 г. е монах, член на ордена на доминиканците. В публични изказвания, статии и трактати се обявява против схоластическия аристотелизъм, в защита на натурфилософските възгледи на Телезио, когото счита за свой учител. Неедкократно е обвиняван в ерес, подлаган е на гонения, изтезания и изолация от църковните власти. През 1598—1599 г. възглавява заговор против испанското владичество, арестуват го, изтърпява най-жестоки инквизиции и го осъждат на доживотен затвор. По време на почти 27-годишното си „пребиваване" в неаполитанските затвори създава десетки съчинения, част от които с помощта на верни съратници е издадена в Германия. През 1626 г. го освобождават, през 1634 г. успява да избяга във Франция, за да избегне риска от повторното му предаване в ръцете на испанските власти.

Социално-нравствените възгледи на Т. Кампанела са развити в произведението му „Градът на слънцето", една от най-ярките комунистически утопии на Новото време, отстояваща необходимостта от социално и нравствено преустройство на обществото на базата на имуществената общност и задължителния труд за всички граждани на комунистическата община.

Приведените откъси са от книгата: Томас Мор. Утопия; Томазо Кампанела. Градът на слънцето. С., 1984. Превод от латински Александър Милев.

ГРАДЪТ НА СЛЪНЦЕТО

СЪБЕСЕДНИЦИ

ГЛАВНИЯТ ХОСПИТАЛИЕР[1]
И ГОСТЪТ ГЕНУЕЗЕЦ, МОРСКИ КАПИТАН

Възникване на републиката

[...] ГЕН. — Този народ е дошъл там от Индия, бягайки след поражението от монголите, които опустошавали страната му, също — и от разбойници, и от потисници. Те решили да водят живот на философска основа и на общинни начала и макар общността на жените да не е възприета от заварените жители у

[1] Хоспиталиер — монах, член на ордена на хоспиталиерите. През XI в. (1068) г. в Ерусалим бил създаден орден „Св. Йоан Ерусалимски", чиято цел била да организира болници и странноприемници за отиващите на поклонение в Ерусалим. Странноприемниците са били по протежение на маршрута от Западна Европа до Палестина. Ордени на хоспиталиери е имало много, но орденът на йоанитите е един от най-дейните и с най-дълъг живот. След падането на Ерусалим под арабска власт седалището на ордена се мени на няколко пъти. Целите му също се менят — става военен орден за борба с неверниците, добива голямо влияние и сила; има свои представители в някои от големите столици на Европа. Съществува и до днес със седалище в Рим.

такната страна, тя се практикува от самите тях, понеже всичко у тях е общо. Грижата за равномерното разпределение обаче е поверена на върховната власт. Но те притежават общи знания, почести и удоволствия по такъв начин, че никой няма възможност да си присвоява нещо.

Те твърдят, че всяка частна собственост възниква и се поддържа, понеже всеки един от нас поотделно има собствено жилище, собствени деца и съпруга. От това се ражда любов към частното, защото всеки един от нас, за да направи сина си богат и да го издигне до почтено положение и да го остави наследник на голям имот, започва или да граби държавата, ако не се страхува от нищо поради могъществото на богатството и на рода си, или пък се превръща в скъперник, интригант и лицемер, ако няма сили, богатство и знатен род. А когато отхвърлим любовта към частното, остава само любовта към общото.

ХОСП. — Че така никой не ще пожелае да работи, понеже ще чака другите да работят, за да има от какво сам да живее. И Аристотел осъжда в това отношение Платона.

ГЕН. — Аз не умея да водя спор, обаче ти заявявам, че те горят от толкова голяма любов към родината си, каквато едва ли може да си представим; и толкова повече от римляните, които според историята доброволно се жертвували за родината си, я обичат, колкото повече от тях са отрекли частната собственост. Аз вярвам, че без съмнение и нашите братя, и монаси, и клирици, ако не се подвеждаха от любов към роднини и приятели или от амбиция за издигане до по-високи почести, щяха да бъдат много по-възвишени и по-слабо привързани към собствеността, повече изпълнени с обич към всички, както са били по времето на апостолите и каквито са мнозина сега.

ХОСП. — Това, струва ми се, казва свети Августин, обаче аз съм на мнение, че между такъв вид хора приятелството няма стойност, понеже няма как да си правят взаимни услуги.

ГЕН. — Напротив, още повече. Трябва да се обърне внимание, че макар и да не могат да си правят услуги един на друг, тъй като имат необходимото, понеже получават от общината всичко и длъжностните лица внимателно следят някой да не получи повече, отколкото заслужава, а нищо необходимо никому не се отказва, дружбата помежду им се проявява във време на война, при заболяване, при подготовка в науките, където си помагат и споделят знанията си; често взаимно се почитат с похвали, с думи и чрез услужливо изпълнение на служебните си задължения. Всички връстници се наричат помежду си братя; обаче тия, които са с двадесет години по-стари от тях, наричат бащи, а които са с двадесет и две години по-млади от тях, наричат синове. И длъжностните лица полагат доста старателни грижи някой да не обиди някого в това братство.

ХОСП. — По какъв начин?

ГЕН. — Колкото добродетели има у нас, толкова длъжностни лица отговарят за тях. Има длъжностно лице, което се нарича Великодушие, други пък се наричат Мъжество, Целомъдрие, Щедрост, Правосъдие — углавно и гражданско, Усърдие, Правда, Благотворителност, Благодарност, Веселост, Бодрост, Трезвост и др. За всяка от тези длъжности се избират лица, които още от детинство в училище се признават за най-подходящи за всяка една от тях. А понеже сред тях няма нито разбойничество, нито подли убийства, нито насилия, нито кръвосмешение, нито прелюбодеяние, нито останалите престъпления, в които ние се обвиняваме помежду си, те преследват неблагодарността, злобата, неотдаването на уважение помежду си, леността, мрачното настроение, ядосването и лъжата, които недостатъци за тях са по-ненавистни от чума. Виновните, заслужаващи наказание, се лишават от обща трапеза, от общуване с жена и от други почести за толкова време, колкото съдията реши, че е необходимо за изкупление на вината им. [. . .]

Начин на живот и занятия

[. . .] ГЕН. — Жилищата им, спалните и леглата, както и всички необходими неща са общи. След всеки шест месеца длъжностните лица определят хората, които трябва да спят в един, в друг или трети кръг и кой в първа и кой във втора спалня: това нещо те отбелязват с букви на вратата.

Общи за мъжете и за жените са занаятите и отвлечените науки, има само една разлика: заниманията, които изискват повече труд и са далече от града, се извършват от мъжете, като например оране, сеитба, жътва, вършеене, а също така и гроздобер. Но за доенето на овцете и за правенето на сирене обикновено се определят жени; също така те излизат близо до землището на града да събират билки и да работят в градините. Занятията, които се извършват седешком или стоешком, са предоставени на жените, като например тъкане, предене, шиене, стригане на коси и бради, приготовление на лекарства и всички видове облекло. Жените обаче не се допускат до дърводелство, железарство и изработване на оръжие. Но жена, която има дарование за рисуване, получава разрешение за него. Музиката е предоставена единствено на жените, защото те я изпълняват по-приятно, а също и на децата: само тръбите и тъпаните не им се дават. Също така жените приготовляват ястията и подреждат трапезите. Задължение на момчетата и момичетата до двадесет години е да прислужват на трапезите. [. . .]

Завист и честолюбие

[...] ГЕН. — Ни най-малко. Защото никому не липсва нищо, което му е нужно или което служи за удоволствие. Продължението на рода се смята за религиозно дело, за благо не на отделните лица, а на държавата, при което е задължително всеки да се подчинява на сановниците. Те отричат нашето твърдение, че за човека е естествено да има собствена жена, дом и деца, за да познава и възпитава потомството си. Те твърдят, че раждането на деца е за запазване на рода, както казва св. Тома, а не на индивида. И така отглеждането на потомство засяга държавата, а отделните лица засяга само дотолкова, доколкото те са части от държавата; и понеже отделните граждани повечето пъти обикновено лошо раждат и лошо възпитават потомството си за гибел на държавата, затова поверяват със свещенодействие потомството на грижите на сановници, като най-важна грижа на държавата. И гаранция дава общността, не частното лице. Затова подбират бащи и майки от най-високо качество сред философията. Платон смята, че този подбор трябва да става по жребий, да не би някои, като видят, че се лишават от хубави жени, да се опълчат от завист и яд срещу сановниците. Той предлага тези, които не бива да оплодяват хубавици, да бъдат измамвани, като сановниците с хитрост изваждат жребия, така че винаги да им се падат онези жени, които им отговарят, а не тези, които те желаят. Но на соларите[2] не им е нужна подобна хитрост, та грозни мъже да получават по жребий грозни жени, защото у тях не се намира грозота. Понеже жените се трудят, те стават на цвят свежи, на телосложение здрави, едри и пъргави, а красотата им е в стройността, живостта и бодростта. Поради това би била наказана със смърт всяка жена, която би си боядисала лицето, за да стане хубава, или би носила високи сандали, за да изглежда висока, или би облякла дългополa дреха, за да скрива грубоватите си крака. Но дори и да биха желали, те не биха имали възможност да си служат с подобни неща. Та кой би им ги доставил? Соларите твърдят, че този вид злоупотреби у нас възникват от безделието и леността на жените, поради което губят цвят, побледняват, повяхват и се топят. Затова се нуждаят от разкрасяване с мазила, от високи сандали и се правят красиви не със здраве, а с лениво изнежване. По такъв начин погубват и собственото си естествено развитие, и същевременно на рожбите си. Ако някой от соларите бъде обзет от пламенна любов към някоя жена, позволено им е да водят разговори, да разменят реги, взаимно да си даряват венци от цветя или

[2] Соларии — така нарича Кампанела жителите на „Градът на слънцето", име, съставено от съществителното sol — слънце на лат.

листа, да си дарят стихове. Обаче ако е опасно за потомството, не им се разрешава по никакъв начин полово общуване, освен когато жената е вече забременяла (което мъжът очаква) или пък е безплодна. Обаче любовта се признава от тях не толкова като страстно желание, колкото като дружба.

Домашните вещи и храната не се ценят у тях, понеже всекиму се дава, колкото му е необходимо, а само когато бъдат знак на почит. Държавата обикновено раздава малки дарове на героите и на героините в знак на почит по време на празненства, докато са на трапезата, или красиви венци, или вкусно ястие, или празнично облекло. Макар че денем всички носят в града бели дрехи, нощем обаче и извън града носят червени или вълнени, или копринени; ненавиждат черния цвят като всяка нечистотия. Заради това не търпят и японците, които обичат черния цвят. Считат надменността за най-долен порок, а надменното деяние се наказва с най-тежко презрение, поради което никой не счита за унижение да прислужва на трапезата или в кухнята, или на болни и т. н. [...]

По въпросите на метафизиката

[...] Те приемат две начала на метафизиката[3] — съществуващото, което е всевишният бог, и небитието, което е недостатъчност на съществуването и е начало, от което произлиза всичко физическо, защото не може да стане, което вече е, а следователно, което става, не е било. И така, в тези две начала — небитие и битие, метафизически се въплъщава всичко крайно съществуващо. Така че от склонността към небитие произлизат злото и грехът и грехът има не действуваща, а недостатъчна причина. Недостатъчна причина те разбират в смисъл на недостиг на сила, на мъдрост или воля. Точно в това последното те виждат греха, защото, който знае, че може да върши добро, трябва да има и воля; волята изхожда от първите две, а не обратно. Удивителното тук е, че и те също почитат бога като троица, казвайки, че бог е висша сила, от която произлиза висшата мъдрост, която също така е бог, и от тях — любовта е и мощ, и мъдрост. Защото произхождащото не може да няма естеството на това, от което произлиза; и то не се отклонява от него. Обаче не различават поименно отделни лица в троицата, както е по нашия християнски закон, защото са лишени от откровението, но знаят, че в бога се съдържа изходната точка и отнасянето на самия него към себе си, в себе си и от себе си[4]. И така всичко съществуващо се състои метафизически от мощ, мъдрост и любов, до-

[3] Метафизиката (по Аристотел) е предадена по схващанията на средновековието.

[4] Целият израз предава духа на средновековната схоластика.

колкото има съществуване, и от безсилие, неразумност и омраза, доколкото е причастно към небитието. От първите придобиват достойнства, а от вторите изпадат в грях, или в неволен грях от безсилие и невежество, или по своя воля и умишлено от безсилие, невежество и омраза, или само от омраза. Та нали и природата понякога греши от безсилие и незнание, като създава чудовища. Обаче всичко това се предвижда и нарежда от бога, който е над всякакво небитие, като всемогъщ, всеведущ и всеблаг. Ето защо никое същество в бога не греши, а греши онова, което е вън от бога. Вън от бога може да сме само за себе си и спрямо себе си, но не и за него и спрямо него. Тъй като недостатъчността е у нас, у него пък е действителността. Затова грехът е деяние господне, доколкото има същност и действеност. Но дотолкова, доколкото съдържа несъщественост и недостатъчност, каквато е същината на самия грях, той е у нас и от нас, които сме склонни към небитието поради несъвършенство. [...]

ФРЕНСИС БЕЙКЪН
(1561 — 1626)

Английски философ, родоначалник на английския материализъм и на методологията на опитната наука на Новото време. Роден е в Лондон, в семейството на лорд-пазителя на големия кралски печат. Получава университетско образование в Кеймбридж. Започва професионалната си кариера като адвокат. При крал Яков I последователно заема високи държавни постове. През 1618 г. е избран за лорд-канцлер на Англия, придобива титлите барон Веруламски и виконт Сент-Олбански. Обвинен в подкупничество и злоупотреби, през 1621 г. е осъден да заплати голяма сума, хвърлят го в затвора, задраскват името му от списъците на перовете. По-късно го освобождават и анулират процеса му, но умира в бедност като частно лице.

Разглежда различни проблеми на морала и етиката в произведенията си „Опити, или наставления нравствени и политически" (1597 г.), „За достойнството и нарастването на науките" (1623 г.), „За мъдростта на древните" (1609 г.). Поставя изискването за провеждане на етически изследвания, основани на моралния опит на хората, независими от теологията и църковните учения.

Приведеният текст е от: Francis Bacon. The Advancement of Learning. Edited by William Adds, Wright, M. A., Second Edition, Oxford, MDCCCLXXX. Превод от английски Мария Пигова.

ЗА НАПРЕДЪКА НА НАУКАТА

Книга втора

XX. 1. Сега пристъпваме към онова познание, което изучава човешката воля и стремежи и за което Соломон е казал: „Ante omnia, fili, custodi cor tuum; nam inde procedunt actiones vitae"[1].

Хората, разглеждали тази наука в своите творби, са постъпили, струва ми се, като оня човек, който, претендирайки, че преподава писане, представял само красиви образци на азбуки и съчетания на букви, без да даде никакви напътствия за това, как да се движи ръката и как да се оформят буквите. По подобен начин авторите, за които говорим, са сътворили хубави и верни образци и примери с описания и скици на доброто, благородството, дълга, щастието, представяйки ги по този начин като действителните цели и граници на човешките стремежи и желания. Но въпросът, как да се постигнат тези отличителни качества, как да се формира и овладее човешката воля по такъв начин, че да се постави в служба на тези цели — този въпрос напълно се отминава или се засяга недостатъчно. Защото разсъждения като това, че нравствените добродетели съществуват в душите на

[1] От всичко, що е за пазене, най-много пази сърцето си, защото от него са изворите на живота (Притчи, 4: 23).

хората по навик, а не по природа, или твърдешията, че благородният дух може да бъде спечелен чрез вяра и убеждение, докато по-неиздигнатият — чрез награди и наказания, както и други подобни бегли наблюдения не могат да оправдаят отсъствието на поставения по-горе въпрос.

2. Предполагам, че причина за този пропуск е подмолната скала, в която много лодки на познанието са се разбили, а именно — презрителното отношение на хората относно осведомеността за обикновените и ежедневни неща, макар че насочването към тях е най-разумната доктрина, защото животът не се състои нито от новости, нито от тънкости. Противно на това авторите, за които става дума, изграждат науките от някаква бляскава и лъскава материя, предназначена да придава великолепие на изтънчените спорове и на многословните беседи. Сенека дава един чудесен отпор на многословието: „Nocet illis eloquentia, quibus non rerum cupiditatem facit, sed sui"[2]. Всички доктрини трябва да бъдат такива, че да карат хората да се привързват не към учителя, а към учението. Те трябва да бъдат отправяни в полза на слушателите, а не за препоръка на автора им. Затова и са правилни онези, които могат да бъдат завършени със заключението, с което Демостен завършва своите беседи: „Quae si feceritis, non oratorem duntaxat in praesentia landabitis, sed vosmetipsos etiam non ita multo post statu rerum vestraram meliore"[3].

3. Нито пък е трябвало толкова превъзходни мъже да губят надежда за успеха, който поетът Вергилий си предрече и постигна, придобивайки за своето красноречие, остроумие и ученост при излагането на наблюденията си над земеделието такава слава, каквато и от изобразяването на героическите деяния на Еней:

Nec sum animi dubius, verbis ea vincere magnum
Quam sit, et angustis his addere rebus honorem[4].

Действително, когато целите са сериозни — не от безделие да се пише нещо, което хората от безделие ще прочетат — а да поучаваш наистина и да подбуждаш към действие и активен живот, то тогава Георгиките на духа, които се занимават с не-

---

[2] Красноречието вреди на тези, в които предизвиква не любов към нещата, а към себе си (*Сенека.* Писма, 52).

[3] Ако изпълните тези съвети, не само ще ръкопляскате на своя оратор след малко, но и от себе си ще бъдете доволни по-късно, когато се подобри положението на нашата държава (*Демостен.* Избрани речи. С., 1982, с. 31. Превод Ц. Грозев).

[4] Чувствувам колко е трудно да преодолявам чрез думи всичко това и на прости неща да придавам украса (*Вергилий.* Буколики. Георгики. Енеида. III, 289—290. С., 1980. Превод Г. Батаклиев).

говото обработване и стопанисване, придобиват не по-малка стойност от героическите описания на благородството, дълга, щастието. От това става ясно, че нравственото познание се дели, от една страна, на образци или примери за доброто, а, от друга — на управление и култивиране на духа. Първият дял описва природата на доброто, а вторият — предписва правила за подчиняването, прилагането и приспособяването на човешката воля към природата на доброто.

4. Учението, посветено на природата на доброто, го разглежда като просто или съставно, занимава се с различните видове или степени на доброто. Що се отнася до последното, безкрайните прения за най-висшата степен на доброто, която са наричали щастие, блаженство или върховно благо, и доктрините за която са представлявали нещо като езическо богословие, всичко това се отхвърля от християнската вяра. Както е казал Аристотел: „Младите хора могат да бъдат щастливи, но само чрез надеждата.“ И така всички ние трябва да признаем своето непълнолетие и да прегърнем щастието, което е в надеждата за един бъдещ свят.

5. Освободени по такъв начин от доктрината за философския рай, чрез която те си измислят една човешка природа, по-възвишена от реалната (защото виждаме в какъв приповдигнат стил Сенека пише: „Vere magnum habere fragilitatem hominis, securitatem Dei“[5]), ние може с по-голяма трезвост и правдивост да възприемем останалите им изследвания и усилия. Що се отнася до абсолютната или проста природа на доброто, те са я разкрили прекрасно, като са описали различните форми на добродетел и дълг с всички техни условия и състояния; класирали са техните видове, дялове, сфери на действие, проявления, управление и други подобни; и не само това — те са ги препоръчали на човешкия дух и природа с голяма живост на доказателствата и красота на убежденията; да, и са ги утвърдили и укрепили, доколкото това може да стане чрез събеседване, срещу порочните и общоразпространени мнения. Що се отнася до степените и сравнителната природа на доброто, тя също е представена отлично чрез схващането за утроеното добро, чрез съпоставянето на съзерцателния и активния живот, чрез разграничението между неохотната и убедената добродетел, чрез сблъсъка между честността и ползата, чрез съизмерването на добродетел и други подобни. И така този раздел заслужава да се приеме за отлично разработен.

6. Въпреки това, ако преди да стигнат до утвърдените и общоприети представи за добродетел и порок, удоволствие и стра-

[5] Наистина велико е да имаш крехкостта на човека и безметежността на бога (*Сенека.* Писма, 53).

дание и всичко останало, философите се бяха задържали малко по-дълго върху изследването, отнасящо се до корените на доброто и злото, и до разклоненията на тези корени, то тогава по мое мнение те биха успели да хвърлят светлина върху това, което следва. Особено ако се бяха посветили на природата, техните теории щяха да бъдат не толкова многословни, а по-задълбочени. Доколкото те донякъде са пропуснали това, а донякъде са го направили твърде объркано, аз ще се постарая да го възобновя и разкрия по един по-ясен начин.

7. Във всяко нещо доброто придобива двойствена природа: от една страна, доколкото то е целокупно и самодостатъчно; и, от друга страна, доколкото то е част или съставка от по-голямо цяло. При това тази втора страна е по степен по-важна и по-съществена, защото се стреми към съхранение на една по-всеобща форма. Така например наблюдаваме, че желязото се привлича с особена сила от магнита. Въпреки това, когато превишава определено количество, то загубва това си свойство и като добър патриот се придвижва към земята, която е територия и родина на масивните тела. По-нататък виждаме, че водата и масивните тела се привличат от центъра на Земята. Но пред възможността да нарушат природния ред те по-скоро биха се насочили в обратна посока, пренебрегвайки дълга си към земята, за да зачетат своя дълг към света. Тази двойствена природа на доброто и това сравнение между двете му страни са още по-дълбоко вързани в човека, ако той не се изроди. За него също съхранението на дълга към обществото трябва да бъде много по-скъпо, отколкото съхранението на живота. Пример за това са забележителните думи на Помпей Велики, който бил натоварен със снабдяването по време на глада в Рим, но бил много страстно разубеждаван от своите близки приятели да не рискува живота си в морето при това крайно неблагоприятно време. Той казал само: „Necesse est ut eam, non ut vivam“[6]. Но действително може да се твърди, че никога не е съществувала нито една философия, религия или друго учение, което така откровено да въздига онова добро, което е предназначено за всички, и да потиска доброто, което е лично и частно, както това прави християнската вяра. Тя определено заявява, че християнският закон е даден на хората от същия бог, който е дал на безсловесните същества онези природни закони, които вече разгледахме. Защото чели сме, че светците — божии избраници, са желаели да бъдат прокълнати и заличени от страниците на живота в екстаз на милосърдие и нескончаемо чувство за общност.

8. Когато това бъде отчетено и установено с категоричност,

---

[6] Необходимо е да вървя, а не да живея (неточно цитирани думи на Помпей Велики). Верният цитат е: Navigare necesse est, vivere non est necesse! Необходимо е да се плава, не да се живее (бел. съст.).

то определя и разрешава повечето полемики, свързани с нравствената философия. Преди всичко по този начин се разрешава въпросът за предпочитанието към съзерцателния или към действения живот и при това се разрешава обратно на Аристотеловото становище. Всички аргументи, които привежда Аристотел в полза на съзерцателния живот, са лични и са свързани с удовлетворението и достойнството на човешкото Аз, а в това отношение е безспорно превъзходството на съзерцателния живот. Аристотеловите доводи не са много различни от изказването на Питагор в почит и възхвала на философията и съзерцанието. На въпроса, какъв е той, Питагор отговорил по следния начин: „Ако Херон е посещавал олимпийските игри, той знае, че обикновено хората идват там, за да опитат късмета си за награда, други идват като търговци да продадат стоката си, трети — да се повеселят и да се срещнат с приятели, а някои идват, за да погледат. Аз съм един от тези, които идват, за да погледат.“ Но хората трябва да знаят, че в този театър на човешкия живот само на бога и на ангелите е отредено да бъдат наблюдатели. Въпросът за предимството на съзерцателния пред действения живот не стои пред църквата. Въпреки тяхното „Pretiosa in oculis Domini mors sanctorum ejus“[7], с което обикновено църковните служители превъзнасят своята гражданска смърт и монашеските си занимания, те го правят на основание на това, че монашеският живот не е просто съзерцание, а е изпълнение на дълга в непрестанни молитви, които основателно се смятат за служба. Друг начин за изпълнение на дълга е писането или напътствията за писане относно божествения закон, както е правил това Мойсей, когато толкова дълго е живял в планината. И така виждаме, че Енох, седмият след Адам и първи съзерцател, който е вървял редом с бога, все пак е завещал на църквата пророчеството, на което се позовава Юда. Но що се отнася до съзерцанието, затворено в себе си, без да хвърля лъч и върху обществото, то положително не е познато на богословието.

9. По същия начин се разрешават и споровете между Зенон и Сократ и техните последователи и школи, от една страна, които търсят щастието в добродетелта и чиито действия и прояви засягат и обхващат предимно обществото, и, от друга страна, киренците и епикурейците, за които щастието е в удоволствието и които се отнасят към добродетелта като към слугиня, която трябва да обслужва и да се грижи за удоволствието, както става в някои комедии от грешки, където господарката и слугинята си разменят местата. Това се отнася и за представителите на реформираната школа на епикурейците, които откриват щастието в безметежността на духа и освобождаването от безпокойство-

[7] Скъпа е в очите на Господа смъртта на неговите светии (Псал. 115:6).

то — сякаш те биха могли отново да лишат Юпитер от власт и да върнат Сатурн и Златния век, когато не е имало лято и зима, пролет и есен, а е царял вечно един и същ сезон. А също и до Херил, който намира, че щастието е в потушаването на противоречията на съзнанието, без строго да се определя природата на доброто и злото, като нещата се оценяват според яснотата на желанията или нежеланията. Това мнение беше възродено от анибаптистката ерес, която дава оценка на постъпките в зависимост от духовните подбуди и постоянството или колебанията на вярата. Всички те проявяват тенденции към търсене на лично спокойствие и доволство, а не са насочени към обществото.

10. По такъв начин се порицава също и философията на Епиктет, според която щастието трябва да се гради върху нещата, които са в наши собствени ръце, ако не искаме да бъдем изложени на превратностите на съдбата и на постоянни безпокойства. Сякаш не е много по-голямо щастие даже провалът на добродетелните цели, когато те са насочени към обществена полза, отколкото постигането на всичко, което можеш да си пожелаеш, но в границите на своето лично щастие. Същото е казал и Консалво на своите войници, сочейки им Непал и заявявайки тържествено, че предпочита да умре една крачка по-напред, отколкото задълго да съхрани живота си чрез отстъпление. Така този забележителен вожд е проявил мъдростта си, потвърждавайки, че „чистата съвест е един постоянен празник". Той ясно сочи, че съзнанието за добрите намерения независимо от това, дали са успешни, е много по-дълбока наслада за естеството, отколкото всичко, което осигурява безопасност и спокойствие.

11. По такъв начин се порицава и една философска заблуда, която става всеобща приблизително по времето на Епиктет, когато философията се превърна в занятие или професия, и според която излиза, че целта е не да устоиш на вълненията и да ги преодолееш, а да избегнеш и предотвратиш техните причини и да осъществиш такъв ход на живота, който съответствува на това намерение. Така се въвежда духовно здраве, подобно на телесното здраве, което има предвид Аристотел, когато говори за Херодик, който през целия си живот не правил нищо друго, освен да се грижи за здравето си. Но ако хората са отдадени на обществените си задължения, най-добро е онова телесно здраве, което е най-способно да издържи на всички промени и крайни ситуации; по същия начин най-подходящо е онова духовно здраве, което може да понесе най-големи изкушения и вълнения. Така че трябва да се приеме мнението на Диоген, който препоръчва не онези, които се въздържат, а които издържат и които могат да обуздаят своя дух in praecipitio[8] и, както се казва в ездата, могат да държат изкъсо юздите на духа си.

[8] По нанадолнището (лат.).

12. И най-сетне по такъв начин се порицава прекомерната уязвимост и липсата на усърдие у някои от най-древните и почитани философи и мъдреци, които твърде лесно са се оттеглили от гражданските дела, за да се спасят от униженията и тревогите. Твърдостта на действително нравствените хора трябва да бъде такава, каквато според същия този Консалво трябва да бъде честта на войника, е tela crassiore[9], а не толкова фина, че всяко нещо да се вкопчва в нея и да я заплашва.

XXI. 6. След като вече разгледахме, доколкото ни се струва необходимо, човешката добродетел, която е индивидуална и лична, сега отново ще се обърнем към онази човешка добродетел, която засяга обществото и която можем да наречем дълг. Терминът дълг е по-подходящ, когато се има предвид съзнание, добре развито и добре настроено към другите хора, докато терминът добродетел се употребява за съзнание, култивирано и добре устроено само по себе си. Това е така, независимо че нито добродетелта може да съществува отделно от връзката ѝ с обществото, нито дългът, лишен от вътрешно предразположение към него. На пръв поглед тази проблематика трябва да бъде отнесена към гражданската или политическата наука, но при едно по-обстойно наблюдение това не се потвърждава. Защото тя се занимава с управлението и ръководството, което всеки човек осъществява над самия себе си, а не над другите. И в архитектурата насоките за изграждане на подпорите, гредите и другите части на постройката не са тъждествени на начина, по който те се свързват, за да се издигне самата постройка. Също и в механиката насоките за изграждане на един агрегат или машина не съвпадат с начина на пускане в действие и използването ѝ. Въпреки това, когато изразяваш едното, поради връзката с него ти изразяваш и възможностите за другото. По същия начин учението за свързването на хората в обществото се различава от учението за тяхното съобразяване с него.

7. Общественият дълг се подразделя на две части: първо, обичайния дълг на всеки човек като човек или член на държавата и, второ, съответния специфичен дълг на всеки човек в неговата професия, призвание и място. Първата страна на обществения дълг е видима и, както се каза, добре разработена. За втората също може да се каже, че е представена по-скоро разпокъсано, отколкото непълно, а аз признавам за най-добър именно този начин разпръснато да се представят такъв вид аргументи. Защото кой би се заел да опише съответния дълг, добродетелност, предизвикателство и право на всяко отделно призвание, професия и място? И въпреки че понякога кибикът може да ви-

[9] С по-груба тъкан (лат.).

ди повече от комарджията и че има пословица, повече надмена, отколкото мъдра, че „долината най-хубаво разкрива хълма", все пак няма съмнение, че хората могат да пишат най-реално и най-добре в рамките на собствените си професии и че творбите на спекулативно настроени хора върху практически проблеми изглеждат на житейски опитните хора като сънища и старческо слабоумие, така както аргументите на Формион срещу войните са изглеждали на Ханибал. Съществува само един недостатък, застрашаващ тези, които пишат за своите собствени професии, и това е, че ги превъзнасят прекалено. Изобщо, за да стане знанието наистина стабилно и плодотворно, желателно би било хората на делото да поискат или да съумеят да станат писатели.

ТОМАС ХОБС
(1588 – 1679)

Английски философ, един от основателите на емпиризма и материализма във философията на новото време.

Роден е в Малмсбъри, в семейството на свещеник. Получава класическо образование в Оксфордския университет. За кратко време е бил секретар на Френсис Бейкън. После става гувернант в семейството на У. Кавендиш, херцог Девънширски. От 1640 до 1651 г. бил в емиграция във Франция и се завръща в родината си едва след установяването на диктатурата на Кромуел.

Т. Хобс създава една от най-оригиналните теории за естественото състояние на човечеството и за нравствеността в това състояние. Отрича вродеността и божествения произход на нравствените идеи, разглежда морала като специфичен социален институт, пряк резултат от обществения договор, обслужващ интересите на отделната личност и държавата. Изгражда нов свод на моралните добродетели, разкриващи простор за индивидуалната изява, утвърждаващи буржоазните ценности и норми на живот.

Основните съчинения, в които намират израз политическите и нравствените му възгледи, са: „За човека“ (1658 г.), „За гражданина“ (1642 г.), „Левиатан“ (1651 г.) и „За свободата и необходимостта“.

Приведените откъси са от главното му социалнополитическо произведение: Томас Хобс. Левиатан. С., 1970. Превод от английски Руси Русев.

ЛЕВИАТАН

Глава XI

За разликите в нравите

Под нрави аз разбирам тук не прилично държане като например как човек да поздравява някого другиго или как да си плакне устата или да си чисти зъбите пред хора и други подобни неща от *елементарното благоприличие,* а тия качества на хората, които спомагат за това те да живеят в мир и съгласие. Предвид на това ние трябва да смятаме, че щастието на тоя свят не се състои в спокойствието на една задоволена душа. А тия finis ultimus (крайна цел) и summum bonum (върховно благо), за които се говори в книгите на старите философи, не съществуват. Човек, който няма вече желания, не може да живее, както не може да живее и човек, който е загубил способността да има усещания и представи. Щастието е постоянно движение на желанието от една цел към друга, като постигането на една цел е само път към постигането на друга. Причината за това е тая, че човек се стреми не да се наслаждава само веднъж и за един момент, но и да осигури постоянното задоволяване на желанията си в бъдеще. Затова волевите действия и движения на всички хора имат за цел не само да създадат, но и да осигурят охолен живот и се различават помежду си само по отношение на начи-

ните за постигането на това. Тая разлика се дължи донякъде на това, че различните хора имат разни страсти, и донякъде на това, че за пътищата, по които може да се стигне до желаната цел, едни знаят и мислят едно, а други — друго.

На първо място като обща склонност на всички хора аз слагам вечното и непрестанно желание за все по-голяма и по-голяма власт, което свършва само със смъртта. И причината за това не е винаги надеждата на човека за по-голяма наслада от тая, която е добил вече, или това, че не може да го задоволи помалка власт от тая, която има; причината за това е също така това, че човек не може да си осигури властта и средствата за добър живот, които притежава в момента, без да добие по-голяма власт...

Глава XIII

За естественото състояние на човечеството във връзка с щастието и нещастията на хората

Природата е създала хората така равни по отношение на техните физически и умствени способности, че макар и да виждаме понякога, че някой човек е явно по-силен физически и с по-жив ум от другиго, все пак, ако се вземе под внимание всичко заедно, разликата между тях не е толкова голяма, че единият човек да може въз основа на нея да претендира за някоя облага, за която да не може да претендира и другият.

От тия еднакви способности произлизат еднакви надежди за постигането на нашите цели. Тъкмо затова, ако двама души желаят едно и също нещо, което обаче не могат и двамата да имат, те стават врагове. За да постигнат своята цел, която се състои главно в запазване на техния живот, а понякога и само в изпитване на удоволствие, те се стремят да се унищожават или да се покоряват един друг. Така става, че там, дето някой има сила само колкото да се справи с тоя, който го напада, той, като сади, сее или притежава доста голям имот, може да очаква, че навярно ще дойдат други хора и с обединени сили ще му отнемат имота и ще го лишат не само от плодовете на труда му, но също и от живота му или свободата му. И нападателят е изложен на същата опасност от страна на някого другиго...

Така че в природата на човека ние намираме три главни причини за свада. Първо, съперничество; второ, недоверие; трето, желание за слава. Първата причина кара хората да се нападат едни други с цел за грабеж, втората — с цел да осигурят своята безопасност, третата — за да си спечелят име...

От това става ясно, че докато хората живеят без обща власт, която да ги респектира всички, те са в това състояние, което се нарича война, и то война на всички против всички. За-

щото войната не е само сражения или военни действия, но и период от време, през който е достатъчно ясно проявена волята за борба чрез сражения...

Това, което е естествена последица от времето, когато има война и когато всички са врагове на всички, е естествена последица и от времето, когато хората живеят без друга гаранция за тяхната безопасност освен тая, която им дава тяхната собствена физическа сила и изобретателност. При такива условия няма място за труд, защото плодовете му са несигурни, и затова няма и земеделие, корабоплаване, консумация на стоки, внасяни отвън, по море, удобни жилища, превозни средства и средства за пренасяне на неща, за които е нужна голяма сила, изучаване на земната повърхност, измерване на времето, занаяти, книжнина, общество, а, което е най-лошо от всичко, има постоянен страх и опасност от насилствена смърт и животът на човека е самотен, беден, неприятен, животински и кратък...

Естествена последица от това състояние на война на всички против всички е и това, че при него нищо не може да бъде несправедливо. Там няма място за никакви представи за право и неправо, за справедливост и несправедливост. Там, дето няма обща власт, няма и закон, а дето няма закон, няма и несправедливост. Силата и измамата са главни добродетели през време на война. Справедливостта и несправедливостта не са ни телесни, ни умствени способности. Ако бяха такива, те като усещанията и страстите можеха да съществуват и у човек, който живее съвсем сам. Справедливостта и несправедливостта са качества на хора, които живеят в общество, а не в самота. Естествена последица от споменатото състояние е също и това, че няма собственост и владеене и ясно разграничено мое и твое. Всеки е собственик само на това, до което е могъл да се докопа, и само дотогава, докато може да го запази за себе си. Толкова за лошото положение, в което природата е поставила човека, когато тя е била само природа и нищо повече. За него има възможност да излезе от това положение и тя се крие донякъде в страстите му, донякъде в разума му.

Страстите, които карат хората да бъдат склонни към мир, са страх от смъртта, желанието за неща, необходими за удобен живот, и надежда за добиването им чрез труд. А разумът внушава подходящи условия за мир, въз основа на които хората могат да се споразумеят. Тия условия са това, което иначе се нарича естествени закони.

Глава XIV

За първия и втория естествен закон и за договорите

Понеже състоянието на човека (както посочих в предшествуващата глава) е състояние на война на всички против всички, когато всеки се води по своя собствен ум и когато всички средства за запазване на живота, застрашен от врагове, са позволени, следва, че при това положение човек има право да върши всичко, дори и да убива. Затова, докато е в сила това естествено право на всеки върху всичко, никой, колкото и силен и умен да е, не може да бъде сигурен, че ще живее толкова, колкото обикновено се определя от природата. Вследствие на това предписание или общо правило на разума е, че *всеки трябва да се стреми към мир, доколкото се надява, че ще може да го осигури, и че ако не може да го осигури, му е позволено да си служи с всички средства, които дават предимства през време на война.* Първата част на това правило съдържа първия и основен естествен закон, който е, че *трябва да искаме мир и да го пазим.* Втората част е същността на естественото право, което е, че *трябва да се защищаваме с всички възможни средства.*

От този основен естествен закон, който заповядва на хората да се стремят към мир, произлиза друг закон, според който, *щом другите са съгласни, човек трябва да е готов да се откаже от правото си върху всичко, ако смята, че това е необходимо, за да има мир и за да може той сам да се защищава и да се задоволи с толкова свобода по отношение на другите, колкото би позволил и на другите по отношение на себе си.* Дотогава, докато всеки държи на правото си да прави каквото иска, всички хора ще бъдат в състояние на война. Но ако другите не искат да се откажат от правото си, както той се отказва от своето, тогава няма никакво основание за никого да се лиши от правото си, защото това ще означава по-скоро да стане плячка на другите (което никой не е длъжен да прави), отколкото да проявява готовност за мир. Такъв е и законът на Евангелието: *Постъпвай с другите така, както искаш и те да постъпват с тебе.*

Да се лишиш от човешкото *право* значи да се лишиш от *свободата* да пречиш на някого другиго да извлича полза от правото си върху същото това нещо... Взаимното прехвърляне на право е това, което хората наричат *договор.*

Глава XV

За други естествени закони

От тоя естествен закон, който ни задължава да прехвърляме върху другиго права, които, ако не бъдат прехвърлени, пречат на мира между хората, следва третият естествен закон.

именно тоя, че хората трябва *да изпълняват спогодбите, които са сключили.* Без това спогодбите нямат стойност и са само празни думи и щом правото на всички върху всичко остава, хората продължават да бъдат в положение на война.

Тоя естествен закон е първоизточникът и началото на справедливостта, защото там, дето не е била сключена предварително никаква спогодба, не е било прехвърлено никакво право и всеки има право върху всичко, така че никакво действие не може да бъде несправедливо. Но когато има сключена спогодба, нарушението ѝ е *несправедливо* и самата дефиниция несправедливост е: *неизпълнение на спогодба.* А всичко, което не е несправедливо, е *справедливо.*

Но понеже основаните върху взаимно доверие спогодби са недействителни, когато има страх, че едната страна може да не изпълни задълженията си, макар и началото на справедливостта да е сключване на спогодби, всъщност в такъв случай няма никаква несправедливост, докато не бъде отстранена причината за страха, а това не може да стане, докато хората се намират в положение на война на всички против всички. Затова, преди да могат да съществуват думите *справедлив* и *несправедлив,* трябва да има някаква власт, която да принуждава еднакво хората да си изпълняват спогодбите, като ги заплашва с наказание, по-голямо от ползата, която очакват от нарушението на тия спогодби, и да осигурява тая собственост, която хората придобиват по взаимно съгласие като възнаграждение за това, че се отказват от всеобщото право. А такава власт не може да има, преди да бъде създадена държава. Че това е така, може да се разбере и от дефиницията, която схоластите дават на понятието „справедливост" и която гласи: *справедливостта е неизменната воля да се дава на всекиго това, което е негово собствено.* Поради това там, дето няма собствено, т. е. собственост, няма несправедливост, а дето няма учредена принудителна власт, т. е. дето няма държава, няма собственост, защото всички хора имат право върху всичко. Затова, дето няма държава, нищо не е несправедливо. Така че същността на справедливостта се състои в поддържане валидността на спогодбите, а спогодбите могат да бъдат валидни само когато има учредена гражданска власт, достатъчно силна да принуждава хората да ги изпълняват. Оттам води началото си също и собствеността...

Думите *справедлив* и *несправедлив,* когато се употребяват за хора, значат едно, а когато се употребяват за действия — друго. Когато тия думи се отнасят за хора, това значи, че хората се съобразяват или не се съобразяват с разума. А когато се отнасят за действия, това значи не че характерът или начинът на живот на дадени хора, а отделни техни постъпки са в съобразност или несъобразност с разума. Поради това справедлив че-

тия е тоя, който прави всички възможни усилия постъпките му да бъдат справедливи, а несправедлив тоя, който не прави това. Ние по-често наричаме такива хора *честни* и *безчестни*, отколкото справедливи и несправедливи, макар и значението на тия думи да е едно и също. Затова честният човек не губи правото си да се нарича така поради една или няколко несправедливи постъпки, предизвикани от внезапно избухване на чувства или неразбиране на нещата или хората, а безчестният човек не кара хората да променят отношението си към него в зависимост от това, което прави или което не прави, от страх, защото волята му се направлява не от чувство за справедливост, а от ползата, която мисли, че ще извлече, като постъпва по даден начин. Това, което придава на човешките постъпки характер на справедливост, е известно благородство и мъжественост, които се срещат рядко и поради които никой не иска никакви негови материални блага да се дължат на измама или на неизпълнено обещание. Именно за тая справедливост в характера на човека става дума, когато справедливостта се нарича добродетел, а несправедливостта — порок.

Справедливите постъпки определят хората не като справедливи, а като *невинни*, а несправедливите, които също се наричат правонарушения — само като *виновни*...

Както справедливостта зависи от предварителна спогодба, така и благодарността зависи от предварително проявена милост, т. е. предварително направен безкористен дар. Това е четвъртият естествен закон, който може да бъде формулиран така: *човек, на когото е направено добро от другиго само по милост, трябва да се стреми към това тоя, който му е направил доброто, да няма никакви основателни причини да се разкайва за добрината си.* Защото никой не дава, без да иска да извлече някаква полза от това. Всъщност дарението е доброволен акт, а целта на всеки доброволен акт е извличане на някаква полза. Ако хората видят, че са се излъгали в това, нищо няма да бъде в състояние да ги накара да проявяват благоволение или доверие или да си помагат едни други, или да се помиряват след разправии, така че хората ще продължават да бъдат в състояние на война, което е против първия и основен естествен закон, който заповядва на хората да се стремят към мир. Нарушението на този закон се нарича *неблагодарност* и отношението му към милостта е същото като отношението на несправедливостта към задължение, което произтича от договор.

Петият естествен закон е законът на *любезността*, според който всеки човек трябва да се приспособява към другите... Тия, които спазват тоя закон, могат да бъдат наречени *общителни* (римляните са ги наричали commodi), а тия, които не го спазват — *упорити, необщителни, вироглави, недисциплинирани.*

Шестият естествен закон гласи: *когато има гаранция за бъ-*

дещето, човек трябва да прощава миналите простъпки на тия, които, като се разкайват, желаят това. А прошката не е нищо друго освен даване на мир. И макар и мирът, даден на тия, които упорстват в своята враждебност, да не е мир, а страх, ако той не бъде даден на тия, които дават гаранция за бъдещето, това значи, че мирът не е желан и затова е против естествения закон.

Седмият закон гласи, че *при отмъщение* (т. е. когато на зло се отвръща със зло) *хората трябва да гледат не колко голямо е стореното зло, а каква полза ще има от отмъщението.* Тоя закон ни забранява да налагаме наказание с някаква друга цел освен за поправяне на нарушителя или за назидание на другите. А тоя закон е естествена последица от предшествуващия, който ни заповядва да прощаваме, когато има гаранция по отношение на бъдещето...

Понеже всяка проява на омраза или презрение предизвиква борба, а повечето хора в такива случаи предпочитат да си рискуват живота, отколкото да не си отмъстят, ние можем да считаме за осми естествен закон правилото, че *никой човек не трябва чрез действия, думи, израз на лицето или жест да проявява омраза или презрение към другиго.* Нарушението на този закон се нарича обикновено *обида*...

За девети естествен закон аз смятам тоя, че *всеки трябва да признае другите за равни на себе си по природа.* Нарушението на това правило се нарича *гордост.*

От тоя закон произтича друг, който гласи, че *когато хората се споразумяват да живеят в мир, никой не трябва да запази за себе си каквото и да е право, което не би се съгласил да запази за себе си някой друг...* Тия, които спазват тоя закон, се наричат *скромни,* а тия, които го нарушават — *високомерни.* Също, *ако на някого се възложи да бъде съдия при спор между двама души,* естественият закон предписва *той да съди безпристрастно.* Иначе споровете на хората ще могат да бъдат разрешавани само с война. Затова тоя, който е пристрастен в качеството си на съдия, прави всичко, каквото може, за да отклони хората от използуване на съдии и арбитри и поради това отива против основния естествен закон и става причина за война. Спазването на тоя закон за справедливо разпределение се нарича *безпристрастност* и е, както казах вече, дистрибутивна справедливост, а нарушението — *докарване пред силните и влиятелните.* Оттук следва друг закон, който гласи, че *неделимите неща трябва, ако това е възможно, да се използуват съвместно и ако количеството на нещата позволява, неограничено, иначе — според броя на тия, които имат право.*

Естествен закон е и това, че *на всички хора, които са посредници за мир, трябва да се гарантира свободата на движение.* Защото законът, който налага мира като *цел,* налага посред-

ничеството като *средство,* а средството за посредничество е гарантирана свобода на движение...

Естествените закони са неизменни и вечни. Защото несправедливостта, неблагодарността, високомерието, гордостта, произволът, докарването пред силни и влиятелни хора и пр. не могат да бъдат никога признати за закони, защото никога не е възможно войната да запазва живота, а мирът да го погубва.

Понеже същите закони ни задължават да желаем и да правим усилия, искам да кажа искрени и постоянни усилия, спазването им е лесно. Защото, когато законите изискват само усилие, тоя, който прави усилия, за да ги изпълнява, ги изпълнява, а тоя, който изпълнява законите, е справедлив.

Науката за тия закони е истинската и единствена морална философия. Моралната философия не е нищо друго освен наука за това, какво е *добро* и *зло* в действията на хората и в човешкото общество. *Добро* и *зло* са думи, които означават нашите влечения и отвращения, които са различни в зависимост от разликите в характера, навиците и начина на мислене на хората. И разните хора се различават помежду си в своите мнения не само за усещанията си, т. е. за това, което е приятно и което е неприятно за вкуса, обонянието, слуха, осезанието и зрението, но също и за това, което е в съобразност или несъобразност с разума на обикновените човешки действия. Нещо повече, един и същ човек е различен в разни моменти; веднъж той хвали, т. е. нарича добро това, което друг път не одобрява и нарича зло. Оттук възникват препирни, спорове и накрая войни. Затова, докато човек е в естествено състояние (което е състояние на война), неговите лични влечения са мерилото му за добро и зло. По тая причина всички са съгласни, че мирът е добро нещо, както добро нещо е всичко, което води към мир и е средство за постигането му, а това е, както съм казал по-преди, справедливостта, благодарността, скромността, безпристрастността, милостта и всички други естествени закони. Те са *нравствени добродетели,* а тяхната противоположност — *пороци,* т. е. зло. Науката за добродетелта и порока е морална философия и затова истинското учение за естествените закони е истинската морална философия. Но авторите на съчинения по морална философия, макар и да признават тия добродетели и пороци, не виждат кое е хубавото в първите, нито че добродетелите трябва да бъдат възхвалявани като средство за мирен, приятен и удобен живот, и затова смятат, че те не са нищо друго освен умереност на страстите, като че не причината, а степента на смелостта прави мъжеството и не причината, а размерът на дарението прави щедростта.

Тия предписания на разума биват наричани обикновено закони, но това не е правилно. Защото тия предписания са само заключения и теореми за това, което води към запазването и за-

щитата на човешкия живот, докато законът в истинския смисъл на думата е предписанието на тоя, който по право заповядва на другите. Но ако разгледаме тия теореми като възвестени от бога, който по право заповядва на всичко в света, тогава ще се съгласим, че те са правилно наречени закони.

Глава XVII

За причините, възникването и определението на държавата

Първопричината, целта или намерението на хората (които са така създадени от природата, че обичат свободата и господството над другите), когато те си налагат ограничения, без които, както виждаме, не могат да живеят в държава — първопричината, целта или намерението им е грижата им да си запазят живота и да го живеят при по-благоприятни условия. С други думи, чрез създаването на държава хората целят да се избавят от това окаяно състояние на война, което (както е посочено в глава XIII) е неизбежна последица от страстите на хората, когато няма видима власт, която да ги респектира и да заплашва, че ще ги накаже, ако не изпълняват спогодбите и не спазват естествените закони, изложени в XIV и XV гл.

Естествените закони, като справедливостта, безпристрастието, милостта и изобщо това да постъпваме с другите така, както бихме искали да постъпват и те с нас, сами по себе си, без страх от някоя сила, която да ни накара да ги спазваме, са против нашите естествени влечения, които ни карат да бъдем пристрастни, горди, да си отмъщаваме и т. н. Спогодбите без меч са само думи, които не могат да гарантират безопасността на някого. Затова въпреки съществуването на естествените закони (които всеки спазва, когато иска да ги спазва, т. е. когато може да върши това без опасност за себе си), ако няма установена власт или власт, достатъчно силна, за да ни осигури безопасността, тогава всеки ще разчита напълно законно на своята сила и сръчност, за да се предпази от всички други. Навсякъде, където хората живеели на малки семейства, било един вид занаят те да се ограбват едни други. Това се смятало до такава степен в съгласие с естествения закон, че колкото по-голяма плячка придобивали, толкова повече били на почит. В това отношение хората не спазвали никакви други закони освен законите на честта, което значело да се въздържат от жестокост, да пощадяват живота на някого и да не му вземат земеделските сечива. Както преди малките семейства, така сега градовете и кралствата, които са само по-големи семейства, разширяват за личната си безопасност своите владения, за която цел си служат с всякакви предлози: опасност, страх от нашествие или помощ, която

може да бъде дадена на нашествениците. Заедно с това те правят всичко, което могат, за да подчинят или отслабят своите съседи с груба сила или тайни машинации. Докато няма други гаранции, те са в правото си да постъпват така и затова хората ги споменават с похвала през вековете.

Обединението на малък брой хора също не може да бъде гаранция за безопасност, защото всяка малка прибавка към едната или другата страна дава такова голямо предимство по отношение на силата, че то е достатъчно да й осигури победата и да насърчи агресията. Силата, на която можем да разчитаме за своята безопасност, се определя не от някакво число, а от съотношението между нея и силата на неприятеля, от когото се боим. В такъв случай за нашата безопасност е достатъчно, когато надмощието на неприятеля не е толкова явно, че да реши изхода на войната или да го подбужда да ни нападне.

Колкото и да е голямо някое множество от хора, ако действията на всички тях са направлявани от техните лични мнения и апетити, такива хора не могат да очакват защита и закрила ни от общия враг, ни от несправедливостите, които си причиняват едни други. Тъй като на тях не им е ясно как най-добре да използват и да приложат своите сили, те не си помагат, а си пречат и с взаимното си противодействие свеждат силите си до нищо. Поради това те могат лесно да бъдат покорени от хора, много малко на брой, но единни, и когато няма никакъв общ враг, воюват помежду си поради личните си интереси. Ако бихме могли да предположим, че голямо множество от хора са съгласни да действуват справедливо и да спазват естествените закони, без да има обща власт, която да ги респектира, ние бихме могли също така да предположим, че и цялото човечество ще върши същото и тогава няма да съществува и няма да има нужда да съществува гражданска власт или държава, защото тогава ще има мир без подчинение.

За безопасността, която хората биха искали да трае, докато са живи, не е достатъчно, ако те бъдат управлявани и направлявани от волята само на едного за известно време, като например през време на една битка или една война. Защото, макар и да излязат победители поради своите общи усилия против външния враг, след това, когато нямат общ враг или когато тоя, когото едни смятат за враг, е смятан за приятел от други, те трябва да се разделят поради това, че интересите им не са еднакви, и да започнат да воюват отново помежду си. [...]

Такава обща власт, която да бъде способна да защищава хората от нашествията на чужденци и от вредите, които си причиняват едни на други, и така да им осигури безопасност, за да могат да се прехранват с труда си и с плодовете на земята и да живеят в доволство, може да бъде установена само като цялата им власт и сила бъде съсредоточена в един човек или съ

брание, което с мнозинството на гласовете си може да свежда всичките им воли до една воля. С други думи, такава обща власт може да бъде създадена, ако хората определят един човек или събрание за свой представител; ако всеки се смята за доверител по отношение на всичко, което представителят върши или кара другите да вършат с цел за запазване на общия мир и сигурност и се признава за отговорен за това; ако всеки подчинява своята воля и съждения на волята и съжденията на представителя. Това е нещо повече от съгласие или хармония. То е истинско единство, осъществено в едно лице чрез спогодба, която всеки е сключил с всеки друг по такъв начин, като че всеки е казал на всеки друг: *аз упълномощавам тоя човек или това събрание и му предавам правото си да ме управлява, при условие че ти също ще му предадеш правото си и ще одобряваш всичките му действия.* Ако това бъде осъществено, множеството от хора, обединени в едно лице, се нарича държава, на латински — civitas. Така се ражда тоя велик Левиатан или по-точно (ако говорим по-почтително) тоя *смъртен бог*, на когото ние всички дължим своя мир или защита под властта на *безсмъртния бог*. Поради пълномощията, които му е дал всеки отделен човек в държавата, тоя човек или събрание разполага с такава голяма съсредоточена в него сила и власт, че като използува страха, който те вдъхват, тоя човек или това събрание може да насочва волята на всички към мир в страната и към взаимна помощ, когато се явят врагове отвън. В тоя човек или събрание се заключава същността на държавата, която, ако искаме да я определим, е: *едно лице, за действията на което голямо множество хора носят отговорност по силата на взаимно сключен между тях договор с цел това лице да използува силата и средствата на всички тях така, както смята за целесъобразно за техния мир и обща защита.*

РЕНЕ ДЕКАРТ
(1596 — 1650)

Френският математик и философ, създател на рационалистическия метод във философията, е роден в малко градче в провинция Турен, което сега носи неговото име (La Haye-Descartes). Произхожда от аристократическо семейство и се обучава в престижния йезуитски колеж Ла Флеш в Анжу. По-късно в Париж изучава математически и правни науки. В началото на 30-годишната война прави опит във военната кариера, която напуска през 1620 г. След неколкогодишни пътешествия из цяла Европа, където установява интелектуални контакти с известни по онова време личности, Декарт се заселва в Холандия. Там създава и своите основни философски съчинения. Новаторският дух на философските идеи на именития французин, насочени срещу консерватизма и догматизма в науката и обществото, му навличат ожесточената атака на протестантските богослови. Напуска Холандия през 1649 г., като приема поканата на шведската кралица Кристина в Стокхолм, но скоро след това умира от бронхопневмония.

Етическото учение на Декарт е изложено в „Разсъждения върху метода" (1637), кореспонденцията с принцеса Елизабета и „Страстите на душата" (1649). И тук рационалистическият метод е основата, върху която се изясняват нравствените постъпки на хората, като източникът на злото се търси в заблужденията на ума и свободата на волята.

• Приведените откъси са от: Рене Декарт. Избрани философски произведения. С., 1978. Превод от френски Атанас Драгиев.

СТРАСТИТЕ НА ДУШАТА

ЗА СТРАСТИТЕ ИЗОБЩО И ПО-СПЕЦИАЛНО ЗА ЦЕЛОКУПНАТА ПРИРОДА НА ЧОВЕКА

I. Това, което е страст по отношение на един субект, в друго някое отношение е винаги действие.

[...] И най-напред ще заявя, че всичко, което става или се случва отново, обикновено се нарича от философите страст, ако се разглежда по отношение на субекта, който го изживява, и действие по отношение на този, който го причинява. Така че, макар често дейното и страдащо лице да са твърде различни, действието и страстта не престават поради това да са винаги едно и също нещо, носещо тези две имена в зависимост от двата различни субекта, към които можем да го отнесем.

27. Определение на страстите на душата.

След като разгледахме по какво страстите на душата се различават от всички останали мисли, струва ми се, че може да ги определим изобщо като възприятия, усещания или душевни вълнения (émotions), които отнасяме изключително към нея и които се предизвикват, подхранват и подсилват от съответно движение на духовете.

48. По какво познаваме силата и слабостта на душите и каква е бедата на по-слабите.

[...] Това, което наричам собствени оръжия на волята, са твърдите и определени съждения относно познанието на доброто и злото, съобразно с които душата взема решение да ръководи действията на своя живот. От всички души най-слаби са онези, чиято воля не се решава по този начин да следва определени мнения, а се оставя непрекъснато да бъде увличана от страстите на момента.

ЗА БРОЯ И РЕДА НА СТРАСТИТЕ И ОБЯСНЕНИЕ НА ШЕСТТЕ ОСНОВНИ СТРАСТИ

52. Какво е значението на страстите и как можем да ги изброим.

[...] Ролята на страстите се състои единствено в това да предразположат душата да желае онези неща, които природата ни внушава, че са полезни за нас, и да постоянствува в това си желание, както от своя страна същото движение на духовете, което обикновено ги предизвиква, предразполага тялото към движенията, служещи за осъществяване на тези полезни неща. Ето защо, за да изброим всички страсти, трябва само да изучим поред различните и важни за нас начини, по които сетивата могат да бъдат раздвижени от техните обекти. Аз ще изброя всички главни страсти според реда, в който те могат да бъдат открити по този начин.

РЕД И ИЗБРОЯВАНЕ НА СТРАСТИТЕ

53. Удивление.

Когато първата ни среща с непознат обект ни изненада, защото го смятаме нов или съвсем различен от всичко, което сме знаели досега, или пък от нашата представа за това, какъв трябва да бъде той, ние сме удивени или учудени от него. И тъй като това може да стане, преди да сме разбрали ни най-малко дали този предмет ни е полезен или вреден, струва ми се, че от всички страсти удивлението е първата. При това тази страст няма противоположна на себе си, тъй като, ако появилият се пред нас обект не крие нищо, което може да ни изненада, ние оставаме напълно безразлични и го разглеждаме безстрастно.

54. Уважение и пренебрежение, великодушие и гордост, смирение и низост.

Тясно свързани с удивлението са уважението и пренебрежението съобразно с това, дали ни удивлява величието на обекта или неговата незначителност. По същия начин ние можем да изпитваме уважение или пренебрежение към самите себе си.

Оттук произтичат страстите великодушие и гордост, смирение и низост, които по-късно прерастват в навици.

55. Благоговение и презрение.

Когато уважаваме или се отнасяме пренебрежително към обекти, които ние считаме за независимо действуващи причини, способни да причинят добро или зло, уважението прераства в благоговение, а простото пренебрежение — в презрение.

56. Любов и омраза.

Впрочем всички горепосочени страсти могат да бъдат възбудени в нас, без ни най-малко да забележим дали обектът, който ги предизвиква, е добър или лош. Но когато едно нещо ни се представя като добро по отношение на нас, т. е. като благоприятно за нас, това ни кара да изпитваме към него любов, а когато ни се представя като лошо или вредно, то поражда у нас омраза.

57. Желание.

От същата оценка за добро и зло произтичат всички останали страсти. Но за да ги изложим поред, трябва да различим към какво време са насочени. И понеже те са по-полезни, когато са насочени към бъдещето, отколкото към настоящето и миналото, започвам с желанието. Защото не само когато желаем да придобием едно благо, което още не притежаваме, или да избегнем някакво зло, което смятаме, че може да ни сполети, но и когато онова, върху което се простира тази страст, е единствено да опазим благото си и да избегнем злото, не ще съмнение, че тази страст винаги е обърната към бъдещето.

58. Надежда, страх, ревност, сигурност и отчаяние.

Достатъчно е да си помислим, че придобиването на едно благо или избягването на едно зло са възможни, за да бъдем подтикнати да ги пожелаем. Но когато освен това вземем предвид, че има голяма или малка вероятност да постигнем онова, което желаем, основанието, което ни кара да смятаме, че има голяма вероятност, поражда у нас надежда, а това, което представя нещата като малко вероятни, извиква у нас страх, на който ревността е само разновидност. Когато надеждата е крайно силна, тя променя природата си и се нарича сигурност или увереност, както и, обратното, крайно силният страх се превръща в отчаяние.

59. Нерешителност, смелост, храброст, съперничество, подлост, ужас.

По такъв начин ние можем да се надяваме и да се страхуваме дори и тогава, когато настъпването на онова, което чакаме, съвсем не зависи от нас. Но когато си го представяме като зависимо от нас, могат да се появят трудности при избора на средствата или в изпълнението. От първото произтича нерешителността, която ни предразполага да обмисляме и да се допитваме за съвет. На последната се противопоставя смелостта или

храбростта, разновидност на която е съперничеството. А подлостта е обратната страст на смелостта, както страхът или ужасът — на храбростта.

60. Угризения на съвестта.

Ако човек се реши на някакво действие, преди още да е превъзмогнал нерешителността, това поражда угризения на съвестта, които за разлика от предшествуващите страсти не са обърнати към бъдещето, а към настоящето или към миналото.

61. Радост и скръб.

Мисълта за едно настоящо добро възбужда у нас радост, тази за някакво зло — скръб, когато си представяме това добро или зло като такова, което ни засяга.

62. Подигравка, завист, жалост.

Но когато доброто или злото ни се представят като такива, които засягат не нас, а други хора, ние можем да считаме, че последните ги заслужават или не. Когато преценим, че те заслужават доброто или злото, ние не изпитваме към тях друга страст освен радост, тъй като за нас е известно благо да видим, че нещата стават тъй, както трябва. В този случай единствената разлика е, че радостта, която идва от доброто, е сериозна, докато радостта, идваща от злото, е съпроводена от смях и подигравка. Но ако преценим, че не ги заслужават, постигналото ги добро извиква у нас завист, а постигналото ги зло — жалост, които са разновидности на скръбта. За отбелязване е, че същите тези страсти, които се отнасят до настоящото добро или зло, могат да бъдат често отнасяни и към бъдещо зло или добро, докато мнението, че ще настъпят, ги представя като настоящи.

63. Самодоволство и разкаяние.

Ние можем също да разследваме причината на доброто или злото, отнасящи се както към настоящето, така и към миналото. Доброто, което сме направили самите ние, ни доставя вътрешно задоволство — най-приятната от всички страсти, докато злото възбужда разкаяние, което е най-горчивата страст.

64. Благоразположение и признателност.

Доброто, направено от други, става причина да се появи у нас благоразположение към тях дори и когато то не е направено на нас; а ако е било направено на нас, към благоразположението се присъединява и признателност.

65. Възмущение и гняв.

По същия начин, ако злото, причинено от другите, не ни засяга, то ни кара да изпитваме по отношение на тях само възмущение, а когато засяга нас самите, възбужда и гняв.

66. Слава и срам.

Освен това, когато доброто, което притежаваме понастоящем или сме притежавали някога, се свърже с мнението, което другите могат да имат за него, то възбужда у нас гордост, а злото — срам.

67. Отвращение, съжаление, веселост.

Понякога продължителното траене на доброто предизвиква досада или отвращение, докато едно продължително зло намалява тъгата. Най-сетне едно отминало добро поражда съжаление, което е вид тъга, а отминалото зло поражда веселостта, която е вид радост.

68. Защо това изброяване на страстите се различава от общоприетото.

Ето, струва ми се, най-добрия ред за изброяване на страстите. Добре ми е известно, че по такъв начин се отдалечавам от мнението на всички онези, които са писали преди по този въпрос, но правя това не без сериозно основание. Защото при своето изброяване тези автори тръгват от различаването в сетивната част на душата на две желания (appétits), които наричат похотливо (concupiscible) и гневливо (irascible). И понеже аз не признавам, че душата може да бъде делена на каквито и да било части, както изтъкнах по-горе, струва ми се, че тяхното твърдение не означава нищо друго, освен че душата има две способности — едната да желае, другата да се сърди. Но тъй като тя също така има способност да се възхищава, да обича, да се надява, да се страхува и изобщо да изпитва в себе си всяка от останалите страсти или да извършва действията, към които тия страсти я тласкат, не виждам какво ги кара да отнесат всички към похотливостта или към гневливостта. А освен това тяхното изброяване не обхваща всички главни страсти, както, струва ми се, прави горното. Говоря само за главните, понеже могат да се различат още много други по-частни, чийто брой е неопределен.

69. Има само шест първоначални страсти.

Обаче броят на простите и първоначални страсти не е особено голям. Защото, като направим преглед на всички гореизброени, може лесно да забележим, че има само шест такива, а именно: удивлението, любовта, омразата, желанието, радостта и тъгата. Всички останали са съставени от някои от тези шест или пък представляват техни разновидности. [...]

87. Желанието е страст, която няма противоположна на себе си.

Известно ми е, че обикновено в Школата противопоставят страстта, която търси да открие доброто и която единствена наричат желание, на онази, която се стреми да избегне злото, наричана отвращение. Но както няма добро, чиято липса да не е същевременно зло, така няма и зло, схванато като нещо положително, липсата на което да не ни се струва добро. Така например, когато жадуваме за богатства, ние едновременно с това искаме непременно да избягаме от бедността, а избягвайки болестите, се стремим към здраве и т. н. Струва ми се, че винаги едно и също движение ни подтиква да търсим доброто и заедно

с това да избягваме злото, което му е противоположно. Разликата е само тази, че желанието, което изпитваме, когато се стремим към доброто, е съпроводено от любов и след това от надежда и радост, докато същото това желание, когато се стремим да избегнем злото, явяващо се противоположно на това добро, е придружено от омраза, страх и тъга. Тази е причината да го смятаме за противоположно на себе си. Но ако разгледаме желанието като отнасящо се едновременно към доброто, което търсим, и към противоположното му зло, което искаме да избегнем, може твърде ясно да се види, че се касае за една и съща страст, която прави и едното, и другото.

144. За желанията, чието изпълнение зависи само от нас.

Но тъй като тези страсти могат да ни подтикнат към дейност само посредством желанията, които възбуждат, налага се да се погрижим да насочваме тъкмо тези желания. В това собствено се състои главната полза от морала. Защото, както преди малко заявих, страстите са винаги добри, когато се основават върху едно истинско познание, както не могат да не бъдат лоши, когато почиват върху някаква заблуда. И струва ми се, че грешката, която най-често се допуска по отношение на желанията, е, че недостатъчно се разграничават нещата, които изцяло зависят от нас, от онези, които са съвсем независими от нас. Що се касае за тия, които зависят изключително от нас, сиреч от свободния ни избор, достатъчно е да знаем, че са добри, за да не можем да не ги желаем горещо, тъй като да следваме пътя на добродетелта значи само да вършим добрите дела, които зависят от нас. [...]

147. За вътрешните емоции на душата.

[...] Нашето добро и нашето зло зависят главно от вътрешните емоции, които се предизвикват в душата от самата душа. По това те се различават от онези страсти, които се намират винаги в зависимост от някое движение на духовете. И макар тия душевни емоции да са често свързани с подобните на тях страсти, те могат често да се срещат и заедно с други и дори да се породят от страсти, които са противоположни на тях. [...]

148. Практикуването на добродетелта е главно средство срещу страстите.

И тъй тези вътрешни емоции ни засягат по-отблизо и оказват следователно много по-силно влияние върху нас, отколкото страстите, с които те, макар и да се различават, се срещат заедно. Няма съмнение, че, стига душата ни да може да намери с какво да се задоволи в своята дълбочина, никакви външни безпокойства не биха били в състояние да ѝ навредят. Те по-скоро биха послужили да подсилят нейната радост, понеже тя вижда, че те са безсилни да я засегнат, и това я кара да осъзнае своето съвършенство. Но за да бъде вътрешно удовлетворена, нашата душа трябва единствено и неотклонно да следва пътя на добро-

детелта. Защото този, който е живял по такъв начин, щото неговото съзнание да не може да го упрекне, че е пропуснал някога да направи всички онези неща, които е преценил като най-добри (това аз наричам човек да следва пътя на добродетелта), се изпълва от това с толкова голямо удовлетворение и става тъй щастлив, че и най-буйните усилия на страстите винаги се оказват безсилни да смутят спокойствието на неговата душа.

149. За уважението и презрението.

След като изясних какво са шестте първични страсти, представляващи нещо като родове, на които всички други са видове, ще отбележа тук накратко особеностите на всяка една от тези останали страсти, спазвайки същия ред, по който изброих по-горе основните. Първите две са уважението и презрението. Макар тези две наименования обикновено да не означават нищо друго освен мненията, които безстрастно изказваме за стойността на всяко нещо, все пак поради това, че въз основа на тия мнения често се пораждат страсти, на които не са дадени специални названия, струва ми се, че горепосочените имена могат да им бъдат приписани. Уважението, доколкото е страст, представлява склонност на душата да си представя стойността на таченните неща... Докато, напротив, презрението като страст представлява склонност на душата да разглежда низостта или незначителността на онова, което тя презира. [...]

153. В какво се състои благородството.

Смятам, че истинското благородство (générosité), което ни кара да уважаваме себе си до най-висшата степен, до която може да стигне изобщо законното самоуважение, се състои, от една страна, в съзнанието, че истински ни принадлежи само това свободно разпореждане с нашите желания и че ние трябва да бъдем хвалени или порицавани единствено в зависимост от това, дали се ползуваме добре или зле от тази свобода. От друга страна, то се състои в това, че чувствуваме в себе си твърда и постоянна решимост да се ползуваме добре от нея, сиреч да нени липсва никога желание да предприемем и извършим онези неща, които по наша преценка са най-добрите. Именно това значи да следваме безупречно добродетелта.

155. В какво се състои добродетелното смирение.

По такъв начин най-благородните са обикновено и най-скромни. Добродетелната смиреност се състои единствено в това, че размишляваме върху несъвършенството на нашата природа и върху грешките, които може да сме направили преди, и тия, които сме в състояние да направим в бъдеще и които не са по-малки от онези, които могат да допуснат другите. Поради това ние не предпочитаме себе си пред когото и да било друг, а смятаме, че и останалите хора, притежавайки свободна воля, също като нас, могат да се ползуват също тъй добре от нея.

161. Как благородството може да се придобие.

Трябва да се отбележи, че това, което наричаме обикновено добродетели, са навици на душата, които я предразполагат към известни мисли. Следователно добродетелите са различни от тези мисли, но те могат да ги породят и на свой ред да бъдат породени от тях. Трябва също да се отбележи, че тези мисли могат да бъдат породени от самата душа, но често се случва те да се подсилят от някое движение на духовете и тогава те са едновременно и действия на добродетелта, и страсти на душата. Така например, изглежда, че за никоя друга добродетел благородният произход не допринася тъй много, както за добродетелта, която ни кара да се уважаваме според действителните ни заслуги. Лесно е също да се повярва, че душите, които бог влага в нашите тела, не са еднакво благородни и силни (поради което аз нарекох тук тази добродетел „благородство", както е прието в нашия език, а не „великодушие" (magnanimité), както я наричат в Школата, където не е много известна). Въпреки това обаче няма съмнение, че доброто възпитание (institution) може много да допринесе за изправяне на недостатъците, получени от раждане. И ако често размишляваме върху естеството на свободната воля и за големите изгоди, произлизащи от твърдото решение да си служим добре с нея, както, от друга страна, колко празни и безполезни са всички грижи, които измъчват честолюбивите, ние можем да предизвикаме в себе си страстта, а впоследствие да придобием и добродетелта благородство. И понеже последната е нещо като ключ към всички останали добродетели и всеобщ лек срещу всички своеволия на страстите, струва ми се, че това съображение заслужава да бъде внимателно отбелязано.

171. За смелостта и храбростта.

Когато смелостта е страст, а не навик или природна склонност, тя представлява известен плам или възбуда, предразполагаща душата да се насочи решително към изпълнение на ония неща, които тя възнамерява да извърши, от каквото и естество да са те. А дързостта е вид смелост, която настройва душата да извърши най-опасни неща.

177. За угризенията на съвестта.

Угризенията на съвестта са вид тъга, която произлиза от съмнението, че нещо, което правим или сме направили, не е добро. Те необходимо предполагат съмнението. Защото, ако сме напълно уверени, че онова, което правим, е лошо, ще ее въздържим да го направим, още повече, че волята се насочва само към неща, които притежават поне някаква привидност на доброто. А ако сме твърдо уверени, че онова, което вече сме извършили, е лошо, ние ще изпитваме разкаяние, а не само угризения. Ползата от тази страст е в това, че тя ни кара да си дадем сметка дали онова, което буди у нас съмнение, е добро, или не.

или пък ни пречи да го извършим друг път, докато не се уверим, че то е добро.

211. Едно всеобщо лечебно средство срещу страстите.

Сега, когато познаваме всички страсти, ние имаме много по-малко основание да се страхуваме от тях, отколкото преди. Защото ние се убеждаваме, че по природа те всички са добри и че единственото, което трябва да избягваме, е неправилното им използуване или техните крайности. Посочените от мен средства срещу тях биха били достатъчни, стига всеки да ги прилага най-старателно. Сред тези лечебни средства аз посочих предварителното обмисляне и усърдието, чрез което можем да изправяме недостатъците на своята природа, учейки се да отделяме в нас движенията на кръвта и на духовете от мислите, с които обикновено те са свързани. [. . .]

212. Единствено от страстите зависят всяко добро и зло в този живот.

Впрочем душата може да има свои собствени удоволствия. Що се касае обаче до тези, които са общи за нея и тялото, те изцяло зависят от страстите. Затова именно ония, които най-много се вълнуват от страстите, са в състояние да вкусят най-много от сладостта на тоя живот. Вярно е, че в него те могат да изпитат и най-много горчивини, щом не знаят добре да използуват страстите или пък нямат щастие. Но мъдростта е полезна главно защото ни учи да станем господари над тях до такава степен и да ги движим и ръководим тъй умело, че да направим напълно поносими мъките, които те причиняват, и дори да умеем от всички тях да извличаме радост.

ФРАНСОА ДЬО ЛАРОШФУКО
(1613 – 1680)

Френски писател, философ моралист от епохата на класицизма. Роден е в Париж, потомствен аристократ, един от ръководителите на Фрондата. Неуспешният опит на висшата аристокрация да наложи ограничения на върховната кралска власт проваля политическата кариера на дук Дьо Ларошфуко и той е принуден да напусне страната. В 1656 г. му разрешават да се завърне от изгнание в Париж, където живее до смъртта си.

Френският благородник изповядва откровено песимистичен възглед за човешката същност. Според него човек по природа е порочен. Основните движещи сили на човешкото поведение са егоизмът, честолюбието, алчността и завистта. Добродетелите най-често са добре замаскирани пороци. Скептично се отнася към мисълта, че разумът може да обуздае егоистичните стремежи на личността и в значителна степен да култивира страстите ѝ.

Приведените откъси са от: Франсоа дьо Ларошфуко. Максими и размисли; Жан дьо Лафонтен. Басни; Жан дьо Лабрюйер. Характери. С., 1983. Превод от френски Стоян Атанасов.

МАКСИМИ И РАЗМИСЛИ ВЪРХУ МОРАЛА

Това, което смятаме за добродетели, е често само сбор от разни постъпки и интереси, щастливо съчетани от съдбата или нашето умение, така че невинаги мъжете са храбри поради смелостта си и жените целомъдрени поради целомъдрието си.

Страстите включват толкова несправедливост и личен интерес, че е опасно да ги следваме или да им се доверяваме дори когато те изглеждат най-разумни.

Милостта, смятана за добродетел, се проявява нерядко от суета, понякога от леност, често поради страх и почти винаги поради трите причини заедно.

Това, което хората наричат приятелство, е само случайно общуване, само взаимно зачитане на интереси или размяна на добри услуги. Изобщо това са отношения, при които честолюбието търси някаква печалба.

Самолюбието ни повишава или намалява добрите качества на нашите приятели в зависимост от това, доколко ние сме доволни от тях. Ние съдим за тяхното достойнство според държането им към нас.

Стремежът да не лъжем никога ни поставя в опасност често да бъдем лъгани.

Често правим добро, за да можем безнаказано да правим зло.

Ако се противопоставяме на страстите си, то е по-често поради тяхната слабост, а не поради нашата сила.

Най-ловките се преструват цял живот, че осъждат хитростта, за да си послужат с нея при някой важен случай и при защита на голям интерес.

Славата на големите хора трябва да се мери всякога по средствата, с които те са успели да я достигнат.

Колкото и бляскаво да е едно дело, то не може да се счита за велико, ако не се дължи на велик замисъл.

Трябва да има някакво съотношение между дела и замисли, ако искаме да се получи възможното тяхно най-голямо въздействие.

Добродетелите се губят в интереса, както реките се губят в морето.

Проучим ли добре разните прояви на скуката, ще намерим, че по-често тя, а не интересът ни кара да изневеряваме на дълга.

По-добре е да употребим ума си за понасяне на нещастията, които ни сполетяват, отколкото за предвиждане на онези, които могат да ни постигнат.

Упоритото постоянство не заслужава нито осъждане, нито похвала, понеже то е всъщност устойчивост на вкусовете и чувствата ни, от които не можем нито да се откажем, нито да ги придобием.

Разкаянието ни е не толкова съжаление за лошото, което сме извършили, колкото страх от лошото, което може да ни постигне.

Има непостоянство, породено от лекомислие или от слабост на ума, което ни кара да приемаме всяко чуждо мнение; има и друго непостоянство, по-извинително, което се дължи на пресищане.

Пороците влизат в състава на добродетелите, както отровите влизат в състава на лекарствата. Благоразумието ги смесва, смекчава ги и ги използува умело срещу злините в живота.

Не презираме тези, които имат пороци, а презираме онези, които нямат нито една добродетел.

Прозвището добродетел е от такава полза за личния интерес, както и пороците.

Може да се каже, че пороците очакват всекиго от нас в течение на живота ни като хазяи, у които последователно трябва да се настаним, и се съмнявам, че опитът би ни помогнал да ги избегнем, ако ни беше позволено да изминем два пъти същия път.

Когато пороците ни напуснат, ние се ласкаем от мисълта, че ние сме ги напуснали.

Съвършена доблест е човек да прави без свидетели това, което би бил способен да прави пред всички хора.

Признателността е нещо като доверието в търговеца — то поддържа търговията; ние се разплащаме не защото това е справедливо, а за да намерим по-лесно хора, които биха ни дали заем.

Не всички, които изпълняват дълга си на признателност, могат да се ласкаят, че са наистина признателни.

Когато не се окаже очакваната признателност за сторените добрини, настъпилите недоразумения се дължат на това, че гордостта на дарителя и гордостта на получателя не са в съгласие за цената на стореното добро.

Нищо не е тъй заразително, както примерът, и ние никога не вършим големи добрини или големи злини, без те да предизвикат подобни на тях. Ние подражаваме на добрите дела по съревнование, а на лошите дела по вродена злоба, която срамът задържа, а примерът пуска на свобода.

Никой не заслужава да бъде хвален за добротата си, ако няма сила да бъде и лош. Всяка друга доброта е най-често леност или немощ на волята.

Не е тъй опасно да правим зло на повечето хора, както е опасно да им правим много добро.

Това, което изглежда щедрост, е често само прикрито честолюбие, което пренебрегва малките интереси, за да догонва по-големите.

Верността, проявявана от повечето хора, е само измислица на честолюбието за спечелване на доверие, средство да се издигнем над другите и да бъдем посветени в най-важните дела.

Великодушието пренебрегва всичко, за да постигне всичко.

Има хора, на които недостатъците прилягат добре, и други, които ни отблъскват с добрите си качества.

Интересът пуска в действие всички добродетели и всички пороци.

Смирението е често престорена покорност, с която някои си служат, за да подчинят другите: то е хитър похват на гордостта, която се унижава, за да се издигне, и макар да се мени по безброй начини, най-добре се прикрива и е способна да ни заблуди, когато се крие под образа на смирението.

Умереността е била обявена за добродетел с цел да се ограничи честолюбието на големите личности и да се утешат посредствените хора за ограничените си възможности и малките си достойнства.

Само хора, които притежават твърдост, могат да бъдат наистина мекосърдечни. Онези, които изглеждат такива, проявяват обикновено слабодушие, което лесно се превръща в язвителност.

Нищо не се среща тъй рядко, както истинската доброта; тези, които вярват, че я притежават, са обикновено само любезни или слабодушни.

Истинският приятел е най-голямото от всички блага и все пак за придобиването на това благо се мисли най-малко.

Доброто и злото, които ни постигат, ни засягат не според големината си, а според нашата чувствителност.

Колкото и лоши да са хората, те не смеят да се покажат врагове на добродетелта; а когато искат да я преследват, те се преструват, че я смятат лъжлива, или ѝ приписват престъпни намерения.

ЗА ОБРАЗЦИТЕ

Каквато разлика и да има между добрите и лошите примери, ще намерим, че те водят почти еднакво до лоши последици. Не зная дори дали престъпленията на Тиберий и на Нерон не ни

отдалечават повече от порока, отколкото похвалните примери на най-великите хора ни доближават до добродетелта. Колко фанфарони е създала храбростта на Александър Велики! Колко начинания против отечеството са подтикнати от славата на Цезар! Колко диви добродетели са насърчили Рим и Спарта! Колко досадни философи е създал Диоген, колко бъбривци — Цицерон, пасивни и мързеливци — Помпоний Атик, отмъстителни — Марий и Сула, сластолюбиви — Лукул, развратници — Алкивиад и Антоний, упорити — Катон! Всички тези велики образци са произвели безкрайно много лоши копия. Добродетелите граничат с пороците. Образците са водачи, които често ни заблуждават, и ние сме толкова проникнати от неискреност, че си служим с тях еднакво, както за да се отдалечим от пътя на добродетелта, така и за да го следваме.

ЗА ПРИЛИКИТЕ МЕЖДУ ХОРАТА И ЖИВОТНИТЕ

Има толкова различни видове хора, колкото различни видове животни, и хората са по отношение на други хора това, което са разните видове животни помежду си или всичките животни от даден вид едни спрямо други. Колко хора живеят от кръвта и живота на невинни: едни като тигри, всякога диви и жестоки; други като лъвове, запазили привидно някакво великодушие; други като мечки, груби и лакоми; или като вълци, грабливи и безмилостни; или като лисици, свикнали да живеят чрез хитрост и измама!

Колко хора приличат на кучето! Те унищожават себеподобните, ходят на лов за удоволствие на онези, които ги хранят; едни следват всякога господаря си, други пазят къщата му. Има хрътки, които живеят от своята смелост, отличават се във война и проявяват благородство в храбростта си; има настървени догове, чието единствено качество е яростта; има кучета, малко или много безполезни, които често лаят и понякога хапят; има дори и градинарски кучета. Има маймуни и маймунки, които се харесват с държанието си, които са духовити и които правят всякога пакости; има пауни, които са само красиви, а дразнят с гласа си и рушат обиталищата си.

Има птици, които се препоръчват само с цвърченето и багрите си. Колко папагали говорят непрестанно, без да разбират никога какво говорят! Колко врани и свраки се опитомяват само за да крадат; колко грабливи птици живеят само от плячка; колко видове мирни и тихи животни служат само за храна на други животни!

Има котки, всякога дебнещи, зли и коварни, но с кадифени лапи; има змии пепелянки, чийто език е отровен, а другото у тях е полезно; има паяци, мухи, дървеници и бълхи, всякога до-

садни и непоносими; има жаби колкото отвратителни, толкова и отровни; има бухали, които се боят от светлината. Колко животни живеят под земята, за да се запазят! Колко коне, използувани за разни цели, биват изоставени, щом като повече не ни служат! Колко волове се трудят цял живот, за да обогатяват тогова, който им налага ярем; колко щурци минават живота си в свирене; колко диви зайци се плашат от всичко, докато питомни се стряскат и успокояват мигновено; колко прасета се лакомят и валят в мръсотия; колко опитомени патици предават подобните си, като ги примамват в примката; колко гарвани и орли лешояди живеят само от гнила мърша! Колко прелетни птици, които странствуват тъй често от страна в страна, се излагат на толкова опасности при търсене на прехраната си! Колко ластовици търсят винаги хубавия климат; колко бръмбари, лекомислени и скитащи без цел, колко пеперуди търсят изгарящия ги огън! Колко пчели се подчиняват на началника си и спазват правилата на труда! Колко търтеи, скитници и безделници търсят да живеят за сметка на пчелите! Колко мравки има, чиято предвидливост и пестеливост им идва на помощ при нужда! Колко крокодили се преструват на милостиви, за да изядат трогнатите от сълзите им свои жертви! И колко животни са подчинени понеже не знаят силата си!

Всички тези качества се срещат у човека и сам той прилага към другите хора всичко, за което говорихме по-горе и което животните прилагат помежду си.

БЛЕЗ ПАСКАЛ
(1623 — 1662)

Едно от най-ярките имена в науката на новото време, известен френски математик, физик и религиозен философ, роден в Клермон Феран. Повлиян е от идеите на янсенизма като религиозно течение във френския католицизъм, отричащо свободната човешка воля и изповядващо идеята за предопределението. Със знаменития си памфлет „Писма до един провинциалист" (1657) подкрепя борбата на янсенизма срещу йезуитите. Скъсването с позитивната наука става през 1655 г., когато Паскал се заселва в абатството Пор Роял и до края живее в отшелничество.

Главното философско съчинение на мислителя, „Апология на християнската религия", остава незавършено. След ранната му смърт бележките за него са публикувани под заглавието „Мисли" (1670) със значителни промени в оригиналния текст. По-късно се осъществяват допълнени и преработени издания.

В етическото учение на Паскал, изложено в „Мисли", централен проблем е двойствената морална същност на човека, където в непрестанна борба съжителствуват помежду си доброто и злото. Човекът е крехка „мислеща тръстика" и заедно с това отчаяно, нищожно и безсилно пред господството на сетивата си същество. Морален образец за него е богът, а пътят за извисяването — стоическата добродетел.

Приведените откъси са от: Блез Паскал. Мисли. С., 1978. Преводачи: Лилия Сталева и Анна Сталева.

МИСЛИ

Глава II

Окаяност на човека без бога

100. Самолюбие. — Същността на самолюбието и на човешкото аз е да обича само себе си и да мисли само за себе си. Но какво да стори човек? Не е в негова власт да предпази любимия си обект от недостатъци и страдания: иска да бъде велик, а се вижда нищожен; иска да бъде щастлив, а се вижда нещастен; иска да бъде съвършен, а се вижда съвсем несъвършен; иска да бъде обичан и ценен от хората, а съзнава, че недостатъците му заслужават само отвращение и презрение. Поради това противоречие у него възниква най-несправедливата и възможно най-престъпната страст; той започва да изпитва смъртна омраза към истината, която убедително изобличава слабостите му. Би желал да я унищожи и тъй като не може да посегне на нея самата, руши я, доколкото му се удава, в собственото си съзнание и в съзнанието на околните; с други думи, той старателно скрива недъзите си от другите и от себе си и му е непоносимо не само когато му ги покажат, но и когато ги забележат. [. . .]

Глава VI

Философите

346. Величието на човека е в мисълта.

347. Човек е само тръстика, най-крехкото нещо в природата, но той е мислеща тръстика. Не е нужно цялата вселена да се въоръжи, за да го смаже: лек полъх, капка вода са достатъчни, за да го убият. Но дори когато природата го смазва, човек пак ще надвишава онова, което го убива, защото той съзнава, че умира и че вселената е по-силна от него, докато самата тя няма никаква представа за това.

И така цялото ни достойнство се свежда до мисълта ни. Само чрез нея можем да се възвисим, а не чрез пространството и времето, в които се загубваме. Да усъвършенствуваме мисълта си — ето основата на морала.

352. За добродетелността на някой човек трябва да съдим не по временните му пориви, а по обичайното му поведение.

353. Никак не се възхищавам от някоя ярко изявена добродетел, например смелостта, ако не е съчетана със също така ярко изявена противоположна ней добродетел.[...] Не изчерпваме величието, ако постигнем едната крайност, а ако постигнем и двете, запълвайки цялото пространство помежду им.[...]

354. Не е присъщо на човешката природа да върви все напред. Тя има своите отивания и връщания.

Треската те хвърля в тръпки и огън и студът свидетелствува точно толкова за нейната сила, колкото и високата температура.

Същото е и с човешките изобретения през вековете. Както и с доброто и злото на този свят.[...]

357. Когато се опитваме да доведем добродетелите си до крайност и в двете направления, в тях неусетно се прокрадват по същите пътища пороци, отначало незабележими, после цяла тълпа; загубваме се в тях, преставаме да виждаме добродетелите и сме готови да хвърлим вината на самото съвършенство.

358. Човек не е нито ангел, нито животно и за нещастие в стремежа си да постъпва като ангел той се държи като животно.

359. Не поради душевна сила сме устойчиви в добродетелта, а поради уравновесяващото въздействие на два противоположни порока, също както ставаме прави, когато сме шибани от духащи в противоположна посока ветрове: освободите ли ни от единия порок, тутакси ще попаднем в плен на другия.

378. Пиронизъм. — Обвиняват в безумие изключителния ум и пълната му липса. Само златната среда е похвална. Мнозинството е установило това; то се опълчва срещу всеки, който клони към едната или другата крайност. Няма да упорствувам, с готовност ще остана по средата, отказвам се да сляза до най-ниското стъпало не защото е ниско, а защото е крайно, както се отказ-

вам да стигна и най-високото. Излизайки от златната среда, излизаш от човечеството. Величието на човека се състои в умението да остане в предначертаните му граници. Величието е не да излезеш, а да не излезеш извън тях.

379. Не е добре да си прекалено свободен. Не е добре да си напълно задоволен.

380. Всички добродетелни максими са известни; само че не се прилагат. Например:

Никой не се съмнява, че трябва да рискува живота си в защита на общественото благо, и някои постъпват така; но в защита на религията — нито един.

Вярно е, че неравенството между хората е неизбежно; но приемем ли това, отваряме вратите не само за абсолютно господство, но и за жестока тирания.

Необходимо е да поотпуснем юздите на човешкия дух; но тогава ще отприщим най-развихрени страсти. — Посочете в такъв случай точните граници. — Няма граници в природата: законите се опитват да ги прокарат, но духът не може да ги търпи.

383. Водещите безпътен живот уверяват порядъчните хора, че се отклоняват от природата, въобразявайки си, че самите те следват законите ѝ. Така пасажерите на кораба си въобразяват, че стоящите на брега бягат назад. И едните, и другите имат същото впечатление. Необходима е неподвижна точка, за да се прецени правилно. Пристанището доказва заблуждението на хората върху кораба. Откъде да вземем пристанище в морала?

385. Иронизъм. — Всичко на този свят е отчасти вярно, отчасти невярно. Абсолютната истина не е такава: тя е съвсем чиста и безусловно истинна. Всеки примес я петни и унищожава. Нищо не е съвършено истинно, следователно всичко е измамно, ако изхождаме от чистата истина. Убийството е престъпно, ето ви истина, ще кажете вие. Да, защото имаме ясна представа за зло и лъжа. Но какво е добро според вас? Целомъдрието? Не, ще отговоря аз, защото човешкият род ще престане да съществува. Бракът? Не, въздържанието е по-добродетелно. Да не убиваме изобщо? Не, защото биха възникнали ужасни безредици и злодеите ще избият добродетелните. Тогава да убиваме? Не, това е посегателство срещу природата. Нашата истина и нашето добро са само отчасти такива и са примесени със зло и лъжа.

397. Величието на човека се корени в съзнанието за неговото нищожество. Дървото не съзнава нищожеството си.

Следователно човек е нищожен, щом съзнава нищожеството си, но същевременно е велик именно защото го съзнава.

399. Само чувствителните същества са нещастни: разрушеният дом не изпитва нищо. Единствен човекът е нещастен*.

---

* Аз съм човек, изпитал неволя (Иерем. 3, 1).

400. Величие на човека. — Нашата представа за човешката душа е толкова възвишена, че презрението и неуважението към нас са ни непоносими и цялото ни щастие се гради на хорската почит.

402. Човек е велик в алчността си, защото, воден от нея, е въвел прекрасен ред в сделките си и системност в благотворителността си.

404. Най-жалката проява на човека е стремежът му към слава, но този стремеж доказва същевременно най-ярко неговото превъзходство. Защото, каквито и обширни владения да притежава, на каквото и крепко здраве и насъщни блага да се радва, той не е удовлетворен, ако не е уважаван от другите хора. Толкова високо цени човешкия ум, че каквото и изгодно положение да си извоюва, не е доволен, ако не си извоюва и неговата почит. Това е най-красивата придобивка за него и нищо не може да го отклони от този неизлечим стремеж.[...]

407. Когато злостта има правото на своя страна, тя се възгордява и го демонстрира в целия му блясък. Ако строгата нравственост и саможертвата не успеят да постигнат истинското добро и трябва отново да се подчинят на природата, злостта е горда от този обрат.

408. Злото е леснодостъпно и се явява под безкрайно много форми; доброто е кажи-речи все същото. Но известен вид зло се среща толкова рядко, колкото и така нареченото добро и на това основание често минава за добро. И наистина, за да се постигне, е необходимо изключително душевно величие, също както за доброто.

409. Величие на човека. — Величието на човека е така видимо, че се доказва дори от нищожеството му. Това, което е природа при животните, наричаме нищожество при човека; така признаваме, че тъй като днес природата му е подобна на животинската, някога, преди падението му, тя е била по-непорочна.[...]

412. Вътрешна война на човека между разума и страстите.

Ако съществуваше само разум без страсти...

Ако съществуваха само страсти без разум...

Но тъй като притежава и едното, и другото, човек не може да мине без война; не може да бъде в мир с едното, освен воювайки с другото: така той е винаги раздвоен и раздиран от противоречия.

415. Природата на човека трябва да се разглежда двояко: в зависимост от предназначението му и в такъв случай той е велик и несравним; или в зависимост от обичайното му поведение, както бихме преценили кон или куче по бягането или animum arcendi*, и тогава той ни изглежда противен и долен. Ето

* Инстинкт на назач.

двата подхода, довели до различно прецепяване на човека и предизвикали толкова спорове между философите. [...]

421. Аз осъждам и тези, които хвалят човека, и онези, които го порицават, както и хората, които се забавляват с него; одобрявам само едно поведение: да търсиш, стенейки.

423. Противоречия. След като се докаже нищожеството и величието на човека. — Нека сега човек прецени ясно собствената си стойност. Нека се обича, защото е способен за добро; но нека заради това да не обича и долното в себе си. Нека се презира, защото способността му за добро остава неприложена, но не трябва да презира тази вродена способност. Нека се мрази, нека се обича: у него е заложена способност да познае истината и да бъде щастлив; но той не стига нито до постоянна, нито до задоволителна истина.

Бих желал да го подтикна да жадува да я намери, да бъде готов, отърсил се от страстите си, да върви след нея, щом открие следите й, без да забравя, че страстите замъгляват съзнанието му. Бих желал да възненавиди алчността, която го подвежда, за да не го заслепи, когато трябва да направи избора си, и за да не го възпре, след като вече е избрал.

БЕНЕДИКТ (БАРУХ) СПИНОЗА
(1632 — 1677)

Холандски философ материалист, известен с пантеистичните и атеистичните си възгледи. Роден в Амстердам, в семейството на търговец, числящо се към еврейската община. Учил във висше равинско училище, където се „разкъсва" между талмудската теология и естественонаучните занимания. За свободомислие и критика на религиозната практика на общината е осъден от нея през 1656 г. на „великото отлъчване". Избягвайки преследването, се заселва близо до Хага, където преживява като шлифовчик на стъкла.

Във философското формиране на Спиноза оказват през различни периоди влияние учениятa на Маймонид, Бруно, Декарт и Хобс. Етическите схващания на холандския мислител имат за основа възгледа му за субстанцията и нейните модуси. Натуралистическият подход на Спиноза към морала се разкрива най-пълно в учението за афектите и свободата на волята. Свързването, а не противопоставянето на свободата и необходимостта е важна диалектическа идея, която среща по-късно в немската класическа философия горещи привърженици. Но свободата у видния материалист застива на равнището на познанието, без да може да се осъществи в практиката. А нравствената свобода се състои в господството на новешкия разум и познанието над сетивата и страстите.

Главните съчинения на Спиноза, в които се разгръща и етическото му учение, са „Богословско-политически трактат" (1670) и „Етика" (1677), публикувани посмъртно.

Приведените откъси са от: Бенедикт де Спиноза. Етика. С., 1981. Превод от латински д-р Марко Марков.

ЕТИКА

Трета част на етиката

ЗА ПРОИЗХОДА И ПРИРОДАТА НА АФЕКТИТЕ

Определения

[...] 3. Под афект разбирам възбудите на тялото, чрез които мощта на самото тяло да действува се увеличава или намалява, поддържа или спъва, и едновременно идеите за тези възбуди.

И тъй, ако можем да бъдем адекватната причина на някоя от тези възбуди, тогава под афект разбирам действие, в другия случай — страст.

Теорема 15. Всяко нещо може да бъде случайно причина на радост, скръб или на желание. [...]

Теорема 56. От радостта, скръбта и желанията, следователно и от всеки афект, който се състои от тях, както от колебанията на духа, или от изведените от тях афекти, като любовта, омразата, надеждата, страха и пр., има толкова видове, колкото видове предмети има, от които биваме възбуждани. [...]

Теорема 59. Измежду всички афекти, които се отнасят до ду-

шата, доколкото тя действува, няма такива, които да не почиват на радост или желание. [...]

Забележка: Всички действия, следващи от афекти, които се отнасят до душата, доколкото тя познава, отнасям към храбростта, която разделям на мъжество и великодушие. Защото под мъжество разбирам желанието, с което всеки се стреми да запази своето съществуване само поради внушението на разума. А под великодушие разбирам желанието, с което всеки се стреми да помогне на другите люде само поради внушението на разума и да спечели тяхното приятелство. И тъй тези действия, които имат за цел само ползата на действуващия, отнасям към мъжеството, а тези, които имат за цел само ползата на другите — към великодушието. Затова умереността, трезвеността и присъствието на духа в опасности и пр. са видове на мъжеството; а скромността, милосърдието и пр. са видове на великодушието.

И аз мисля, че с това обясних главните афекти и колебанията на духа, които произлизат от съединяването на трите първоначални афекта, именно желанието, радостта и скръбта, и ги изведох от техните първи причини. [...]

ОПРЕДЕЛЕНИЯ НА АФЕКТИТЕ

1. Желание е самата същност на човека, доколкото тя се схваща като определена към някакво действие от известно дадено нейно състояние.[...]

Обяснение: [...] И тъй под името желание разбирам тук всички стремежи, увлечения, влечения и искания, които според различното състояние на един и същ човек са различни и нерядко са противоположни помежду си до такава степен, че човек бива увличан в различни посоки и не знае накъде да се насочи.

2. Радост е преход на човека от по-малко към по-голямо съвършенство.

3. Скръб е преход на човека от по-голямо към по-малко съвършенство.

Обяснение: Аз казвам преход. Защото радостта не е самото съвършенство. Ако действително човекът се раждаше със съвършенството, към което преминава, той би го притежавал без афекта на радостта. Това изпъква още по-ясно от афекта на скръбта, който ѝ е противоположен. Защото никой не може да отрече това, че скръбта се състои в прехода към по-малко съвършенство, не обаче в самото по-малко съвършенство, тъй като човекът дотолкова не може да се наскърби, доколкото притежава известно съвършенство.[...]

Афект, който се означава като страст на душата, е неясна идея, чрез която душата утвърждава по-голямата или по-малка, отколкото преди, сила на своето тяло да съществува или на някоя негова част и чрез която, щом като е дадена, самата душа бива определена да мисли повече за едно, отколкото за друго.

Обяснение. Аз казвам, първо, че афект или страст на душата е неясна идея. Защото ние показахме, че душата страда дотолкова, доколкото има неадекватни или неясни идеи. [...]

Четвърта част на етиката

ЗА ЧОВЕШКОТО РОБСТВО ИЛИ ЗА СИЛАТА НА АФЕКТИТЕ

Увод

Човешкото безсилие да овладява и да сдържа афектите наричам робство. Защото завладеният от афектите човек не е господар на себе си, а е подчинен на случая, чиято власт така господствува над него, че той често бива принуден да следва по-лошото, макар и да вижда по-доброто за себе си. Кое е причината на това, както и какво добро или лошо имат афектите в себе си, аз възнамерявам да изложа в тази част. Но преди да започна, бих желал да кажа предварително няколко думи за съвършенство и несъвършенство, добро и зло. [...]

[...] людете са свикнали да наричат нещата в природата съвършени или несъвършени повече от предразсъдък, отколкото въз основа на истинското им познаване. А ние показахме в приложението към част първа, че природата не действува заради някаква цел, понеже това вечно и безкрайно същество, което наричаме бог или природа, действува със същата необходимост, с която съществува. [...]

[...] И тъй съвършенство и несъвършенство в действителност са само модуси на мисленето, именно понятия, които обикновено образуваме въз основа на това, че сравняваме помежду им индивиди от един и същ вид или род. И поради това аз казах по-горе (опред. 6, част II), че под реалност и съвършенство разбирам едно и също. Защото ние свеждаме обикновено всички индивиди в природата към един род, който наричаме най-общ, именно към понятието същество, което се отнася безусловно към всички индивиди в природата. И тъй, доколкото свеждаме индивидите в природата към този род и ги сравняваме помежду им и намираме, че едните от тях имат повече същественост или реалност, отколкото другите, дотолкова казваме, че едните са по-съвършени от другите; и доколкото им приписваме нещо, което съдържа в себе си отрицание като граница, край,

безсилие и пр., дотолкова ги наричаме несъвършени, понеже те не действуват върху нашата душа по същия начин, както тези, които наричаме съвършени, а не понеже им липсва нещо, което им е присъщо, или че природата е направила грешка. Защото към природата на едно нещо принадлежи само това, което следва от необходимостта на природата на действуващата причина, и каквото следва от необходимостта на природата на действуващата причина, то става по необходимост.

Що се отнася до доброто и злото, тези думи също не означават нищо положително в нещата, разглеждани, разбира се, сами за себе си, и не са нищо друго освен модуси на мисленето или понятия, които образуваме от това, че сравняваме нещата помежду им. Защото едно и също нещо може да бъде в едно и също време добро и лошо и дори безразлично. Напр. музиката за натъжения е добра, за скърбящия — лоша, а за глухия нито добра, нито лоша. [...]

[...] И тъй под добро ще разбирам по-нататък това, което сигурно знаем, че е средство за доближаване все повече и повече към образеца на човешката природа, който си поставяме. А под зло — това, което сигурно знаем, че ни пречи да постигнем този образец. После ние наричаме людете по-съвършени, доколкото те се доближават повече или по-малко до този образец. [...]

Определения

1. Под добро ще разбирам това, за което сигурно знаем, че ни е полезно.

2. Под зло, напротив, това, за което сигурно знаем, че ни пречи да постигнем едно благо. [...]

[...] 5. Под противоположни афекти ще разбирам в следващото изложение тези, които увличат човека в различни посоки, макар и да са от един и същ род, както лакомството и алчността, които са видове на любовта и са противоположни не по природа, а поради случайност. [...]

[...] 7. Под цел, заради която ние вършим нещо, разбирам влечението.

8. Под добродетел и мощ разбирам едно и също, т. е. (според теор. 7, част III) добродетел, доколкото се отнася до човека, е самата същност или природа на човека, доколкото той има властта да извърши нещо, което може да бъде разбрано от самите закони на неговата природа.

Аксиома

Теорема 8. Познанието на доброто и на злото не е нищо друго освен афекта на радост или скръб, доколкото го съзнаваме.

Доказателство: Ние наричаме добро или зло това, ко-

то е полезно или вредно за запазване на нашето съществуване (според опред. 1 и 2 от тази част), т.е. (според теор. 7, част III) което увеличава или намалява, поддържа или спъва нашата мощ да действуваме. И тъй, доколкото (според опред. на радостта и на скръбта, които нека се видят в заб. към теор. 11, част III) възприемаме, че нещо ни причинява радост или скръб, нарича-ме го добро или зло; и затова познанието на доброто и на злото не е нищо друго освен идеята за радостта или скръбта, която следва по необходимост от самия афект на радостта или скръбта (според теор. 22, част II). [...]

Теорема 14. Истинското познание на доброто и на злото, доколкото то е истинско, не може да възпре един афект, а само доколкото то бива разглеждано като афект...

Теорема 15. Желание, което произлиза от действителното познание на доброто и на злото, може да бъде потиснато или възпряно от много други желания, които произлизат от завладелите ни афекти.[...]

Теорема 16. Желание, което произлиза от познанието на доброто и на злото, доколкото това познание се отнася до бъдещето, може по-лесно да бъде възпряно или потиснато, отколкото желанието за неща, които са приятни в настоящето.[...]

Теорема 17. Желание, което произлиза от истинското познание на доброто и на злото, доколкото се отнася до случайни неща, може още по-лесно да бъде възпряно от желанието за неща, които са настоящи.[...]

З а б е л е ж к а: С това аз вярвам, че съм показал причината защо людете се ръководят повече от мнението, отколкото от истинския разум и защо истинското познание на доброто и на злото възбужда душевни движения и често отстъпва на всякакъв вид чувствени удоволствия. Оттук е произлязъл познатият израз на поета: „Виждам по-доброто и го одобрявам, а следвам по-лошото.“ Изглежда, че и Еклезиаст ще да е имал предвид същата мисъл, като е казал: „Който увеличава своето знание, увеличава болката си.“ Но това аз не казвам с цел да изведа от него заключението, че незнанието е по-добро от знанието или че в овладяването на афектите няма разлика между глупака и разумния, но понеже е необходимо да познаваме както безсилието, така и мощта на нашата природа, за да можем да определим какво може разумът да направи в овладяване на афектите и какво не може.[...]

Теорема 18. Желание, което произлиза от радост, при иначе еднакви условия е по-силно от желание, което произлиза от скръб...

З а б е л е ж к а: [...] Понеже 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, и да се стреми към всичко това, което действително води човека

към по-голямо съвършенство, и въобще всеки да се стреми, доколкото му е възможно, да запази своето съществуване. [...]

[...] Оттук следва, първо, че основата на добродетелта е самият стремеж към запазване 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 нея, заради което би трябвало да се стремим към нея. Най-после следва, трето, че самоубийците са немощни духом и напълно се сломяват от външните причини, които са противоположни на тяхната природа.[...]

[...] И тъй съществуват много неща извън нас, които са ни полезни, и затова трябва да се стремим към тях. Измежду тях не може да се измисли нищо по-ценно от това, което напълно се съгласува с нашата природа. Защото, ако напр. два индивида със съвършено еднаква природа се съединят помежду си, те образуват един индивид, който е двойно по-могъщ от всеки един поотделно. И тъй за човека нищо не е по-полезно от човека; нищо по-ценно, казвам, людете не могат да желаят за запазване на своето съществуване, както това, че всички така да се съгласуват във всичко, че душите и телата им да съставят като че ли една душа и едно тяло, и всички заедно, доколкото могат, да се стремят да запазят своето съществуване и всички заедно да търсят за себе си общата полза на всички. От това следва, че людете, които се ръководят от разума, т. е. людете, които търсят своята полза под ръководството на разума, се стремят само към **това, което** искат и за другите люде, и че поради това те са справедливи, верни и почтени.[...]

Теорема 19. Всеки според законите на своята природа по необходимост се стреми към това, което счита за добро, или по необходимост отбягва това, което счита за зло.[...]

Теорема 20. Колкото повече всеки се стреми и колкото повече той е в състояние да търси своята полза, т. е. да запази своето съществуване, толкова повече е надарен с добродетел; и, напротив, доколкото всеки пренебрегва своята полза, т. е. запазването на своето съществуване, дотолкова той е безсилен.[...]

Теорема 21. Никой не може да желае да бъде щастлив, добре да действува и добре да живее, а едновременно с това да не желае да съществува, да действува и да живее, т. е. действително да съществува.[...]

Теорема 22. Никаква добродетел не може да бъде схваната преди тази (именно преди стремежа за самозапазване)...

Теорема 24. Да действуваме безусловно от добродетел не е нищо друго в нас, освен да действуваме под ръководството на разума, да живеем, да запазим собственото си съществуване (трите означават едно и също) на основание на търсенето на собствената полза.[...]

Теорема 27. Ние знаем достоверно, че е добро или зло само това, което действително води към познанието или което може да попречи на познанието...

Теорема 28. Най-висшето благо на душата е познанието на бога и най-висшата добродетел на душата е да познае бога.[...]

Теорема 30. Никое нещо не може да бъде за нас зло чрез това, което то има общо с нашата природа, но доколкото е зло за нас, дотолкова то е противоположно на нашата природа.[...]

Теорема 31. Доколкото известно нещо се съгласува с нашата природа, дотолкова то по необходимост е добро. [...]

Теорема 35. Доколкото людете живеят по указанията на разума, само дотолкова те винаги се схождат по необходимост помежду си по природа.[...]

Извод 1. Няма отделно нещо в природата на нещата, което да е по-полезно за човека, от човек, който живее по указанията на разума.[...]

Извод 2. Когато всеки човек търси най-много своята собствена полза, тогава людете са най-много полезни един на друг. Защото колкото повече всеки търси своята полза и се стреми да се запази, толкова повече е надарен с добродетели (според теор. 20 от тази част), или, което е същото (според опред. 8 от тази част), с толкова повече мощ е надарен да действува според законите на своята природа, т. е. (според теор. 3, част III) да живее по указанията на разума. А людете тогава най-много се схождат по природа, когато живеят по указанията на разума (според предшест. теор.). Следователно (според пред. извод) людете ще бъдат най-много полезни един на друг тогава, когато всеки от тях търси най-много своята собствена полза; което и следваше да се докаже.[...]

[...] от съвместния живот на людете произлизат много повече изгоди, отколкото вреди...

Теорема 36. Най-висшето благо на тези, които следват добродетелта, е общо за всички и всички еднакво могат да се наслаждават от него.[...]

Теорема 37. Благото, което всеки, който следва добродетелта, се стреми да постигне, той ще желае също и за другите люде, и то толкова повече, колкото по-голямо е познанието, което има за бога.[...]

З а б е л е ж к а 1: [...] Желанието обаче да се прави добро на другите, което произлиза от това, че ние живеем по указанията на разума, наричам чувство на дълг. После желанието, което подбужда живеещия по указанията на разума човек да се съедини в дружба с другите, наричам почтеност, а почтено е това, което похваляват людете, които живеят по указанията на разума; а, напротив, безчестно е това, което пречи да се създаде дружба.[...]

[...] А разумът ни учи да търсим нашата полза в необходи-

мостта да свързваме дружба с човеците, а не с животните или с неща, чиято природа е различна от нашата природа; но ние имаме над тях същото право, което те имат над нас. [...]

Забележка 2: [...] Всеки съществува по силата на най-висшето право на природата и следователно всеки върши според най-висшето право на природата това, което следва от необходимостта на неговата природа; затова всеки според най-висшето право на природата оценява кое е добро и кое е зло и се грижи за своята полза според своето разбиране. [...]

[...] И тъй, за да живеят людете в съгласие и да си оказват взаимна помощ, необходимо е да се откажат от своето естествено право и взаимно да се уверят един друг, че нищо няма да вършат, което би могло да причини вреда на другия. [...]

[...] И тъй обществото може да се закрепи чрез този закон, ако само то си присвои правото, което всеки има, да отмъщава за себе си и да определя кое е добро и зло, и то да разполага с такава власт, че да предписва общия начин на живеене, да създава закони и да ги закрепва не чрез разума, който не може да сдържа афектите (според заб. към теор. 17 от тази част), но чрез заплахи. Такова общество, което се крепи и се самозапазва чрез властта, се нарича държава, а тези, които са под защитата на нейното право — граждани. От това лесно разбираме, че в естественото състояние няма нищо, което по съгласието на всички би било добро или зло, тъй като всеки, който се намира в естественото състояние, се грижи само за своята полза и според своето разбиране и само от гледището на своята полза определя кое е добро или зло и не е задължен чрез никакъв закон да се подчинява другиму освен на себе си. И затова не може и да се мисли за провинение в естественото състояние, а в гражданското състояние, дето по общо съгласие се определя кое е добро или зло и всеки е задължен да се подчинява на държавата. И тъй провинение не е нищо друго освен неподчинение, което поради това се наказва само съобразно закона на държавата; и, напротив, подчинението се признава на гражданина като заслуга, понеже поради него той се счита достоен да се ползува от изгодите на държавата. После в естественото състояние никой не е притежател по общо съгласие на някаква вещ, нито има в природата нещо, за което би могло да се каже, че принадлежи на един човек, а не на друг, но всичко принадлежи на всички; и затова в естественото състояние не може и да се помисли волята да се предоставя всекиму неговото или да се отнеме някому това, което му принадлежи, т. е. в естественото състояние не става нищо, което би могло да се нарече справедливо или несправедливо; но това е в гражданското състояние, дето по общо съгласие се определя кое принадлежи на един и кое на друг. От това е явно, че справедливо и несправедливо, провинение и

заслуга са външни понятия, а не атрибути, които обясняват природата на душата. [...]

Теорема 63. Който се ръководи от страх и прави добро, за да избегне злото, той не се ръководи от разума. [...]

Теорема 64. Познанието на злото е неадекватно познание. [...]

Теорема 65. По указанията на разума от две блага ние ще следваме по-голямото, а от две злини по-малката. [...]

Теорема 66. По указанията на разума ние ще се стремим към по-голямо бъдещо благо вместо към по-малко настоящо благо и към по-малко настоящо зло вместо към по-голямо бъдещо зло. [...]

З а б е л е ж к а: И тъй, ако сравним казаното преди малко с това, което изложихме в тази част на теорема 28 относно силата на афектите, лесно ще се види в какво се състои разликата между човек, който се ръководи само от афекта или от мнението, и човек, който се ръководи от разума. Защото първият, ще не ще, върши това, което съвсем не знае; а вторият се подчинява само на себе си и върши само това, което признава за най-важно в живота и поради това най-много го желае. Затова първия наричам роб, а втория свободен. За характера и начина на живеене на последния искам да кажа още няколко думи.

Теорема 67. Свободният човек не мисли за нищо тъй малко, както за смъртта, и неговата мъдрост е размишление не върху смъртта, а върху живота. [...]

Теорема 68. Ако людете се биха раждали свободни, те не биха образували никакво понятие за доброто и за злото, докато биха били свободни. [...]

Теорема 69. Добродетелта на свободния човек се показва еднакво голяма както в избягването, тъй и в преодоляването на опасностите. [...]

Теорема 73. Човекът, който се ръководи от разума, е по-свободен в държавата, където живее според общото постановление, отколкото в уединение, където се подчинява само на себе си. [...]

Пета част на етиката

ЗА МОЩТА НА РАЗУМА, ИЛИ ЗА ЧОВЕШКАТА СВОБОДА

Увод

Най-после преминавам към другата част на етиката, която разглежда начина или пътя, който води към свободата. Следователно в тази част ще разгледаме мощта на разума, като покажа какво може да направи разумът против афектите и после какво е свободата на душата или блаженството.

от това ще видим колко мъдрият е по-мощен от невежия. По какъв начин обаче и по какъв път трябва да се усъвършенствува разумът и после какви способи трябва да се приложат при грижите за тялото, за да може то правилно да извършва своите функции, това не се разглежда тук; последното е задача на медицината, а първото на логиката. И тъй тук ще разгледам, както казах, самата мощ на душата или на разума и преди всичко ще покажа колко голяма и каква власт има над афектите, за да ги сдържа и овладява. А че ние нямаме безусловна власт над тях, това вече доказахме по-горе. [...]

Аксиоми

[...] Теорема 20. Тази любов към бога не може да бъде помрачена нито от афекта на завистта, нито на ревността, но тя се поддържа толкова повече, колкото повече люде си представяме свързани със същата връзка на любовта с бога. [...]

Забележка. [...] мощта на душата се определя чрез самото познание, като нейното безсилие или страст се оценява от самия недостиг на познание, т. е. чрез това, поради което идеите се наричат неадекватни. Оттук следва, че тази душа страда най-много, която в най-голямата си част се състои от неадекватни идеи, така че тя се познава повече по своето страдание, отколкото по своето действуване; и, обратното, че тази душа най-много действува, която в най-голямата си част се състои от адекватни идеи, така че, макар и тя да съдържа също толкова неадекватни идеи, колкото първата, все пак тя се познава повече по адекватните идеи, които принадлежат към човешката добродетел, отколкото по неадекватните идеи, които показват човешкото безсилие. [...]

[...] От това ние лесно схващаме какво може против афектите ясното и отчетливо познание и особено онзи трети род познание... чиято основа е самото познание на бога. Именно ако и то да не премахва безусловно афектите, доколкото те са страсти... то поне въздействува така, че афектите да съставят твърде незначителна част от душата. [...]

Теорема 42. Блаженството не е награда за добродетелта, но е самата добродетел; и ние се наслаждаваме от нея не понеже сдържаме нашите чувствени удоволствия но, напротив, понеже се наслаждаваме от нея, затова можем да сдържаме нашите чувствени удоволствия. [...]

ДЖОН ЛОК
(1632—1704)

Английски просветител, философ, един от основоположниците на материалистическия сенсуализъм. Роден е в Рингтън, Съмърсетшир, в семейството на съдийски чиновник. Завършва колеж в Оксфорд, известно време преподава там. През 1667 г. става домашен лекар, а по-късно — възпитател на сина и секретар на лорд Ешли, граф Шефтсбъри — виден обществен деец и философ от времето на Реставрацията. Под покровителството на лорда заема видни длъжности във висши административни учреждения. Заедно с него емигрира в Холандия. След провъзгласяването на Вилхелм Орански за крал на Англия се завръща в родината си. Тясно свързан с управляващата партия на вигите, той става изтъкнат политически деец. Назначен е за комисар по апелациите, а по-късно — за комисар по работите на търговията и колониите. Това е периодът, в който довършва и публикува основната част от своите теоретични и публицистични произведения.

Дж. Лок влиза в историята на етическата мисъл с острата критика на теорията за вродеността на нравствените принципи и закони и с опита да обясни същността на нравствената регулация, изследвайки спецификата на божественото и гражданското законодателство и законите на общественото мнение. Все пак той не създава завършено етическо учение. Изследва отделни етически проблеми в различни произведения — в „Опит върху човешкия разум“ (1690 г.), „Някои мисли относно възпитанието“ (1693 г.), „Трактати за държавното управление“ (1690 г.), „Писма за веротърпимостта“ (1689—1692 г.).

Приведените откъси са от: Джон Лок. Опит върху човешкия разум. С., 1972. Превод от английски Руси Русев.

ОПИТ ВЪРХУ ЧОВЕШКИЯ РАЗУМ

Книга първа

Глава III

Няма вродени практически принципи

1. Няма нравствени принципи така ясни и общоприети като споменатите умозрителни положения. — Ако с тия умозрителни положения, за които разсъждавахме в предшествуващата глава, е съгласно всъщност не цялото човечество, както доказахме, още по-очевидно е, че не са общоприети и практическите принципи. И мисля, че ще бъде трудно да се приведе като пример кое и да е нравствено правило, което да претендира на такова общо и охотно съгласие с него, като положението „това, което е, е“, или да бъде такава очевидна истина като положението „невъзможно е едно и също нещо да бъде и да не бъде“. От това става ясно, че практическите принципи имат още по-малко право да бъдат вродени, а съмнението за

това, че тия нравствени принципи са внедрени в съзнанието от природата, е още по-силно от съмнението, че умозрителните принципи са вродени. Не че тяхната истинност се поставя под съмнение. Те са еднакво истинни, макар и да не са еднакво очевидни. Тия умозрителни положения носят сами със себе си своята очевидност, но нравствените принципи изискват разсъждаване и известно напрягане на ума, за да се открие със сигурност тяхната истинност. Те не са открити като внедрени в съзнанието природни знаци, които (ако има такива) трябва непременно да бъдат очевидни сами по себе си и да бъдат несъмнени и известни на всички по силата на своята собствена светлина. Но това не намалява никак тяхната истинност и несъмненост, също както истинността и несъмнеността на това, че трите ъгъла на един триъгълник са равни на два прави, не се намалява никак от факта, че това не е така очевидно, както положението „цялото е по-голямо от част от него" и по отношение на него не може да има съгласие веднага щом то бъде чуто. Достатъчно ще бъде, ако тия нравствени принципи могат да бъдат доказани. И затова само ние сме виновни, ако не можем да дойдем до сигурно знание по отношение на тях. Но това, че много хора не ги знаят и че други не бързат да се съгласят с тях, е явно доказателство, че те не са вродени и че са недостъпни за погледа, ако не бъдат изследвани.

2. Верността и справедливостта не се признават от всички за нравствени принципи. — Има ли такива нравствени принципи, с които всички хора са съгласни? Аз задавам тоя въпрос на всички, които поне малко са запознати с историята на човечеството и са гледали по-далече от пушека на своите комини. Де е тая практическа истина, която е призната от всички без никакво съмнение или колебание, както би трябвало да бъде, ако тя е вродена? Справедливостта и спазването на договорите са неща, с които, както изглежда, се съгласяват повечето хора. Те са принцип, за който се смята, че се простира до скривалището на крадците и сдруженията на най-големите престъпници. Дори и тия, които са загубили най-много човешки образ, проявяват вярност и спазват правилата на справедливост в отношенията си едни към други. Признавам, че дори разбойниците постъпват така в своите взаимни отношения, но не защото смятат тия принципи за вродени закони на природата. Те се придържат към тях в своите среди като към удобни правила. Но не можем да си представим, че приема справедливостта за практически принцип тоя, който постъпва справедливо със своите другари по разбойничество и в същото време ограбва или убива първия човек, когото срещне. Справедливостта и верността са общите връзки на обществото и затова дори хора, обявени вън от закона, и разбойници, които са скъсали с целия останал свят, трябва да си бъдат верни и да

спазват правилата на справедливост в отношенията помежду си, защото иначе не могат да се държат. Но може ли някой да каже, че у тия, които живеят с измама или грабеж, има вродени принципи на вярност и справедливост, които те признават и с които са съгласни?

3. Отговор на възражението, че макар и хората да отричат тия принципи в дейността си, те ги признават в мислите си. — Може би ще се изтъкне, че мълчаливото съгласие на тяхното съзнание признава това, на което противоречат делата им. На това аз отговарям, че най-напред винаги съм смятал действията на хората за най-добри тълкуватели на техните мисли. Но тъй като е положителен факт, че повечето хора поставят под съмнение или отричат тия принципи чрез своите действия, а някои вършат същото чрез своите открити признания, невъзможно е да има общо съгласие (дори ако го търсим само между възрастните хора), без което не може да се заключи, че тия принципи са вродени. На второ място, много странно и неразумно е да се предполага, че са вродени практическите принципи, които са само предмет на съзерцания и нищо повече. Практическите принципи, които дава самата природа, съществуват, за да се действува според тях, и те трябва да водят към действия в съобразност с тях, а не просто към умозрително съгласие с тяхната истинност, защото иначе напразно ще се опитваме да ги различим от умозрителни принципи. Признавам, че природата е вложила у човека стремеж към щастието и отвращение от нещастието. Това са наистина вродени практически принципи, които (както и трябва да бъде при практическите принципи) действуват постоянно и влияят непрекъснато на всичко, което вършим. Те могат да бъдат наблюдавани винаги и навсякъде у всички хора на каквато и да било възраст. Но те са проява на стремежа към добро, а не отпечатъци от истината в съзнанието. Не отричам, че има естествени склонности, внедрени в човешкото съзнание, и че от първите моменти на чувствуване и възприемане някои неща са приятни на хората, а други — неприятни; някои неща са такива, че хората биват привличани от тях, а други такива, че те бягат от тях. Но това не доказва, че в съзнанието има внедрени от природата знаци, които трябва да бъдат принципите на познание за регулиране на нашата дейност. С това не само не се потвърждава, че в разума има такива природни отпечатъци, но то дори е довод против тях. Защото, ако в разума има известни знаци, отпечатани там от природата като принципи на познание, ние непременно бихме забелязали, че те действуват постоянно у нас и влияят на знанието ни, също както забелязваме, че склонностите влияят на волята и стремежите ни, без да престанат да бъдат постоянните мотиви и подбуди на всичките

ни действия, към които постоянно чувствуваме, че те ни тласкат силно.

4. Нравствените правила се нуждаят от доказателство, значи те не са вродени. — Нещо друго, което ме кара да се съмнявам в някакви вродени практически принципи, е това, че според мене не може да бъде предложено нито едно нравствено правило, за което да не може с пълно право да се иска да бъде обосновано, и това ще бъде напълно смешно и абсурдно, ако те са вродени или дори само очевидни сами по себе си. Защото всеки вроден принцип трябва непременно да бъде такъв и да не се нуждае от никакво доказателство, за да се потвърди неговата истинност, и не е необходимо да бъде обоснован, за да бъде признат. За лишен от здрав разум ще бъде смятан тоя човек, който пита или сам обяснява защо е невъзможно едно и също нещо да бъде и да не бъде. Светлината и очевидността на това положение е в самото него и то не се нуждае от друго доказателство. Който разбира думите, с което е изразено, се съгласява с него такова, каквото то е, а ако не е съгласен, нищо не може да го накара никога да стори това. Но ако това най-непоклатимо нравствено правило и основа на всяка обществена добродетел, че всеки трябва да постъпва с другите така, както иска те да постъпват с него — ако това правило бъде изложено на някого, който не е чувал никога за него преди това и все пак е способен да разбере значението му, нима ще бъде абсурдно, ако той запита защо това е така и нима тоя, който излага правилото, не е длъжен да докаже истинността му? А тъкмо това доказва, че то не е вродено. Защото, ако беше вродено, то нямаше нито да изисква, нито да допуска каквото и да е доказателство, а трябва (поне щом бъде чуто и разбрано) да бъде непременно прието и признато като безспорна истина, в която човек не може ни най-малко да се съмнява. Така че истинността на всички тия нравствени правила явно зависи от нещо друго, което ги предшествува и от което те трябва да бъдат изведени. Това не би могло да бъде, ако те бяха вродени или поне очевидни сами по себе си.

5. Пример за спазване на договорите. — Това, че хората трябва да спазват своите договори, е без съмнение голямо и безспорно правило на нравствеността. И все пак, ако някой християнин, който очаква щастие или нещастие в друг живот, бъде запитан защо човек трябва да държи на думата си, той ще каже в отговор: Защото бог, който има власт над вечния живот и смъртта, иска от нас това. Ако пък бъде запитан последовател на Хобс, той ще каже: Защото общественото мнение иска това и Левиатан ще те накаже, ако не постъпваш така. А ако можеше да бъде запитан някой от древните философи, той би отговорил: Защото е безчестно, под човешкото до-

стойнство и против добродетелта — най-високото съвършенство на човешката природа — да се постъпва иначе.

6. Хората обикновено одобряват добродетелта не защото е вродена, а защото е полезна. — Оттук естествено идва голямото разнообразие в мненията за нравствените правила у хората според разните видове щастие, което очакват или имат предвид. Това не би могло да бъде, ако практическите принципи бяха вродени и внедрени в нашето съзнание непосредствено от ръката на бога. Съгласен съм, че съществуването на бога се проявява по толкова много начини и подчинението, което му дължим, отговаря дотолкова на светлината на разума, че голяма част от хората приемат закона на природата. Но според мене трябва да се признае, че някои нравствени правила могат да получат от хората най-общо признание без познаване или допускане на истинската основа на нравствеността, а тя може да бъде само волята и законът на бога, който вижда хората в мрака, има в ръцете си достатъчно възнаграждения, наказания и сила, за да потърси смегка от най-дръзкия нарушител. Защото бог е съединил с неразкъсваеми връзки добродетелта и общественото благополучие и е направил проявите на добродетелта необходими за запазване на обществото и явно благотворни за всички, с които добродетелният човек има работа, и затова няма нищо чудно, че всеки не само признава, но и препоръчва на другите и възхвалява пред тях тия правила, спазването на които ще му донесе сигурни облаги. Той може от интерес или по убеждение да възхвалява като свещено това, което, ако бъде погазено и профанирано, ще лиши от сигурност и безопасност самия него. Макар и това да не отнема нищо от нравствената и вечна задължителност, която тия правила явно притежават, то все пак показва, че външното им признаване от страна на хората, признаване на думи, не доказва, че те са вродени принципи. Нещо повече, то доказва не толкова това, че хората са съгласни с тях вътрешно, в дълбочината на душата си, колкото това, че те са ненарушими правила на тяхната собствена практика. Защото ние виждаме, че личният интерес и облагите от тоя живот карат много хора да признават и одобряват тия правила само външно, докато действията им показват достатъчно, че те имат много малко предвид законодателя, който е предписал тия правила, и ада, който той е определил за наказанието на тия, които ги нарушават.

7. Действията на хората ни убеждават, че принципът на добродетелта не е техен вътрешен принцип. — Ако ние от учтивост не признаваме за твърде искрени уверенията на повечето хора, но смятаме, че действията им са тълкуватели на техните мисли, ще открием, че те съвсем не се отнасят с такова вътрешно благоговение към тия принципи и не са толкова мно-

го убедени в тяхната несъмненост и задължителност. Великият принцип на нравствеността — да постъпваме с хората така, както искаме и те да постъпват с нас, е повече хвален, отколкото практикуван. Но нарушението на това правило не е по-голям порок от това да учиш хората, че то не е нито нравствено, нито задължително правило. Това ще бъде безумие и против интереса, който хората имат предвид, когато го нарушават сами. Може би ще ми се възрази, че съвестта ни укорява за такива нарушения и по тоя начин вътрешната задължителност и трайност на правилото се запазват.

8. **Съвестта не е доказателство за съществуването на някакво вродено нравствено правило.** — На гореказаното аз отговарям, че не се съмнявам, макар и нравствените правила да са написани в техните сърца, много хора могат да дойдат до съгласие с тях и до убеждението, че те са задължителни по същия път, по който са дошли до знанието на други неща. Други хора могат също да дойдат до такова убеждение под влиянието на своето възпитание, на хората, сред които живеят, и на обичаите на своята страна. Това убеждение, по какъвто и път да се дойде до него, движи нашата съвест, която не е нищо друго освен нашето собствено мнение или съждение за нравствената правота или порочност на действията ни. И ако съвестта е доказателство за това, че има вродени принципи, то и принципите, противоположни едни на други, могат да бъдат вродени, понеже някои хора със същата съвест се стремят към това, което други избягват.

9. **Примери на чудовищни престъпления, извършени без угризения на съвестта.** — Но аз не мога да разбера как хора могат да нарушават уверено и спокойно тия нравствени правила, ако те са вродени и внедрени в съзнанието им. Гледайте само една армия, която плячкосва превзет от нея град, и вижте как тя спазва нравствените принципи и какво чувство има за тях или какви угризения на съвестта изпитва за всички безчинства, които върши. Грабежите, убийствата, изнасилванията са забавата на хора, у които няма страх от наказание и порицание. Нима не е имало цели нации, и то между най-цивилизованите, които са подхвърляли своите деца и са ги оставяли на полето да загинат от глад или да бъдат разкъсани от диви зверове, и нима това не е било практика, която е била толкова малко осъждана и е предизвиквала толкова малко скрупули, колкото раждането на децата? Нима в някои страни още не погребват в едни и същи гробове новородени деца заедно с майките им, когато те са умрели при раждане? Нима не ги пращат на оня свят, ако този, който претендира, че е астролог, каже, че те са родени под нещастна звезда? И нима на някои места хората без никакво угризение на съвестта не убиват или не излагат на произвола на съдбата своите родители, когато

те достигнат до известна възраст? В една част на Азия хората изнасят безнадеждно болните и ги слагат на земята, преди още да са умрели, и ги оставят така, изложени на вятър и студ, да загинат без помощ или милост отникъде. У мигрелийците, народ, който изповядва християнската вяра, има обичай децата да се погребват живи без никакви угризения на съвестта. Има места, дето хората ядат собствените си деца. Караибите са имали обичай да скопяват своите деца, за да ги угояват и ядат. А Гарсиласо де ла Вега ни разказва за един народ в Перу, който има обичай да угоява и яде своите деца, добити от пленени жени, които те държали за тая цел като наложници, и когато майките не можели вече да раждат, те ги убивали и също ги изяждали. Добродетелите, поради които хората от племето туупинамбо смятат, че заслужават да отидат в рая, са тия да се отмъщава на колкото се може повече врагове и да избиват колкото се може повече от тях. У тях дори няма дума за бог, няма никаква религия, никакъв религиозен култ. Светците, които са канонизирани от турците, водят такъв живот, за който не може да се разказва, без да се излезе от границите на приличието. Едно забележително в това отношение място от „Пътешествието на Баумгартен", книга от тия, които не биват обнародвани всеки ден, аз ще приведа изцяло на езика, на който тя е написана: Там (т. е. близо до Белбес в Египет) видяхме един сарацински светец сред пясъчните хълмове, който седеше гол, както го е майка родила. Както казахме вече, мохамеданите имат обичай да почитат като светци тия, които са се побъркали и чийто ум е разстроен, и да благоговеят пред тях, освен това те смятат, че са достойни да бъдат почитани като светци и тия, които дълго време са водили много нечист живот, но след това са се разкаяли и са заживели в доброволна бедност. Хората от тоя вид се радват на най-голяма свобода. Те могат да влизат в които къщи искат, да ядат и пият там и дори да живеят с жените, като потомството, което се ражда от такова съжителство, също се смята за свято. Докато тия хора са живи, те са предмет на голяма почит, а след като умрат, им издигат храмове или великолепни паметници. Хората там смятат за голямо щастие да имат работа с тях и да ги погребват. Ние чухме тия разкази посредством преводач от нашия Мукрел. Освен това те хвалили публично още един светец, когото видяхме там, като го смятали за свят, божи човек и най-чист, защото сношенията му не били с човешки същества от женски или мъжки пол.

Други сведения от тоя род за тия знаменити турски свет-

---

[1] Думата е за издадени през 1594 г. пътни бележки на Мартин Баумгартен за страните на Близкия изток, Пасажа, цитиран от Лок на латински, даваме в български превод.

ци могат да се намерят у Пиетро дела Вале в неговото писмо от 25 януари 1616 г. Де са тогава тия вродени принципи на справедливост, благочестие, благодарност, безпристрастие, целомъдрие? Де е това всеобщо съгласие, от което да разберем, че има такива вродени правила? При дуелирането, което обичаят е направил въпрос на чест, се извършват убийства без никакво угризение на съвестта. Нещо повече, невинността в тоя случай се смята често за най-голям позор. И ако наблюдаваме хората такива, каквито са, ще видим, че на едно място те изпитват угризения, задето са извършили или не са извършили нещо, за което други на друго място смятат, че то им прави чест.

10. Хората имат противоположни едни на други принципи. — Тоя, който вниква добре в историята на човечеството и гледа разните човешки племена и изучава безпристрастно техните действия, ще може да се убеди, че надали може да се назове по име нравствен принцип или да се помисли за правило на добродетелта (с изключение само на тия, които са абсолютно необходими, за да се крепи обществото, макар често и те също да са пренебрегвани в разни общества), които да не са пренебрегвани на едно или друго място и да не бъдат осъждани от общия начин на живот на цели общества, обуславяни от практически схващания и правила за живот, напълно противоположни на схващанията и правилата на други общества.

11. Цели народи отхвърлят някои нравствени правила. — Тук може би ще се възрази, че нарушението на нравственото правило не доказва, че то не е известно. Съгласен съм, че това възражение е основателно тогава, когато, макар и да нарушават закона, хората не го отричат, когато страхът от излагане, порицание или наказание е признак на някакво уважение към него от тяхна страна. Но възможно е да си представи човек цял народ да отхвърля и отрича съвсем открито това, което всеки поотделно вън от всяко съмнение и безпогрешно признава за закон, както и трябва да бъде в случая с хора, в чието съзнание тоя закон е внедрен от природата. Възможно е, че понякога хора могат да признаят нравствени правила, в които те не вярват в дълбочината на душата си, само за да не загубят доброто си име и за да бъдат уважавани от хората, които вярват в задължителността на тия правила. Но не можем да си представим, че хората на цяло едно общество ще отрекат и отхвърлят открито и явно едно правило, за което те са напълно уверени, че е закон, и не ще знаят, че всички, с които те имат работа, също го признават за закон и затова трябва да се боят от всичкото това презрение и отвращение, което другите изпитват към тоя, който открито дава да се разбере, че е загубил всичко човешко, също и този, който, като смесва известните на всички естествени представи за право и криво,

не може да не бъде смятан от тях за открит враг на обществения мир и благополучие. Какъвто и практически принцип да е вроден, той не може да не бъде смятан от всички за справедлив и добър. Затова ще бъде почти противоречие да се предполага, че цели народи и с думи, и с дела, единодушно и безусловно се отказват от това, за което всеки от тях знае поотделно по силата на необорима истина, че е истинско, справедливо и добро. Това стига, за да ни убеди, че никакво практическо правило, което се нарушава някъде от всички с обществено одобрение и позволение, не може да се смята за вродено. Но аз трябва да добавя още нещо в отговор на посоченото възражение.

12. Нарушението на някое правило, ще каже някой, не е доказателство за това, че то е неизвестно. — Съгласен съм с това. Но нарушението на това правило, което се извършва някъде с общо позволение, доказва, че то не е вродено. Например нека да вземем някои от тия правила, които, понеже те са естествени изводи на човешкия разум и отговарят на естествените наклонности на по-голямата част от хората, малцина имат безсрамието да ги отричат или несмислеността да се съмняват в тях. Ако някое правило може да се смята за внедрено от природата, мисля, че никое не може да има по-голямо право да бъде вродено от това: „Родители, пазете своите деца и милейте за тях.“ Така че когато казваме, че това е вродено правило, какво искаме да кажем с това? Или че то е вроден принцип, който при всички случаи подтиква и направлява действията на хората, или че то е истина, която е внедрена в съзнанието на всички и която поради това всички знаят и с която всички са съгласни. Но то не е вродено ни в единия, ни в другия смисъл. Най-напред това, че не е принцип, който влияе на действията на всички хора, аз доказах с приведените по-горе примери. И няма нужда да отиваме чак в Мингрелия или Перу, за да намерим примери за хора, които занемаряват своите собствени деца и се отнасят лошо с тях и дори ги убиват, или да гледаме на това само като на безчовечността на някои диви и варварски народи, когато си спомняме, че у гърците и римляните е бил обикновен и неосъждан от никого обичай да подхвърлят без милост или угризение своите невинни невръстни деца. На второ място, че това правило е вродена, известна на всички хора истина, е нещо невярно. Защото правилото: „Родители, пазете своите деца“, не само че не е вродена истина, но не е изобщо истина. То е заповед, а не твърдение и затова не може да бъде истинско или лъжливо. За да могат да се съгласят с него хората като истинско, то трябва да бъде сведено до някакво твърдение като това: „Дълг на родителите е да пазят своите деца.“ Но какво е дълг, не може да се разбере без закон, а за никой закон не може да се знае

или да се предполага, че е закон, без законодател или без възнаграждение и наказание. Така че не е възможно тоя или някой друг практически принцип да бъде вроден, т. е. внедрен в съзнанието като дълг, без да се предполага, че са вродени идеите за бог, закон, задължение и задгробен живот. Очевидно е само по себе си, че наказанието не идва след нарушението на това правило на тоя свят и че поради това то няма сила на закон в страни, дето общоприетият обичай е в разрез с него. Но тия идеи не само не са вродени (каквито те всички трябва да бъдат, ако е вродено това, което смятаме за дълг), но те не съществуват като нещо ясно и определено дори у книжовните и мислещи хора, камо ли пък у другите. И че тая идея, която повече от всички други изглежда да е вродена (искам да кажа идеята за бога), не е всъщност вродена — това, мисля, ще стане напълно ясно в следващата глава за всекиго, който може да разсъждава.

13. От казаното дотук мисля, че можем преспокойно да заключим, че не може да се предполага, че са вродени тия практически правила, които се нарушават някъде от всички и нарушението на които се толерира. — Защото не е възможно, че хората без срам или страх, уверено и спокойно ще нарушават правило, за което те знаят с положителност, че е въведено от бога и че за нарушението му той положително ще наложи такова наказание — а те трябва да знаят това, ако правилото е вродено, — че нарушението му да бъде неизгодно за нарушителя. Ако не знае това, човек не може да бъде никога уверен, че нещо е негов дълг. Незнанието на закона или съмнението в него, надеждата да се избяга от знанието или властта на законодателя и други подобни неща могат да накарат хората да се поддадат на желанието на момента. Но нека някой да види провинението и заедно с него наказанието, огъня, който е готов да го накаже след нарушението; да види наслаждението, което го изкушава, и ръката на всемогъщия бог, явно вдигната и готова да наложи наказание (защото тъкмо така трябва да бъде, ако дългът е внедрен в съзнанието); и тогава кажете ми дали е възможно при такава перспектива и такова положително знание хората, без да държат сметка и без да изпитват стеснение, да нарушават закон, който е внедрен неизличимо в съзнанието им и който ще им извади очите, когато те го нарушават? Могат ли хората, когато те чувствуват у себе си предписанията на всемогъщия законодател, да пренебрегват и погазват самоуверено свещени заповеди? И може ли най-после, когато някой проявява открито неподчинение към вродения закон и върховния законодател, всички, дори народните управници, които са изпълнени със същите чувства към закона и законодателя, да стоят като безучастни зрители и да приемат мълчаливо това, без да изказват своето не-

одобрение или и най-малкото порицание? В човешките стремежи наистина са вложени принципи на дейност, но те съвсем не са вродени нравствени принципи и ако им се даде пълна свобода на действие, ще докарат хората до това да премахнат всяка нравственост. Нравствените закони са дадени като юзда и спирачка за тия необуздани желания, а те могат да бъдат такива само чрез награди и наказания, по-силни от удоволствието, което някой очаква от нарушението на закона. Така че ако нещо е внедрено в съзнанието на всички хора като закон, всички хора трябва да знаят положително и неизбежно, че нарушението на закона ще има за последица положително и неизбежно наказание. Ако хората могат да не знаят и да се съмняват в това, което е вродено, няма смисъл да се настоява върху вродени принципи и хората да бъдат подтиквани към тях. Никаква истинност и достоверност (за които става дума) не биват осигурени чрез тях и хората си остават в същото неопределено положение на люшкане, в което са били и без тях. Едно очевидно несъмнено знание за неизбежно наказание, доста силно, за да отклони напълно от нарушението, трябва да придружава вродените закони, освен ако вродените закони предполагат и някакво вродено евангелие. Не искам да бъда разбран криво тук в смисъл, че понеже отричам вродените закони, не смятам, че има някакви други закони освен положителните. Има голяма разлика между вродените закони и законите на природата, между нещо, внедрено в нашето съзнание от самото начало, и нещо, което не знаем, но до знанието на което можем да дойдем, като използуваме и упражняваме, както трябва, своите природни способности. Според мене еднакво са отдалечени от истината тия, които изпадат в противоположни крайности и или утвърждават вродени закони, или отричат, че има закони, познаваеми с помощта на природата, т. е. без помощта на положително откровение.

14. Тия, които твърдят, че има вродени практически принципи, не ни казват какви са те. — Разликата у хората по отношение на техните практически принципи е толкова очевидна, че според мене няма нужда да се доказва повече, че е невъзможно да се намерят някакви вродени нравствени правила, ако човек се води от признака на общото съгласие. Човек идва до това да подозира, че предположението за съществуването на такива вродени принципи е мнение, възприето произволно, дори само защото тия, които говорят така уверено за тях, не могат никак да ни кажат какви са те. А ние имаме право да очакваме това от хората, които държат на това мнение. И това дава повод да се съмняваме в знанието или в милосърдието на тия, които заявяват, че бог е внедрил в съзнанието на хората основите на знанието и правилата за това, как да се живее. Като заявяват това, че не спомагат за просвещаването

на своите съседи или за спокойствието на хората, защото не им показват какви са тия основи и правила сред това разнообразие от принципи, които объркват хората. Всъщност не би имало защо те да учат хората на вродени принципи, ако тия принципи съществуваха. Ако в съзнанието на хората бяха внедрени такива вродени принципи, те лесно биха могли да ги различават от други истини, които са научили след това и са извели от тях, и няма да има нищо по-лесно от това да се знае какви и колко са те. Тогава за техния брой не може да има повече съмнение, отколкото за броя на пръстите ни и всяка система ще ни ги предлага в голямо количество. Но понеже, доколкото ми е известно, никой досега не се е заел да им състави списък, няма защо да укоряваме тия, които се съмняват в съществуването на вродени принципи, защото дори тия, които искат от нас да вярваме, че има такива вродени общи положения, не ни казват какви са те. Лесно е да се предвиди, че ако разни хора от разни школи се заемат да ни съставят списък на тия вродени практически принципи, те ще включват само такива, които отговарят на разните техни хипотези и спомагат за поддържане на ученията на техните особени школи и църкви — ясно доказателство, че няма такива вродени истини. Нещо повече, много хора не само че не откриват никакви такива вродени нравствени принципи у себе си, като отричат свободата на хората и по тоя начин просто ги превръщат в машини, те отхвърлят не само вродените, но изобщо всички нравствени правила и не оставят никаква възможност на вярващите в тях, които не могат да си представят как може да бъде подчинено на закони това, което не действува свободно. И по тая причина тия, които не могат да поставят на една плоскост нравствеността и механизма, трябва по необходимост да отхвърлят всички принципи на добродетелта. А да се примирят или да се съгласуват нравственост и механизъм не е много лесно...

ЖАН ДЬО ЛАБРЮЙЕР
(1645—1696)

Френски писател и моралист, предвестник на Френското просвещение. Роден е в Париж, син на чиновник. Известно време бил адвокат на парижкия парламент, после — финансов служител в Кан, Нормандия. През 1684 г. става възпитател на внука на принц Дьо Конде, херцог Бурбонски, в дома на когото живее до края на живота си — отначало като възпитател, по-късно — като библиотекар. След неколкократни неуспешни опити в 1693 г. е избран за член на Френската академия. Водил е затворен, самотен живот, никога не се е женил.

Неговата единствена книга, спечелила му световна известност, „Характери", отразява жизнения му опит и наблюденията му над правите и характерите на представителите на висшето общество. Жан дьо Лабрюйер създава цяла галерия на психологически верни типове нрави и характерни черти на представители на различни социални групи, обогатява емпиричното познание на всекидневните морални прояви в средите на аристократите, монасите, едрите буржоа и т. н. Показва, че моралните черти не са вродени, а се формират под въздействието на социалната среда. Изобличава нравствените пороци на „привилегированите класи" и им противопоставя „естествената доброта" на народа. По-късно критиката на пороците, които носи със себе си цивилизацията, е продължена от Ж.-Ж. Русо.

Приведените откъси са от: Франсоа дьо Ларошфуко. Максими и размисли; Жан дьо Лафонтен, Басни; Жан дьо Лабрюйер. Характери. С., 1983. Превод от френски Стоян Атанасов.

ХАРАКТЕРИ

II. ЗА ЛИЧНОТО ДОСТОЙНСТВО

Какво да правим с Ежезип, който търси длъжност? В счетоводството ли да го изпратим, или в армията? Все едно е, трябва да се изхожда единствено от държавния интерес, защото Ежезип е еднакво способен да борави с пари, да прави сметки и да носи оръжие. „За всичко го бива", казват приятелите му, което означава, че му липсват способности и за едното, и за другото — с други думи, той за нищо не е годен. Така повечето от хората, погълнати на младини единствено от себе си, корумпирани от лентяйство и изгоди, в по-напреднала възраст смятат погрешно, че е достатъчно да бъдат без служба или в нужда, за да се чувствува държавата длъжна да ги пласира някъде или да им помага. Те рядко се поучават от този така важен урок, а именно че хората би трябвало да посветят началото на живота си на учение и труд, така че държавата да използува тяхната дейност и познание, за да станат необходим елемент при всяко нейно начинание, и тогава обществото, следвайки своите интереси, ще изгради и тяхната кариера, ще обогати благата им.

Трябва да се стараем да бъдем достойни за някакъв вид дейност. Останалото да не ни интересува. То е работа на другите.

Или човек трябва да печели уважение сам, чрез неща, които не зависят от други, или пък изобщо да не търси изява; това е неоценима максима с безкрайно приложение в живота, полезна на бедните, добродетелните, способните, на всички, които, следвайки я, стават господари на съдбата и спокойствието си; максима, опасна за големците, защото намалява лакеите или по-скоро броя на робите, защото ще пречупи високомерието и част от властта им, ще ги сведе до едно-единствено ястие на масата, ще намали каретите им. Тази максима лишава богатите от удоволствието да им се молят, престарават, да настояват пред тях, да карат другите да чакат, да отказват, да обещават, без да изпълняват; тя ще ги отучи от влечението им да изваждат на показ глупците и да унищожават достойнството — разбира се, когато успеят да го видят; тя ще прогони от дворците заговорите, сплетните, раболепието, подлостта, ласкателството. Ще превърне бурните, оживени от каранници и интриги дворове в комедия или даже в трагедия, където мъдреците ще бъдат само зрители; ще възвърне достойнството на хората, ще разведри лицата им; ще разгърне свободата им; ще събуди у тях наред с естествените дарби трудови и дейни навици; ще ги тласне към съревнование, желание за слава и любов към добродетелта, ще създаде разумни чиновници, прекрасни бащи, справедливи съдии, добри служители, велики военачалници, оратори, философи вместо долни, подмолни, ненужни, често пъти скъпо струващи на държавата куртизани; а нещастие никому няма да навлече, освен това да остави на наследниците по-малко съкровища и повече добри примери.

Честният човек възнаграждава сам себе си за изпълнения дълг; изпитвайки удовлетворение от извършената работа, той не се стреми към похвали, уважение и признателност — неща, които често му липсват.

Ако е нормално да се възхищаваме на всичко, което се среща рядко, защо не изпитваме същото и към добродетелта?

Да си от знатен род е хубаво, но не по-лошо е да бъдеш такъв, че да не се налага да те питат за произхода.

Разумът разкрива дълга ни, подтиква ни да го изпълняваме, дори това да е свързано с опасности. Той поражда смелостта или я замества.

Един има къща като дворец, със зимни и летни помещения, а живее в приземния етаж на Лувъра — това, разбира се, не от скромност; друг се отказва от виното и яде веднъж на ден, за да запази фината си фигура — това не е нито въздържаност, нито умереност. Трети пък, след настойчивите молби на някой беден приятел, решава да му помогне най-сетне — той постъпва така не от щедрост, а в името на личното си спокойствие. Стойността на човешките постъпки се определя от истинските им подбуди, безкористността им придава допълнително благородство.

Добър е онзи, който прави добро на другите; страда ли заради стореното добро, той е още по-добър; страда ли от тези, на които е направил добро, той носи в себе си толкова доброта, че тя може да се увеличи само ако страданията му нараснат; ако тези благодеяния му костват живота — това е върхът на човечността му: героична, съвършена.

IV. ЗА СЪРЦЕТО

Колкото и да е неприятно да се грижим за човек, изпаднал в беда, ние сме накърнени, когато някаква промяна го измъква от нашето покровителство: така и радостта ни от издигането на приятел е малко накърнена от леката неприязън, че е станал по-важен или равен с нас. Така че човек трудно е наясно със себе си; хем му се иска да има подчинени, хем това да не му струва нищо; желае добро на приятелите си, а когато това се сбъдне, радостта не е първото му чувство.

Страстта лесно взема връх над разума: истинската победа е, когато тя върши това безкористно.

Сърцето е по-дружелюбно и по-приветливо от ума.

Ние дължим някои велики чувства, благородни и възвишени постъпки по-скоро на добрината на характера си, отколкото на силата на духа.

На света няма по-благородно излишество от това на признателността.

V. ЗА ОБЩЕСТВОТО И СЪБЕСЕДВАНЕТО

Нахалството е функция на глупака. Интелигентният човек разбира дали е приятен или отегчителен; той се оттегля миг преди момента, в който може да стане излишен.

Клеон говори или недружелюбно, или несправедливо; после добавя, че така е устроен и че казва това, което мисли.

Човек може да е добродетелен, способен, почтен и пак да бъде непоносим. Обноските, които някога биват пренебрегвани като дреболии, всъщност карат в повечето случаи хората да казват, че сте добър или лош; направите ли малко усилия, за да ги смекчите и огладите, ще избегнете лошите мнения. Човек почти без причина минава за горд, нелюбезен, злостен, неприятен: нужно му е още по-малко, за да го считат за точно обратното.

Учтивостта невинаги крие добро, справедливост, вежливост, признателност; но тя загатва за всичко това, представя човека отвън така, както би трябвало да изглежда отвътре.

Учтивостта може да бъде определена теоретично, но не и на практика; тя следва утвърдените традиции и обичаи; тя е свързана с определена епоха, място, личности, различна е при двата пола и при хора с различно положение; сам умът не може да се добере до нея: той разбира, че трябва да ѝ подражава, за да я усъвършенствува. Някои характери стигат само до учтивостта, други се издигат до големи способности и трайни добродетели. Истина е, че приветливите маниери улесняват другите качества, правят ги по-приятни; човек трябва да притежава изключителна добродетел, за да може да мине без учтивостта.

Според мен учтивостта е онази изисканост на думите и жестовете ни, благодарение на която хората са доволни и от нас, и от себе си.

VI. ЗА ЖИТЕЙСКИТЕ БЛАГА

Този свеж, цъфтящ и бликащ от здраве младеж е господар на едно абатство и на още десет владения: всичко това му носи шест хиляди ливри доход, който той получава само в златни монети. Другаде има сто и двадесет бедни семейства, на които липсват дърва за зимата, дрехи, а често и хляб; тяхната безкрайна немотия е срамна. Каква несправедливост! Не подсказва ли това бъдещи промени?

Ако не попречите на Ергаст, той ще иска такси от всички, които пият вода от реката и ходят по отъпканата земя; той умее да печели злато от всичко, дори от тръстиката и копривата. Вслушва се във всички съвети, после ги представя като свои. Ако принцът раздава на другите, то е за сметка на Ергаст, ако им оказва почести, това са тези, които се падат нему. Мъчи го ненаситен глад да има, да притежава. Той е го-

тов да търгува с изкуствата и науката, пожертвувал би и хармонията в живота. Според него в името на личното му богатство, на кучетата и конете му народът би трябвало да забрави музиката на Орфей и да се задоволи с неговата.

Има два вида коравосърдечие: единият е природен, другият идва от състоянието и общественото положение. И от двата може да се почерпи достатъчно безсърдечие за хорските страдания, а може би и пред тези на собственото семейство? Истинският търговец не оплаква нито приятелите си, нито жена си, нито децата си.

Човешкото желание за издигане и богатство не пресеква никога: жлъчката се е разляла по цялото ни тяло, смъртта наближава, а ние с посърнало лице и треперещи крака казваме: „Моето богатство, моето положение."

Както се срещат извисени души, стремящи се към величие и добродетел, така има и мръсни души, направени от кал и нечистотии, ламтящи само за печалби и лични изгоди; те са способни на една-единствена страст — да печелят всичко и да не губят нищо; цялото им внимание е насочено към десетте на сто лихва; интересуват ги само длъжниците им; безпокоят се непрекъснато от обезценяването или забраната на парите; те са потънали, или по-точно пропаднали, в бездната на полиците, ценните книжа, документите. Подобни хора не могат да имат нито родителски, нито приятелски, нито граждански, нито християни, нито дори общочовешки чувства: но те имат пари.

IX. ЗА ГОСПОДАРИТЕ

Ако сравня двете най-противоположни обществени положения, тоест господарите и народа, последният ми се струва доволен, че има най-необходимото, докато велможите са неспокойни и бедни въпреки излишъците. Човекът от народа е неспособен да стори каквото и да било зло, господарят не желае да прави никакво добро и е способен на големи злини. Първият расте и се занимава само с полезни неща; вторият добавя към тях и пагубните. На едната страна са наивната недодяланост и прямота на народа, а на другата — хитрата и покварена същност на богатия, която се прикрива зад една външна учтивост. Народът няма много ум, господарите нямат душа: единият е добър в основата си, но му липсва външен вид: у другите ще намерите само външност и малко блясък. Ако трябва да избирам, не ще се поколебая: искам да бъда от народа.

X. ЗА МОНАРХА ИЛИ ЗА ДЪРЖАВАТА

За тиранията не са нужни нито изкуство, нито познания и политиката на кръвопролития е груба и тъпа; тя ни подтиква да убиваме хората, чийто живот е пречка за нашите въжделения: жестокият по рождение човек ще направи това с лекота. Това е най-ужасното и грубо средство, за да се задържиш или да се издигнеш.

Стара и сигурна държавна политика е да се приспива народът с празници, зрелища, лукс, нищност, удоволствие, суета и безделие; да се опразни душата му, за да се радва на дреболии. Подобна толерантност води до какви ли не изстъпления на деспотизъм!

За деспотизма няма отечество; то е изместено от други интереси: облаги, слава, служба на господаря.

Когато в една държава се вършат промени и обновления, трябва да се държи сметка не толкова за състоянието на нещата, колкото за момента. В определени ситуации е ясно, че не може да се ощети; в други е необходима твърда ръка срещу него. Днес можете да отнемете свободите, правата и привилегиите на този град; на другия ден не се и опитвайте да промените дори герба му.

XI. ЗА ЧОВЕКА

Трябва ли да негодуваме против хората за това, че са груби, неблагодарни, несправедливи, надменни, себични и равнодушни спрямо другите? Те така са устроени, такава е тяхната природа и да не ги приемаме такива е равносилно да мислим, че камъкът не пада, а пламъкът не се издига.

Дълбоко в себе си всички хора искат да бъдат уважавани, но външно те старателно прикриват това желание, защото преди всичко хората искат да минат за добродетелни, но да извличат от добродетелта не самата добродетел, а някаква друга изгода, тоест уважение и похвали, а това би означавало, че вече не си добродетелен, а заинтересован от уважението и похвалите, с една дума — че си суетен: хората са крайно суетни, а се пазят най-много от суетата.

Пороците се дължат на осакатена душевност; недъзите — на пороци на характера; смешните страни — на умствените недостатъци.

Смешен е онзи човек, който във всяко смешно положение има вид на глупак.

Глупакът е винаги смешен, това е в характера му; понякога и умният човек става за смях, но не за дълго.

Една фактическа грешка може да постави умния човек в смешно положение.

Глупостта е в глупака, тъпотията — в тъпака, наглостта — в нахалника: изглежда, че смешното се среща ту в действително смешния човек, ту във въображението на онези, които си мислят, че го виждат там, където го няма и не може да го има.

ГОТФРИД ВИЛХЕЛМ ЛАЙБНИЦ
(1646—1716)

Личност с всестранни интереси, немският философ проявява блестящи способности в областта на математиката и физиката, правото и икономиката, езиковедството и историята. Роден е в Лайпциг, където отрано показва изключителните си заложби и петнадесетгодишен започва университетското си образование, а по-късно учи и в Йена. Член е на Кралското научно общество в Лондон. Разнообразна е и обществено-политическата дейност на немския просветител. Той е дипломат в Париж, пътува като историограф из Австрия и Италия, завежда библиотеката на Хановерския херцог. Умира в Ханновер през 1716 г.

Във философията е известен с учението си за монадите като неделими духовни субстанции, които са първоелементи на света. Главен проблем в моралната философия на Лайбниц е този за злото и оправдаването на божествения творец за допускането му в „най-добрия от всички възможни светове". Това е известното учение за теодицеята, което е изложено през 1710 г. в едноименния философско-теологически труд.

Приведените откъси са от: Oeuvres philosophiques de Leibniz, Tome second. Paris, 1900. Превод от френски Мариана Панова.

ТЕОДИЦЕЯ, ОПИТИ ВЪРХУ ДОБРОТАТА НА БОГА, СВОБОДАТА НА ВОЛЯТА И ПРОИЗХОДА НА ЗЛОТО

След като определим правата на вярата и на разума, без ни най-малко да ги противопоставяме и по начин, подчиняващ разума на вярата, ще видим как те упражняват тези си права, за да твърдят в съгласие онова, което естествената светлина и светлината на откровението учат за бога и за човека във връзка със злото. Можем да разделим трудностите в две групи. Едните произтичат от свободата на човека, която изглежда несъвместима с божествената природа; въпреки това свободата се мисли като необходима, за да може човек да бъде признат за грешен и подлежащ на наказание. Другите се отнасят до поведението на бога, което като че прекалено го обвързва със съществуването на злото дори тогава, когато допуска свободното действие на човека и собствената му причастност. Такова поведение като че противоречи на добротата, справедливостта и светостта на бога, щом бог съдействува на злото, било то телесно или нравствено; и му съдействува и по телесен, и по нравствен път и тези злини, изглежда, присъствуват и в природния ред на нещата, и в проявленията на божията благодат, и дори повече в бъдещия вечен, отколкото в земния и преходен живот.

Преди да изложим накратко тези трудности, трябва да от-

бележим, че свободата се преодолява (привидно) от всяка детерминираност или сигурност; въпреки това общата догма на нашите философи гласи, че истината на бъдещите възможности е детерминирана. Божията промисъл също прави всяко бъдеще сигурно и детерминирано; но неговото провидение и предустановеният му ред, върху които сякаш се основава самата промисъл, предполагат нещо повече; защото бог не може като човек да наблюдава безучастно събитията и да отлага присъдата си, щом всяко нещо съществува само благодарение постановленията на волята му и проявленията на силата му. И дори ако се абстрахираме от участието на бога, че всяко нещо заема точно определено място във всемирния ред; и нищо не би могло да се случи, без да има причина, действуваща така, че да предизвика следствието; това се отнася както за свободните действия, така и за всички останали. И поради това изглежда, че човек е принуден да извършва добрините и злините, които прави; следователно не заслужава нито награда, нито наказание: което снема отговорността от постъпките и обижда божията и човешката справедливост.

Но ако предоставим на човека тази свобода, с която той се гордее в свой ущърб, действията на бога вече не могат да бъдат предмет на критиката, отправяна от самонадеяно незнаещите хора, които биха искали да се оправдаят напълно или отчасти за сметка на бога. Изтъква се, че цялата действителност, както и така наречената субстанция на действието, дори и в греха е божие порождение, тъй като всички твари и техните действия дължат нему своята реалност; откъдето някои се опитват да направят извода, че той не само е телесното основание на греха, но че е и нравственото му основание, тъй като действува при пълна свобода и при съвършено познаване на нещото и произтичащите от него следствия. И не е достатъчно да кажем, че бог по принцип съдействува на волите или на решенията на човека било в общото чувство, било в областта на случайните причини; защото, освен че възприемането на такъв принцип, последствията от който са му добре известни, изглежда странно, основната трудност е, че дори злото не може да съществува без помощ или дори без известна предопределеност от негова страна, съдействуваща за пораждането му в човека или в някое друго разумно същество: защото дори лошата постъпка е също тъй зависима от бога. Откъдето може да се заключи, че бог твори безразлично доброто и злото, но не и че, както казват манихейците, има два принципа, на доброто и на злото. Нещо повече, от общото мнение на теолози и философи, възприемащи самосъхранението като безкрайно съзидание, следва, че човекът е неизменно покварен и грешен. Освен това някои съвременни картезианци твърдят, че един-

ствено бог е действуващ, а създанията му са само негови пасивни оръдия; и господин Бейл[1] поддържа същото.

Но дори да приемем, че бог само най-общо подпомага хората или изобщо не ги подпомага, поне що се отнася до лошите им дела, за да го обявим за нравствено основание, достатъчно е, че нищо не може да се случи без неговото съгласие. И щом е създал човека, той предварително знае всичко, което ще се случи, ако го е поставил и продължава да го поставя при определени обстоятелства, да не говорим за падението на ангелите. Човек е изложен на изкушение, на което се знае, че няма да устои и че оттук нататък ще причини неизброими ужасяващи злини; че неговото падение ще поквари целия човешки род и ще го въвлече в необходимостта да съгрешава, наречена първороден грях; че вследствие на това в света ще настъпи особен хаос, ще се появят смъртта и болестите, както и хиляди други нещастия и беди, които обикновено споделяват праведните и грешните; че злото ще възтържествува, а добродетелта ще бъде поругана тук на земята; и така почти няма да се забелязва, че има провидение, което управлява света. Но нещата още повече се усложняват, когато направим опит да си представим бъдещия живот, защото само малцина ще бъдат спасени, а останалите ще бъдат погубени за вечни времена; не само че предопределените за спасение ще бъдат произволно назовавани сред покварената тълпа; било като се казва, че избирайки ги, бог е зачел добрите им бъдещи постъпки, вярата или делата им; било като се твърди, че той им е вменил тези положителни качества и действия, защото ги е предопределил за спасението. Защото дали ще приемем в по-смекчения вариант, че бог е искал да спаси всички хора или че, както е според по-разпространените схващания, е дал на сина си човешки облик, за да изкупи греховете им, и всички, които вярват в него с пламенна и несъкрушима вяра, да бъдат спасени, остава несъмнено, че тази пламенна вяра е все пак дар от бога; че сърцата ни са затворени за доброто; че трябва една благосклонна милост да разбуди волята ни и бог да ни даде искането и моженето. И дали това се осъществява посредством действена сама по себе си милост, тоест по вътрешен божествен подтик, предопределящ изцяло нашата воля към добро; дали благодарение на достатъчната милост, непрекъснато възпрепятствувана да се превърне в действена поради вътрешните или външни обстоятелства, в които живее човек и в които бог го е поставил; винаги трябва да подчертаваме, че бог е върховното основание на спасението, на милостта, на вярата и на избора чрез Исус Христос. И независимо дали изборът е причина или следствие от божията умисъл да даде на хората

[1] Бейл, Пиер — френски писател и философ (1647—1706).

вярата, пак остава вярата, че той разпределя вярата и спасението на който му е угодно, без да се провижда основание и избора му, засягащ само малцина.

И ужасно е, че бог жертвува единствения си син в името на целия човешки род и като единствено действуващ и творец на спасението на хората спасява малцина избраници, а другите изоставя на произвола на дявола, своя враг, който ги подлага на вечни мъки и ги кара да проклинат създателя си, въпреки че всички са били създадени, за да разнасят и прославят добротата, справедливостта и другите му съвършенства; и още по-ужасно е, че тези хора са нещастни за вечни времена само защото бог е изложил праотците им на съблазън, на която е знаел, че няма да устоят; че този грях е присъщ и вменен на хората без участието на тяхната воля; че този наследствен порок ги предопределя към съгрешаване и че безброй хора, деца и възрастни, които никога не са чували за Исус Христос, спасителя на човешкия род, или не са имали възможност да узнаят за него, умират, преди да получат помощта, необходима, за да се измъкнат от пропастта на греха, и са осъдени да бъдат навеки противоугодни богу, подложени на най-страшни мъки заедно с най-големите злодеи, макар всъщност да не са по-лоши от други, а мнозина може и да са по-малко виновни, отколкото някои избраници, спасени по случайна милост и незаслужено радващи се на вечно блаженство. Ето накратко проблемите, с които мнозина са се сблъсквали и на които господин Бейл е един от най-задълбочените изследователи, както ще видим, когато разгледаме откъси от неговите трактати. Засега смятам, че изложих основните трудности; но сметнах за целесъобразно да се въздържа от някои изрази и преувеличения, които биха могли да отблъснат читателя, без да засилят доводите ми.

Нека сега погледнем нещата от друг ъгъл и представим възможните възражения срещу тези постановки; защото досега само набелязахме проблемите; но за да можем да дискутираме, се налага да ги задълбочим. Целта ни е да разрушим в хората погрешната представа за бог като пълновластен господар с неограничена власт, невдъхващ любов и недостоен за любов. По отношение на бога тези схващания са толкова вредни, защото в набожността е важно не толкова да се боим от него, а да го обичаме във всичките му проявления; което е невъзможно, ако не познаваме съвършенствата, способни да пробудят любовта, която той заслужава, и съставляваща блаженството на онези, които го обичат. И обзети от страдание, което неминуемо ще му се хареса, имаме основание да се надяваме, че ще ни дари с просветление и сам ще ни подкрепя при осъществяването на една задача, започната в негова прослава и за доброто на хората. Толкова справедлива кауза внушава

доверие; дори ако някои неща привидно говорят срещу него, има и свидетелства в наша полза; и бих се осмелил да възразя на опонентите си: Aspice quam mage sit nostrum penetrabile telum[2].

Бог е първопричината на нещата; защото всичко зримо и незримо е случайно и нищо в него не прави съществуването му необходимо; защото очевидно е, че времето, пространството и материята, еднакви и неизменни в себе си, както и безразлични към всичко, биха допуснали други фигури и форми на движение и в напълно различен порядък. Следователно основанието за съществуването на света като цялостна съвкупност от случайни неща трябва да се търси в онази субстанция, която носи основанието за своето съществуване в себе си и следователно е необходима и вечна. Това основание трябва да бъде разумно: понеже съществуващият свят е случаен, а безкрайно много други светове също като него се стремят към съществуване, първопричината за съществуването на света трябва да бъде във връзка или в отношение с всички възможни светове, за да детерминира един от тях. И тази връзка или отношение на дадената съществуваща субстанция с прости възможности може да бъде само разумът, хранилище на идеите; детерминирането на една от тях не е нищо друго освен акт на избиращата воля. И тъкмо силата на тази субстанция прави волята действена. Силата се свързва с битието, мъдростта или разумът с истината, а волята с доброто. И това разумно основание трябва да бъде безкрайно във всяко отношение и абсолютно съвършено в силата, мъдростта и добротата си, защото се отнася до всичко, което е възможно. Но тъй като всичко е взаимосвързано, няма основание да приемаме повече от едно. Неговият разум е извор на същностите, а волята му е първоизточник на съществуванията. Ето накратко доказателството за съществуването на бог и неговите съвършенства и чрез него за произхода на нещата.

И тъй тази върховна мъдрост, скрепена с не по-малко безкрайна доброта, естествено е избрала най-доброто. Защото както по-малкото зло е в известен смисъл добро, така и по-малкото добро е в известен смисъл зло, ако противостои на по-могъщ бог; и делата на бога биха подлежали на поправка, ако съществуваше начин да бъдат извършени по-добре. И както в математиката отсъствието на най-малка и на най-голяма степен заличава определеността на действието или изобщо го възпрепятствува, така и по отношение на съвършената мъдрост, също тъй стройно построена като математиката, може да се каже, че ако не съществуваше най-добрият (optimum) от

[2] Гледай, не е ли сега по-пронизваща моята пика? (Вергилий, Енеида, X, 481.)

всички възможни светове, бог не би сътворил нито един. Наричам свят последователността и сбора от всички съществуващи неща, за да избегна възражението, че други светове биха могли да съществуват в различни времена и на различни места. Защото заедно би трябвало да ги възприемаме за един свят или, ако щете, за една вселена. И когато бъдат запълнени всички времена и места, пак остава вярно, че те биха могли да бъдат запълнени по безкрайно различни начини и че съществуват безкрайно много възможни светове, измежду които бог трябва да е избрал най-добрия, защото при всички случаи действува според висшето основание.

Някой опонент в невъзможността да опровергае този довод в заключение може би ще приведе противоположния аргумент, като каже, че светът би могъл да съществува без греха и без страданията; но аз отричам, че тогава той би бил по-добър. Защото трябва да се разбере, че всичко е взаимосвързано във всеки от възможните светове; вселената, каквато и да е тя, е единна като океана; и най-малкото движение се разпространява, независимо къде е възникнало, въпреки че отслабва пропорционално на разстоянието; така че бог е предустановил всичко и завинаги, като е предвидил молитвите, добрите, лошите дела и всичко останало; и преди съществуването си всяко нещо по идеален начин е повлияло и предрешило съществуването на всички неща. Така че във вселената (както и при количеството) нищо не може да бъде променено освен същността или, ако щете, освен индивидуалността на номерацията. Така че ако най-малкото зло в света липсваше, това вече не би бил оня свят, приет в последна сметка за най-добрия чрез избора на създателя.

Необходимо е да разрешим по-спекулативните и метафизични проблеми, отнасящи се до причината на злото, за които вече споменах. Първият въпрос е откъде идва злото? Si deus est, und malum? Si non est, unde bonum?[3]. Древните приписвали произхода на злото на материята, която смятали за несътворена и независима от бога; но къде да търсим извора на злото ние, за които всичко съществуващо произлиза от бога? Отговорът е, че трябва да го търсим в идеалната природа на създанието, доколкото тази природа е вместена във вечните истини, съдържащи се в разума на бога, независимо от неговата воля. И трябва да признаем, че създанието е несъвършено по рождение още преди първородния грях, защото е същностно ограничено; откъдето следва, че то не би могло всичко да знае, може да се заблужда и да извършва и други грешки. В „Тимей“ Платон казва, че светът дължи произхода си

[3] Ако бог съществува, откъде е злото? Ако не съществува, откъде е доброто? (лат.).

на разума и на необходимостта. Други свързват бог с природата. Последното може да добие някакъв смисъл, ако приемем, че бог е разумът, а необходимостта, тоест същностната природа на нещата, бъде обект на разума, доколкото той се съдържа във вечните истини. Но този обект е иманентен и се намира в разума на бога. И пак там се корени не само първичната форма на доброто, но също и началото на злото; тъкмо областта на вечните истини трябва да заеме мястото на материята, когато се търси произходът на нещата. Тази област е идеалната причина на злото и на доброто; но формално злото въобще не е самодостатъчно, защото, както ще видим по-нататък, съществено в него е отнемането, тоест онова, което действуващата причина не предизвиква. Ето защо обикновено схоластите наричат причината на злото недостатъчна.

Злото може да бъде метафизично, телесно и нравствено. Метафизичното зло се проявява в несъвършенството, телесното в страданието, нравственото — в греха. Въпреки че телесното и нравственото зло въобще не са необходими, достатъчно е, че по силата на вечните истини те са възможни. И тъй като необятната област на истините съдържа всички възможности, следва, че съществуват безкрайно много възможни светове, че злото присъствува в повечето от тях и дори в най-добрия от всички; което е основание бог да позволи злото.

Някой ще възрази: защо говорите за позволение? Нима бог сам не твори и не желае злото? Ще се наложи да обясним какво е това позволение, за да се види, че небезосновано използуваме този термин. Но преди това трябва да обясним природата на волята и нейните различни степени; най-общо може да се каже, че волята — това е склонността към действие, определена от доброто, което се съдържа в нея. Тази воля наричат антецедентна, когато е обособена и се отнася към всяко отделно добро като към добро. В този смисъл може да се каже, че бог се стреми към всяко добро като към добро ad perfectionem simpliciter simplicem[4], както казват схоластиците; и това се осъществява посредством антецедентната воля. Той наистина е склонен да освети и да спаси всички хора, да премахне греха и да предотврати проклятието. Дори може да се каже, че тази воля е действена сама по себе си (per se), т. е. че следствието би било задължително, ако нямаше по-силна причина, която да му попречи; защото тази воля не стига до последното усилие (ad summum conatum), в противен случай тя непременно би предизвикала пълното си следствие, тъй като бог е господар на всички неща. С безусловен и сигурен успех се ползува само тъй наречената консеквентна воля. Именно тя е пълна и за нея е валидно правилото, че винаги правим,

[4] Към по естествен начин естественото съвършенство (лат.).

каквото искаме, ако можем да го направим. Тази консеквентна, последна, решаваща воля пък е следствие от сблъсъка между всички антецедентни воли както на устремените към доброто, така и на тласкащите към злото; и всички тези отделни воли образуват цялостната воля; както в механиката сложното движение е резултат от всички сили, действуващи в дадено подвижно тяло, и отговаря на всяка една от тях, доколкото е възможно да се върши всичко едновременно. Изглежда, като че движещото се тяло се разпределя между тези сили, както посочих наврето в едно парижко издание от 7 септември 1693 година, и дава общия закон на съставните части на движението. В този смисъл може да се каже, че антецедентната воля е по някакъв начин действена и дори резултатна.

От това следва, че бог предварително желае доброто и оттук, че желае най-доброто. Колкото до злото, бог изобщо не желае нравственото зло и в никакъв случай и по абсолютен начин не иска телесното зло и страданията; затова не съществува абсолютно предопределение към проклятието; и често пъти бог изпраща телесното зло като наказание за вина или като средство за постигане на някаква цел, тоест за предотвратяване на по-големи злини и за постигане на още по-голямо добро. Наказанието служи за възпитание и за пример и често пъти злото допринася да оценим доброто и спомага за усъвършенстуването на страдащия, така както, за да покълне, зърното, което посяваме, трябва в някакъв смисъл да бъде разложено; това хубаво сравнение е използувал и Исус Христос.

Колкото до греха или нравственото зло, често пъти той служи като средство за постигане на добро или за предотвратяване на друго зло; но не това го прави достатъчен обект на божествената воля; не трябва нито да го допускаме, нито да го разрешаваме, а само да го разглеждаме като неотменимо следствие на един неизбежен дълг: така че онзи, който категорично отказва да допусне греха на ближния, сам се отклонява от своя дълг; също като онзи офицер, който, вместо да охранява важна позиция по време на опасност, я напусне и отиде да разтърве двама сбили се войници.

Тук правилото non esse facienda mala, ut evenient bona[5], което дори допуска нравственото зло с цел постигане на телесно добро, не само че не е нарушено, но намира потвърждение, като се посочват източниците и смисълът му. Никога не бихме одобрили кралицата да извърши или дори да допусне извършването на престъпление в името на спасението на държавата. Престъплението ще бъде несъмнено, докато злото за държавата е нещо съмнително; освен това, ако бъде възприет, този начин за разрешаване на престъпленията би бил по-опасен

[5] Че не трябва да се прави зло, за да се случи добро (лат.).

от самите безредици и би ги засилил, вместо да ги предотврати. Но по отношение на бога нищо не е съмнително и не се противопоставя на принципа на най-доброто, който не допуска изключение или отклонение. Именно в този смисъл бог разрешава греха, защото би било несъвместимо с мъдростта, добротата, съвършенството му, ако не преследваше крайния резултат на стремежите си към добро, ако не избереше абсолютно най-доброто без оглед на злото (каквото представлява вината), изразяващо висшата необходимост на вечните истини. Откъдето следва да заключим, че бог антецедентно желае в себе си абсолютното добро, че последователно се стреми към най-доброто, че понякога допуска безразлично телесното зло като средство; но че нравственото зло е само sine quo non[6], или хипотетична необходимост, свързваща го с най-доброто. Затова последователната воля на бога, чийто обект е грехът, е само допускаща.

Разумно е да изтъкнем, че нравственото зло е толкова опасно, защото става извор на телесни злини в най-силното и способно да ги извършва създание. Защото в своята област злата воля е също като принципа на злото на манихейците по отношение на универсума и разумът, олицетворение на божественото, дава на порочните души големи възможности за причиняване на много злини. Калигула и Нерон са донесли повече беди, отколкото кое да е земетресение. Порочният човек с удоволствие руши, кара ближните си да страдат и намира много благоприятни възможности за това. Но тъй като бог е склонен да твори възможно най-много добро и разполага с всичкото знание и с цялата необходима сила за това, невъзможно е дори за миг да помислим, че в него има грешка, вина или грях и когато той допуска греха, това е мъдрост и добродетел.

Разбира се, не трябва да предпазваме ближния си от грях, ако има опасност самите ние да съгрешим. Някой може би ще възрази, че сам бог действува и че на него се дължи реалността в греха на творението му. Този довод ни подтиква да разгледаме телесното съпричастие на бога към създанието, след като разгледахме нравственото му съпричастие, пораждащо най-много затруднения. Някои начело с прочутия Дюран дьо Сент Портиен[7] и кардинал Аореолус[8], известния схоласт, смятат, че съпричастието на бога към създанието (става дума за телесно съпричастие) е само най-общо и косвено; че бог съ-

---

[6] Без което не може (лат.).

[7] Дюран дьо Сент Портиен, Гийом. Роден в Оверн, починал през 1333 г. като епископ в Пюи. Написал Коментар върху Книгата на сентенциите.

[8] Аореолус Пиер, роден в Пикардия в началото на XIII век, преподавател в университета в Париж. Написал Коментари върху Книга на сентенциите.

творява субстанциите и им вдъхва нужната сила; че след това ги оставя сами да действуват и само ги съхранява, без да подпомага техните действия. Това становище бе опровергано от повечето теолози схоласти, а в миналото е било отхвърлено с присъдата над Пелагий[9]. Около 1630 година капуцинският монах Луис Переир от Дол възобновява в книгата си това схващане, поне що се отнася до свободните действия. Някои съвременници са склонни да се присъединят към него и господин Берние го подкрепя в малкия си трактат върху свободното и доброволното. По отношение на бога не сме в състояние да кажем какво значи съхранение, без да прибегнем до общественото мнение. Трябва да имаме предвид, че действието на съхраняващия бог е във връзка с онова, което се съхранява, такова, каквото е и според състоянието, в което се намира: така че действието не би могло да бъде общо или неопределено. Тези общи черти са абстракции, не се срещат в истината на особените неща и съхранението на правия човек се различава от съхранението на седналия. Не би било така, ако то само отстраняваше или възпрепятствуваше някоя външна причина, заплашваща да разруши онова, което трябва да бъде съхранено; както често пъти се случва с хората, които съхраняват нещо, което ги задължава да го отглеждат; докато божието съхранение е в непосредственото и непрекъснато влияе, продиктувано от зависимостта на създанията. Тази зависимост се проявява и по отношение на субстанцията и на действието и най-добре би могла да бъде обяснена, като кажем заедно с повечето философи и теолози, че става дума за непрекъснато създидание.

Някой може би ще отбележи, че бог създава сега човека грешащ, а първоначално го е сътворил невинен. Но колкото до нравствеността, налага се да изтъкнем, че бог във върховната си мъдрост не може да не се съобразява със законите и да погазва правилата, телесни или нравствени, които сам в мъдростта си е избрал; и същата причина, накарала го да създаде човека невинен, но готов за падението, го е подтикнала да пресътвори човека в грехопадението; тъй като за неговото знание няма разлика между бъдеще и настояще и той не би могъл да отмени взетите решения.

А що се отнася до телесното съпричастие, тук е мястото да споменем вдигналата толкова шум постановка на свети Августин, която гласи, че злото е лишеност на битието; докато бог се стреми в действията си към положителното. Мнозина възприемат този отговор като необоснован и пораженски. Но ето един пример, призван да ги извади от заблуждение.

---

[9] Пелагий — прочут еретик, живял през IV век, обявил се против догматизма в защита на свободния избор.

Прочутият Кеплер и след него господин Декарт (в писмата си) говорят за естествена инертност на телата; и това може да се възприеме като идеален образ или образец за изначалната ограниченост на създанието, за да покажем, че лишеността е формалната страна на несъвършенствата и на затрудненията, произтичащи както от субстанцията, така и от нейните действия. Да предположим, че по течението на една река плуват по-леко и по-тежко натоварени кораби, едните с дърва, а другите с камъни. В такъв случай при безветрие и като не си подпомагат с гребла или с друг някакъв способ, ще видим, че най-тежките кораби плуват най-бавно. Собствено не тежестта е причината за забавянето, тъй като корабите плуват по течението, а не обратно, но същата тази причина повишава тежестта на телата с по-голяма плътност, тоест по-малко шуплести и съдържащи повече от присъщата им материя; защото онази, която преминава през порите, не участвува в същото движение и не влиза в сметката. Следователно материята е склонна към забавяне и към лишаване от скоростта; но не като сама забавя скоростта, след като е получила начален тласък, защото това би означавало да действува; а като смекчава при възприемането ефекта на въздействие. И тъй като материята, която се задвижва от същата сила на течението, е повече, когато корабът е натоварен, той ще се движи по-бавно. Опитите с тласкането на телата, както и логиката показват, че е необходима два пъти по-голяма сила, за да се ускори тяло със същата материя, но два пъти по-голямо; което не би било така, ако материята бе абсолютно безразлична към движението и покоя и ако не ѝ бе присъща вродената инертност, спомената в началото, която като че се съпротивлява на движението. Нека сега сравним силата на течението, предаваща се на корабите, с действията на бога, творящ и съхраняващ положителното в създанията, носещ им съвършенство, битие и сила; да сравним инертността на материята с естественото несъвършенство на създанието; и бавния ход на натоварения кораб с недостатъците в качествата и действията на творението; и ще видим колко точно е това сравнение. Течението е причина за движението на корабите, но не и за тяхното забавяне; бог е причина за съвършенство в природата и в действията на създанието, а ограничената възприемчивост на създанията определя недостатъците в неговите действия. Така че платониците, свети Августин и схоластите с право са твърдели, че бог е материалната причина на злото, състояща се в положителното, но не и формалната му причина, състояща се в лишеността, както може да се каже, че течението е материалната причина за забавянето, но не и формалната му причина, което означава, че то е причина за скоростта кораба, но не определя границите на тази скорост. И бог е също толкова малко причината за греха, кол-

кото течението на реката за забавянето на кораба. По отношение на материята сила се отнася също както духът към плътта: духът е бърз, а плътта слаба. И духовете действуват... quantum non noxia corpora tardant[10].

Следователно съществува същата зависимост между действията на бога и страстите или възприятията на създанието, което се усъвършенствува в обичайния ход на нещата само благодарение на тъй наречената си възприемчивост. И когато се казва, че създанието е зависимо от бога в съществуването си и в действията си и че дори съхранението е безкрайно създание, то е, защото бог винаги дава на създанието и непрекъснато възпроизвежда положителното, доброто, съвършеното у него, като всяко съвършенство е дар от твореца на светлината, докато несъвършенствата и недостатъците на действията произтичат от първоначалната ограниченост на създанието още в зората на неговото съществуване поради идеални основания, които са го белязали. Защото, ако бог му дадеше всичко, той би го създал бог; значи са били необходими различни степени на съвършенство на нещата и различни видове ограничения.

Ще се опитаме да отговорим и на някои съвременни философи, които отиват до там да казват, че бог е единствено действуващ. Вярно е, че единствено божието действие е чисто или без примес на онова, което наричат страдание; но това не значи, че създанието е пасивно, тъй като неговите действия са естествената модификация на субстанцията, съдържаща не само разнообразни съвършенства, които бог е вдъхнал на създанието, но също и ограничения, които са ѝ присъщи, за да бъде такава, каквато е. Което показва, че има действителна разлика между субстанцията и нейните модификации или акциденции, противно на мнението на някои съвременници и в частност на покойния херцог Бъкингам, който разглежда този въпрос в наскоро преиздадения си трактат върху религията. Следователно злото е сходно с мрака и не само незнанието, но също грешката и лукавството са, формално погледнато, вид лишеност. Ето пример за грешката, който сме използували и преди. Виждам кула, която отдалеч изглежда кръгла, въпреки че всъщност в квадратна. Мисълта, че кулата е такава, каквато изглежда, естествено следва от онова, което виждам; и ако спра на тази мисъл, това е твърдение, което е погрешно съждение; но ако продължа изследването си, ако дадена мисъл ме накара да забележа, че видимостта лъже, ето че се отърсвам от грешката. Да стоиш на едно място, да не отиваш по-далеч, да не възприемаш някои забележки, това са вид лишености.

Същото може да се каже и за лукавството или за недобронамереността. Обикновено волята се стреми към доброто; тя

[10] Ако телесни недъзи не го похабяват (лат.).

трябва да върви в посока към съвършенството, което ни подобава, а върховното съвършенство е в бога. Всички наслади носят съвършенство, но когато се ограничаваме с наслади на сетивата или други някои в ущърб на върховните наслади, като здравето, добродетелта, единението с бога, блаженството, лишеността е именно в тази липса на тежнение към отвъдното. Съвършенството изобщо е положително, то е абсолютна реалност; лишеността отнема, тя произтича от ограничеността и тласка към нови лишености. Ето една колкото стара, толкова и вярна поговорка: Bonum ex causa integra, malum e quolibet defectu[11]. Както и: Malum causam habet non efficientem deficientem[12]. И надявам се казаното от мен да допринесе за осмислянето на тези аксиоми.

Телесното съпричастие на бога и на създанието с волята допринася за трудностите по въпроса за свободата. Аз съм на мнение, че нашата воля е не само свободна от принуда, но и от необходимост. Още Аристотел е отбелязал, че свободата — това е непринуденост и избор; и в това се състои нашата власт над действията ни. Когато действуваме свободно, никой не ни насилва, както става, ако ни бутнат в пропаст или ни хвърлят отвисоко; и никой не ни пречи да разсъждаваме свободно, когато обсъждаме нещо, както би станало, ако ни дадат напитка, която да ни лиши от преценка. Хиляди природни действия са случайни; но когато няма преценка у онзи, който действува, тогава няма и свобода. А ако съждението не е съпътствувано от склонност към действие, нашата душа би била само разум без воля.

Не трябва да мислим, че свободата — това е неопределеността или безразличното равновесие, като че трябва еднакво да клоним и към да-то, и към не-то, или към различните решения, когато съществува възможност за избор. Такова равновесие е във всякакъв смисъл невъзможно; защото, ако сме еднакво склонни към решенията *А, Б* и *С,* не можем да бъдем еднакво склонни към *А* и към не-*А*. Такова равновесие е абсолютно противно на опита и като се вгледаме в себе си, ще открием, че винаги някаква причина или основание са ни подтикнали към решението, което сме взели, въпреки че доста често не осъзнаваме подбудите си; така както въобще не забелязваме дали на излизане от вратата сме пристъпили с десния или с левия крак. [...]

[...] Не знам дали все още има хора, които си въобразяват, че тъй като бог е абсолютен господар, всичко извънчего

[11] Доброто се поражда от здрава основа, злото — от някаква липса (лат.).

[12] Злото произлиза от причина, водеща не към завършеност, а към лишеност (лат.).

му е безразлично, че е обърнат единствено към себе си, без да се грижи за другите; че по този начин безпредметно, безпричинно е направил едни щастливи, а други нещастни. Но да говорим така за бога би означавало да му отнемем мъдростта и добротата. И достатъчно е да отбележим, че той е обърнат към себе си и отдава всекиму дължимото, за да отсъдим, че той бди за създанията си и ги използува по изключително съобразен с порядъка начин. Защото колкото повече добрият и велик владетел се грижи за славата си, толкова повече ще се старае да ощастливи поданиците си, ако и да е най-абсолютният сред всички монарси, а поданиците му са роби, крепостни или, както се изразяват юрисконсултите, хора, изцяло подвластни на произвола. Дори Калвин и неколцина други ревностни защитници на абсолютния декрет заявиха, че бог е имал важни и справедливи причини за избора и разпределението на милостта си, въпреки че тези причини остават непознати за нас в подробности; и трябва да отсъдим състрадателно, че най-неумолимите порицатели са твърде разумни и благочестиви, за да си позволят да не зачитат това мнение.[...]

Но възниква друг, по-реален въпрос, засягащ предопределеността за вечен живот и всяко друго божие предназначение, а именно дали това предназначение е абсолютно, или е съобразно. Съществува предназначеност към добро и към зло; и тъй като злото бива нравствено и телесно, теолозите са единодушни, че в никакъв случай няма предназначеност към нравствено зло; което значи, че никой не е предопределен да съгрешава. Що се отнася до най-голямото телесно зло — проклятието, трябва да направим разлика между предназначение и предопределение, защото предопределението като че заключва в себе си абсолютното предназначение, предшествуващо оценката на делата като добри или лоши. Така че може да се каже, че осъдените са предназначени за проклятие, защото на тях се гледа като на непоправими. Но не можем по същия начин да кажем, че осъдените са предопределени, защото не може основанието за абсолютното порицание да е предвидената крайна непоправимост.

ФРЕНСИС ХЪТЧЕСЪН
(1694—1747)

Шотландски философ от епохата на Просвещението. Роден е в Друмалиг, Северна Ирландия, син на презвитериански проповедник. В периода 1711—1717 г. получава класическо образование в университета в Глазгоу. В продължение на 10 г. ръководи презвитерианската семинария в Дъблин, занимава се с научна и преподавателска дейност. В 1730 г. е избран за професор по нравствена философия в университета в Глазгоу и заема тази длъжност до края на живота си.

Фр. Хътчесън е един от най-ярките представители на идеалистическото психологическо направление на етическата мисъл, посвещава усилията си на развитието на теорията на нравственото чувство — инстинктивното морално одобрение или порицание на постъпките, източник и критерий на нравствените оценки и съждения. Фр. Хътчесън успява да фиксира някои специфични черти на нравствеността, да разкрие отликата ѝ от пруденциалните програми, обезпечаващи успеха на личността, и от егоистичните мотиви, но изцяло разтваря морала в психологията, свежда многообразните му прояви до чувството на благожелателност.

Етическите му възгледи са изложени в произведенията му „Изследване на произхода на нашите идеи за красотата и добродетелта" (1725 г.), „Нравствена философия" (1742 г.). „Система на нравствената философия" (1755 г.).

Цитираните откъси са Francis Hutcheson. An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue, 1725, Collected works of Francis Hutcheson, Georg Olms, Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1971. Превод от английски Мария Пигова.

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ПРОИЗХОДА НА НАШИТЕ ПРЕДСТАВИ ЗА КРАСОТА И ДОБРОДЕТЕЛ

ИЗСЛЕДВАНЕ НА НРАВСТВЕНОТО ДОБРО И ЗЛО

Въведение

Понятието нравствена доброта назовава идеята ни за такова проявявано в действията качество, което поражда одобрение и любов към деятеля от страна на хора, които не получават никаква облага от неговото действие. Понятието нравствено зло обозначава нашата идея за противоположното качество, което предизвиква отращение и неприязън към деятеля даже у хора, незасегнати от неговите прояви. Налага се да се задоволим с тези несъвършени определения, докато не открием някаква обща основа за това разграничаване на действията на нравствено добри и лоши.

Тези определения, струва ни се, съдържат всепризнатото разграничаване на нравственото добро и зло от естественото

добро и зло. Всички, които говорят за нравствено добро, признават, че то поражда любов към хората, у които се наблюдава, докато естественото добро не поражда такава любов. В това отношение хората трябва да се вслушват в собствените си сърца. По какъв различен начин се отнасят те към тези, които според тях притежават честност, вяра, щедрост, сърдечност даже и тогава, когато не очакват облага от тези достойни за уважение качества, и към онези, които притежават естествени блага, като къщи, земи, градини, лозя, здраве, сила, практичност? Ще разберем, че неизбежно одобряваме и обичаме хората, които притежават първия вид добродетели, докато притежанието на благата от втория вид не предизвиква любов към притежателя им, а често противоположните чувства — завист и омраза. По същия начин качества, които възприемаме като нравствено лоши, като предателство, жестокост, неблагодарност, даже когато те не са по никакъв начин вредни за нас, пораждат омразата ни към човека, у когото ги наблюдаваме; в същото време сърдечно обичаме, ценим и съчувствуваме на хората, изложени на естествени злини, като болка, бедност, глад, болест, смърт.

И така първият въпрос, който възниква, е: „Къде се пораждат тези различни идеи за действията?“

Тъй като по-нататък често ще употребяваме думите интерес, полза, естествено благо, нужно е тук да уточним тяхното съдържание. Удоволствието, което ни доставят различни сетивни възприятия, създава първата ни представа за естествено благо или щастие. Оттам и всички обекти, способни да събуждат такова удоволствие, се наричат непосредствено добри. Нещата, които могат да породят други непосредствено приятни неща, се наричат полезни — ние се стремим към тези два вида поради интерес или себелюбие.

Чувството ни за удоволствие предхожда ползата и интереса и е тяхна основа. Нещата ни доставят удоволствие не защото това е в наш интерес — нещата и действията са полезни и в наш интерес е да се стремим към тях именно поради това, че ни доставят удоволствие. Ние имаме необходимост да изпитваме удоволствие и нищо не може да бъде нито полезно, нито естествено добро за нас, ако няма свойството да събужда опосредствувано или непосредствено удоволствие. [...]

Раздел I

Относно нравственото чувство, чрез което възприемаме добродетелта и порока и одобряваме или осъждаме тези качества у другите

VI. Много е лесно да се твърди нещо на думи, но със сърцето трябва да се реши дали едни нравствени действия още от пръв поглед изглеждат привлекателни дори за хора, незаинтересувани от техните резултати. Истина е, че одобряваме такива действия, които са от полза за човечеството, но невинаги и за одобряващия. Може би ще бъде ползотворно за цялото човечество, ако всички хора постигнат съгласие да извършват подобни действия: тогава всеки ще има своя дял от ползата. Но това само потвърждава факта, че разумът и трезвият разсъдък могат да ни препоръчат от гледна точка на егоистичния интерес онези действия, от които нашето нравствено чувство ни кара да се възхищаваме още при пръв поглед, независимо от този интерес. Нещо повече, то ще бъде в сила даже в случаите, които не са в наша полза. Ние можем да одобрим справедливостта на присъда, насочена срещу самите нас — осъденият предател може да одобри бдителността на един Цицерон при разкриване на заговорите, въпреки че в полза на предателя би било никога на света да не е имало човек с подобна проницателност. Той не би могъл обаче да твърди сериозно, че одобрява такова поведение като допринасящо за общественото благо, тъй като единствената му представа за доброто е личният интерес. Той желае общественото благо само доколкото то допринася за собствената му полза, каквато в случая липсва.

VII. Ако от казаното е станало ясно, че ние имаме идея за действията като привлекателни по друг начин, а не поради ползата от тях, можем да заключим, че „възприемането на нравственото добро не произтича от обичая, образованието, примера или обучението". Те не ни дават нови идеи. Те могат само да ни покажат ползата за нас самите от такива действия, чиято полезност не ни се разкрива от пръв поглед, или да ни убедят посредством правилно логическо умозаключение или пък груб предразсъдък, че някои насоки на действията са в наша вреда; и то там, където на пръв поглед не бихме забелязали нищо такова в даденото действие. Но те никога не биха могли да ни накарат да преценяваме действията като привлекателни или противни, без да се съобразяваме със собствената си полза.

VIII. Ясно е тогава, че както творецът на природата ни е създал така, че да получаваме чрез нашите външни сетива приятни или неприятни идеи за нещата в зависимост от това дали са полезни или вредни за нашето тяло; съразмерните не-

ща да предизвикват у нас удоволствие със своята красота и хармония, да събуждат стремежа ни към познание и да ни възнаграждават за него; или да бъдат потвърждение на неговата доброта, тъй като самата съразмерност доказва неговото съществуване, независимо дали имаме сетиво за красотата в съразмерността, или не — по същия начин той ни е дал нравствено чувство да насочва действията ни и да ни създава още по-благородни удоволствия; така че, когато се стремим единствено към доброто на другите хора, ние непреднамерено осигуряваме своето най-голямо лично добро.

Не трябва да си представяме, че нравственото чувство предполага в по-голяма степен, отколкото останалите сетива някакви вродени идеи, знания или практически умения. С него означаваме само готовността на нашето съзнание да получава приятни или неприятни идеи за действия, наблюдавани от нас още преди да имаме мнение за ползата или вредата от тях — така, както ни е приятно да видим една правилна форма или хармонична структура, без да притежаваме никакво познание в областта на математиката и без да очакваме от тази форма или структура друга полза освен непосредственото удоволствие.

Раздел II

Относно непосредствените мотиви за добродетелни действия

Мотивите за човешките действия или техните непосредствени причини ще бъдат разбрани най-добре, след като разгледаме чувствата и страстите. Тук обаче ще разгледаме само източниците на действията, наричани добродетелни, доколкото това е необходимо, за да уточним най-общата основа на нравственото чувство.

I. Смята се, че всяко действие, което възприемаме като нравствено добро или лошо, винаги произхожда от някакво чувство към разумни същества; това, което наричаме добродетел или порок, представлява или някакво такова чувство, или произтичащо от него действие. А за да бъде смятано едно действие или въздържане от действие порочно, достатъчно е то да доказва липсата на такова чувство, каквото очакваме от характери, приемани за нравствено добри. За всички действия, разглеждани като религиозни в която и да е страна, се предполага, че произтичат от някакви чувства към божеството. А за това, което наричаме социална добродетел, се предполага, че произтича от чувства към нашите себеподобни. Защото всички ще се съгласят, че външните жестове, в които не се проявява нито наличие, нито липса на чувства към бога или към хората, не могат да съдържат нравствено добро или зло. Запитай-

то най-аскетичния отшелник дали въздържанието само по себе си ще бъде нравствено добро, ако предположим, че то не е проява на покорство към божеството и че подобно на разкоша то нито ни прави по-годни за служене на бога или хората, нито ни кара по-страстно да търсим истината — той лесно ще признае, че това не е нравствено добро, въпреки че би могло да бъде естествено благо или полезно за здравето. Също и смелостта, презрението към опасността, ако ги мислим без отношение към защитата на невинните или възстановяването на справедливостта, само биха осигурили на притежателя си място в лудницата. Ако такава смелост понякога буди възхищение, то е само поради допускане на скрити в нея добри намерения. Благополучието, когато е насочено само в полза на личния интерес, не би могло никога да се сметне за добродетел. А справедливостта или съблюдаването на пълно равноправие, ако не допринася за благото на човечеството, съхраняването на правдата и запазването на мира, е качество, по-подходящо за неговите обичайни символи, теглилките и везните, отколкото за разумно същество. Така че тези четири качества, наричани обикновено основни добродетели, получават това название, защото обозначават склонности, които са универсално необходими за постигане на общественото благо и защото разкриват чувства към разумни същества: в противен случай те не биха изглеждали добродетели.

II. По-нататък, доколкото всички добродетели са чувства или действия, произтичащи от тези чувства, то, ако може да се покаже, че никое от чувствата, наричани добродетелни, не произтича от себелюбие или личен интерес, по необходимост следва, че „добродетелта не се съблюдава поради интереса или себелюбието на добродетелния, нито от мотиви за собствената му полза“.

Чувствата, които имат най-голямо значение в етиката, са любовта и омразата — всички останали са само различни разновидности на тези първични чувства. Когато обаче разглеждаме любовта към разумни същества, излишно е предупреждението да не включваме любовта между половете, която, несъпътствувана от други чувства, е само желание за удоволствие и не може да се смята за добродетел. Любовта към разумни същества се дели на: любов от задоволство и уважение и любов от великодушие. Омразата се подразделя на омраза от отвращение и презрение и омраза от злоба. Ще ги разгледаме поотделно, за да отчетем дали те могат да бъдат предизвикани от егоистични мотиви.

Любовта, породена от задоволство, уважение или симпатия, изглежда от пръв поглед безкористна; така, както и омразата, породена от отвращение или неприязън. Те са възбудени изцяло от нравствените качества, доброто или злото, при-

същи на обектите, които качества самото устройство на нашата природа ни кара да обичаме или мразим, да одобряваме или не в зависимост от нравственото чувство, което вече изяснихме. Предложете на някого всички възможни награди на света или го заплашете с всички възможни наказания, за да го задължите да обича поради уважение и задоволство човек, който му е съвършено непознат или му е познат като жесток, коварен, неблагодарен — бихте могли да постигнете привидно подчинение или вярно служене, или пък симулиране на обич — но истинска любов, породена от уважение, не може да се купи на никаква цена. Същото се отнася и до омразата от презрение, на която никакво съображение за полза не може да попречи. Обратно, представете един характер като великодушен, сърдечен, верен и хуманен дори и в най-отдалечената част на света и ние не можем да не го обичаме с уважение и задоволство. Възможно е един подкуп да ни накара да направим опит да погубим такъв човек или силен стремеж към полза да ни подбуди да се противопоставим на интересите му, но нищо не може да ни накара да го мразим, докато го възприемаме за нравствено идеален. Нещо повече, ако се вслушаме в сърцето си, ще се убедим, че трудно бихме се решили да причиним зло на такъв човек, водени от стремеж към някаква облага, нито пък бихме го извършили, без да изпитаме нежелание и угризения, ако не сме заслепени от някакво лошо мнение за този човек в нравствен смисъл.

III. Що се отнася до любовта от великодушие, самото й название изключва егоистичния интерес. Ние никога не наричаме великодушен такъв човек, който на практика е полезен за другите, в същото време се стреми само към собствения си интерес, без да желае или да намира радост в доброто на другите. Ако изобщо съществува великодушие, то трябва да бъде безкористно. Защото и най-полезното действие загубва своя вид на великодушие в момента, в който забележим, че произтича от себелюбие или интерес. Например няма човешки действия, които да са били по-полезни, отколкото откриването на огъня и желязото; но ако те са били открити случайно или ако откривателят им е виждал само собствения си интерес от тях, те не биха били нищо, което може да бъде наречено великодушно. Следователно винаги когато предполагаме великодушие, представяме си го безкористно и предназначено за доброто на другите.

Трябва да се отбележи обаче, че тъй като всички хора притежават и себелюбие, и великодушие, възможно е и двата принципа съвместно да подбудят човека към дадена постъпка. В такъв случай те трябва да се разглеждат като две сили, които привеждат едно тяло в движение. Понякога те се наслагват, понякога са независими една от друга, а понякога са противополож-

ни в определена степен. Например, ако човек обладава достатъчно голямо великодушие, за да извърши едно действие без каквото и да било съображение от личен интерес, фактът, че същият този човек може в резултат на своето действие да очаква и полза за себе си наред с общественото благо, не намалява по никакъв начин великодушието на това действие. В случай обаче, че той не би допринесъл толкова за общественото благо, ако не бяха съображения за личен интерес, тогава ефектът, който е резултат на себелюбие, трябва да бъде изваден и великодушието да бъде измерено пропорционално на останалото добро, което чистото великодушие е породило. Когато великодушието на един човек е вредно за него самия, то себелюбието противодействува на великодушието и последното е пропорционално на сумата от породеното добро и превъзмогнатото противодействие на себелюбието. В повечето случаи е невъзможно да се знае до каква степен другите хора са под въздействие на единия или другия от тези принципи. Но напълно сигурна е тази най-обща истина, че великодушието на действията трябва да бъде изчисляване по указания начин.

Ако ни запитат: „Какво поражда тази любов от уважение или великодушие към добрите хора или към човечеството като цяло, ако не някакви много тънки помисли за личен интерес? Т. е. по какъв начин можем да бъдем подтикнати да пожелаем щастието на другите хора без никаква мисъл за нашето собствено?“ Би могло да се отговори, че „причината, която ни кара да се стремим към собственото си щастие, обуславя също така уважението и великодушието в съответните случаи — а даже и самото устройство на нашата природа, т. е. един благороден инстинкт, който ще бъде разгледан по-нататък“.

IV. Тук трябва да отбележим, че любовта, породена от уважение и задоволство, винаги се съпровожда от великодушие, когато няма силно противоборство на интереси, а великодушието предполага поне известно уважение, недължащо се на действителни положителни качества. Защото е възможно голямо великодушие там, където съществува омраза от презрение към действителни пороци; родителят например може да бъде много великодушен към най-разглезеното си дете, чиито обноски мрази поради силното си отвращение от тях. Но великодушието предполага човек, който е способен на добродетел. Ние съдим по самите себе си за останалите разумни същества. Човешката природа е удивително творение.

[...] IX. Когато вече сме отхвърлили погрешно предполаганите източници на действията, смятани за добродетелни, следва да установим действителните — а именно свойството на човешката природа да зачита доброто на другите: с други думи, някакъв предшествуващ аргументите на интереса инстинкт

който ни кара да обичаме другите, така както разглеженото по-горе нравствено чувство ни кара да одобряваме нашите или чуждите действия, произтичащи от тази любов. Тази безкористна обич може да се стори странна на хората, на които е внушено от проповедниците, школите, системите и свързаните с тях практики, че единственият мотив за действие е себелюбието. Но нека разгледаме безкористната обич в нейните най-силни и прости форми; и когато в тези случаи видим на какво е способна, лесно ще се убедим в нейните универсални мащаби. [...]

Раздел III

Чувството за добродетел и различните мнения за него, сводими до една обща основа. Начини за изчисляване нравствеността на действията

[...] IV. Може да се предполага, че обичайните източници на порока у хората са криворазбраното себелюбие, превишаващо по сила великодушието, както и чувствата, предизвикани от неправилни и прибързано изградени мнения, към които ни тласка недостигът на великодушие. Когато у хора с добро мнение един за друг възникнат противоположни интереси, те са склонни да се откажат от доброто си мнение, въобразявайки си, че умишлено им се противодействува от злоба — без това те трудно биха могли да се мразят. Двама претенденти за една и съща длъжност взаимно си желаят смъртта, защото това е обичайният между хората начин за освобождаване на място. Но ако се е запазило съзнание за достойнствата на другия, както понякога се случва при великодушни характери, тяхното противоречие може да бъде беззлобно. И ако друг, по-добър пост, за който няма конкуренция, се предостави на единия измежду тях, другият ще бъде доволен от това. [...]

VIII. Когато сравняваме нравствените качества на действията с цел да направляваме своя избор сред различните възможни действия или да разберем кое измежду тях притежава най-голямо нравствено превъзходство, нашето нравствено чувство за добродетел ни насочва към преценка, според която при равни степени на щастие, вероятно произтичащи от дадено действие, добродетелта е пропорционална на броя на хората, между които се разпределя щастието, като достойнствата и нравствената значимост на тези хора могат да компенсират броя. А при равен брой добродетелта е пропорционална на количеството на щастието или естественото благо. С други думи, добродетелта е сложно съотношение между количеството на доброто и броя на облагодетелстваните. По същия начин нравственото зло, или порокът, е пропорционално на степента

на нещастието и броя на страдащите. И така най-добро е онова действие, което реализира най-голямо щастие за най-голям брой хора, а най-лошо онова, което по аналогичен начин предизвиква нещастие.

IX. От друга страна, когато последиците от едни действия имат смесена природа, отчасти полезни, отчасти вредни, добро е това действие, чиито добри резултати преобладават над лошите, бидейки полезни за мнозина и вредни за малцина, а лоши са последиците в обратния случай. И тук нравствената издигнатост на характера и достойнствата на хората могат да компенсират броя; той може да се компенсира и от степента на щастие или нещастие — защото осигуряването на незначително добро за мнозина с цената на огромно зло за малцина може да бъде зло, както и огромното добро за малцина може да превишава малкото зло за мнозина.

Като последици от дадени действия обаче трябва да се разглеждат не само непосредствените резултати, пряко произтичащи от тези действия, но също и всички онези събития, които в противен случай не биха станали. По такъв начин много действия, чиито непосредствени резултати не са лоши, напротив — които даже предизвикват добри резултати, могат да се преценят като лоши, ако тяхната всеобща допустимост се окаже по-вредна за човечеството, отколкото тяхната всеобща забрана, както и ако не съществува установена норма, според която хората лесно да разпознават кога действията са позволени и кога забранени; същото се отнася и до действия, които, макар и полезни в определени случаи, могат да бъдат прецеденти на най-големи беди. Например изпълнение на справедлива присъда над престъпници от страна на частни лица в държава, ненапълно покварена в своите функции; пренебрегване правата на нищожни хора в полза на хора с големи нравствени възможности и добродетели; защита на невинен човек с лъжливи показания пред съда и други подобни биха могли да бъдат много полезни в отделни случаи. Но допустимостта на подобни действия би довела до най-големи беди, тъй като всеки би преценявал сам за себе си кои случаи са редни и кои не и тогава не би имало сигурност на живота, собствеността и показанията — от това следва, че подобна практика трябва да се смята за универсално вредна. [...]

XIV. Нравствената красота на човешките характери се дължи на техните действия или искрени намерения да допринасят за общественото благо, доколкото им позволяват силите. Ние формираме преценките си според това, което ни се струва тяхна установена склонност, а не според някакъв отделен порив на груби страсти, въпреки че те наистина отнемат от красотата на добрите характери, както проявите на добро чувство могат да намалят моралната уродливост на лошите

характери. Следователно това, което истински изгражда добродетелния характер, не са няколко случайни прояви на състрадание, искрено чувство или признателност, а последователен хуманизъм и стремеж към общото благо на всички онези, над които можем да имаме влияние; стремеж, който непрекъснато ни подтиква към благотворни действия, продиктувани от висше благоразумие и съобразяване с интересите на другите. Истинското великодушие никога няма да ни подведе, когато трябва внимателно и правилно да преценяваме най-верните начини да се служи на интересите на човечеството. Наистина всеки жест на искрени чувства е в някаква степен привлекателен, но характерът се определя според преобладаващия принцип.

XV. Не зная защо някои хора не искат да признаят за добродетел това, което произлиза от инстинктите или страстите — но как успяват да се аргументират? Те казват: „Добродетелта произлиза от разума.“ Но какво друго е разумът, ако не съобразителността, която проявяваме при преследване на целите си? Обикновено моралистът приема за крайна цел щастието на самия деятел, а към него той положително се стреми инстинктивно. Но дали не съществува някакъв друг инстинкт, насочен към обществото и доброто на хората, който да бъде не по-малко подобаващ принцип на добродетелта, отколкото инстинктът за лично щастие? И не съществуват ли еднакви условия да вложим разум в първия, както и във втория случай? Едно е сигурно — докато егоистичните действия наблюдаваме в най-добрия случай с безразличие, ние винаги намираме нещо привлекателно в действие, което се дължи на човеколюбиви чувства и страсти, стига те да са водени от благоразумие, така че да постигнат целите си. Породените от страстта действия, както и по-горе разкрихме, не са продиктувани винаги от личен интерес, защото нашето намерение не е да се освободим от вълненията на страстта, а да променим състоянието на обекта. Ако се каже, че „действията, водени от инстинкт, до голяма степен не са резултат на благоразумие и избор“, това възражение е в сила и за действията, дължащи се на себелюбие. Не виждам нищо лошо в допускането, че хората са природно предразположени към добродетел, а не са чисто и просто неутрални, така че да се ангажират само с действия, които явно водят до тяхното лично добро. И наистина предположението, че съществува всеобщ инстинкт към добро, ще предизвика любовта на добрия човек към човешката природа и нейния творец и ще предостави достатъчно възможности на разума както в създаването и утвърждаването на правото, законите, конституцията, така и в изобретяването и упражняването на изкуствата с цел да се удовлетвори по най-добрия начин това благородно предразположение. А ако трябва да въведем себелюбието, за да направим добродетелта разумна,

след известен размисъл ще открием, че най-голямото ни щастие е във великодушието и затова трябва да сме решени да възпитаваме колкото е възможно повече това благоразположение и да презираме всякакъв противоположен интерес. Това не означава, че ще бъдем истински добродетелни, ако търсим само удоволствието, което съпътствува добрите дела, а сме лишени от любов към хората. Напротив, самото удоволствие е предизвикано от съзнанието за безкористната любов към другите като причина за нашите действия. Личният интерес може да ни бъде мотив да продължим това приятно състояние, въпреки че не може да бъде единственият и главен мотив на никое действие, което нашето нравствено чувство оценява като добродетелно.

ФРАНСОА МАРИ АРУЕ ВОЛТЕР
(1694—1778)

„Служителят на всички музи“ е роден в Париж в семейството на висш нотариус и въпреки желанието си, по бащина воля, изучава юридически науки. Литературният талант му носи световна слава, но и първото затворение в Бастилията през 1717 г. за памфлет срещу регента Филип Орлеански. През 1726 г. е принуден да напусне Франция, живее три години в Англия, където пише прочутите си „Философски писма“, публикувани в Руан през 1734 г. Те и философският му роман „Кандид, или оптимизмът“, издаден по-късно, са осъдени на изгаряне и така споделят печалната участ на известното съчинение на Русо „Емил, или За възпитанието“. През различни периоди от живота си Волтер живее в Германия и Швейцария. От 1755 г. се включва най-активно в издаваната от Дидро и Д'Аламбер „Енциклопедия“. След продължителни митарства, малко преди смъртта си (1778 г.) се завръща в Париж, където преживява триумфа на всеобщото признание.

Векът на Просвещението във Франция е наречен основателно „векът на Волтер“. От философските позиции на деизма видният френски мислител критикува в публицистичните си, художествени и философски произведения феодалнодеспотичната форма на управление, разобличава феодалноклерикалния мироглед.

Волтер не е оставил специални етически трактати, но във „Философски писма“ (1733 г.), „Философски речник“ (1764 г.), „Опит върху нравите и духа на народите“ (1756 г.), „Кандид, или оптимизмът“ (1759 г.) той проявява постоянен интерес към въпросите на нравствеността, като на догмите на официалния християнски морал противопоставя морала на свободния, разумен идеен човек.

Приведените откъси са от: Фр. Волтер. Философски речник. Варна, 1982. Превод от френски **Георги Бакалов F. M. Voltaire.** Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits et l'histoire depuis Charlemadne jusqu'à Louis XIII, Paris, 1963. Превод от френски Вероника Николова.

ФИЛОСОФСКИ РЕЧНИК

ДОБРО (ВЪРХОВНО ДОБРО)

Античността е спорила много за върховното добро. По същия начин е можело да се спори за върховното синьо или за върховната яхния, върховното ходене, върховното четене и т. н.

Всеки влага чувството си за добро, където може, и получава толкова, колкото може. Най-голямото благо е онова, от което се наслаждавате с такава сила, че ви прави напълно неспособен да чувствувате нещо друго, както най-голямото зло стига дотам, че ви лишава от всякакво чувство. Това са двете крайности на човешката природа, но и двете са краткотрайни.

Няма крайна наслада, нито крайни мъки, които да траят цял живот: върховното добро и върховното зло са химери.

Да си припомним хубавата легенда за Крантор: той по-

капва на олимпийските игри Богатство, Сладострастие, Здраве и Добродетел; всеки иска ябълката. Богатството казва: „Аз съм върховното добро, защото с мен се купуват всички блага." Сладострастието казва: „Ябълката е за мен, защото хората търсят богатството само за да ме имат." Здравето твърди, че без него няма сладострастие и че богатството е ненужно. Накрая Добродетелта показва, че превъзхожда другите, защото поради златото, насладите и здравето човек може да стане много нещастен, ако постъпва зле. Добродетелта получава ябълката.

Този разказ е много показателен, но не решава абсурдния въпрос за върховното благо. Добродетелта не е благо, а задължение; тя е от друг род, от по-висш порядък. Тя няма нищо общо с мъчителните или приятните усещания. Добродетелният човек, страдащ от камък в бъбреците или от подагра, без подкрепа, без приятели, лишен от насъщното, преследван, жертва на похотлив тиранин с добро здраве, е много нещастен; докато наглият злодей, който гали на пурпурното си легло нова любовница, е много щастлив. Ще речете, че преследваният мъдрец е за предпочитане през наглия гонител, че обичате единия и мразите другия; но съгласете се, че окованият мъдрец побеснява от мъка. Ако един мъдър човек не признава това, той ви заблуждава, той е шарлатанин.

СПРАВЕДЛИВОСТ И НЕСПРАВЕДЛИВОСТ

Кой ни е дал представата за справедливост и несправедливост? Бог, който ни е дарил с мозък и сърце. Но кога разумът ви разкрива порока и добродетелта? Когато ни показва, че две и две са четири. Няма вродено познание, така както няма дърво, което да излиза от земята с листа и плодове. Нищо не е, така да се каже, вродено, т. е. родено развито; пак ще повторим, бог ни е създал така, че се раждаме с органи, чийто растеж ни позволява да почувствуваме всичко необходимо за нашето съществуване.

Как се извършва тази постоянна загадка? Разкрийте ми я, жълтокожи обитатели на Ява, черни африканци, голобради канадци и вие, Платоне, Цицероне и Епиктете. Всички вие еднакво чувствувате, че е по-добре да дадете излишъка от вашия хляб, ориз или маниока на бедняка, който ви го иска смирено, отколкото да го убиете или да му избодете очите. За цял свят е ясно, че благодеянието е по-почтено от покушението, че добрината е за предпочитане пред гнева.

Така че ни остава само да си служим с разума, за да разграничаваме нюансите между почтеното и непочтеното. Често доброто и злото съжителствуват, а нашите страсти ги смесват. Кой ще ни напътствува? Ние самите, при условие че сме спо-

койни. Онзи, който е писал за нашите задължения, е писал за всички страни по света, защото е бил ръководен само от своя разум. Всички са казали едно и също. Сократ и Епикур, Конфуций и Цицерон, Марк Антоний и Мурад II са имали еднакъв морал.

Да повтаряме всекидневно на всички хора: „Моралът е един, той идва от бог; ученията са различни, те произлизат от нас."

Исус не е проповядвал метафизични догми, не е писал богословски тетрадки; той не казва: „Аз съм единосъщностен, аз имам две воли и две природи в една личност." Оставил е на корделиерите и доминиканците, появили се дванадесет века след него, грижата да умуват дали майка му е била зачената чрез първородния грях. Той никога не е твърдял, че женитбата е видим знак на нещо невидимо: дума не е казал за едновременната благодат; не е назначавал нито монаси, нито инквизитори; не е установил нищо от това, което виждаме днес.

Бог е изпратил познание за справедливото и несправедливото през всички времена, предшествуващи християнството. Бог с нищо не се е променил и не може да се промени: нашата дълбока душевност, нашите умствени и морални принципи ще бъдат винаги същите. С какво служат на добродетелта богословските разграничения, произтичащите от тях догми и произтичащите от догмите преследвания? Ужасена и настръхнала пред тези варварски открития, природата казва на всички: „Бъдете справедливи, а не софисти гонители."

В Садер, кратък сборник от законите на Заратустра, четем следната мъдра максима: „Когато не е сигурно дали това, което те карат да направиш, е справедливо или несправедливо, въздържай се." Кой някога е дал по-прекрасно напътствие? Кой законодател е казал нещо по-добро? Това не е философията на вероятните представи, измислена от хора, които се наричаха „обществото на Исус".

ЛОШ ЧОВЕК

Втълпяват ни, че човешката природа е покварена в същността си, че човек е рожба на дявола, че е лош. Няма нищо по-погрешно, защото ти, приятелю, твърдейки, че всички са покварени по рождение, всъщност ми казваш, че си се родил такъв и че трябва да се пазя от теб като от лисица или крокодил. „О, не! — възразяваш ти. Аз съм се превъзпитал, аз не съм еретик, нито неверник. Можеш да имаш доверие в мен." — Значи останалите хора, които са еретици или, както ти се изразяваш, неверници, са просто сбирщина зверове. Значи ти си убеден, че при всяка среща с някой лутерианец или турчин те ще те оберат и убият, защото са дяволски изчадия. Те са се

родили лоши; единият не е превъзпитан, другият е дегенерирал. Много по-разумно и по-добре би било да се каже на хората: Всички вие сте се родили добри, вижте колко страшно е да покварявате вашата неопетнена природа. С човешкия род би трябвало да се постъпва, както с всеки индивид. Ако някой свещеник води скандален живот, казват му: „Как е възможно да опозорявате свещеническото достойнство?" На съдията се напомня, че има честта да бъде кралски съветник и че трябва да служи за пример. Войника насърчават с думите: „Дай си сметка, че служиш в Шампанския полк." Би трябвало да се казва на всеки: „Не забравяй човешкото си достойнство."

И наистина, въпреки че сме с достойнство, винаги опираме до него. Иначе какво означава този така често употребяван от всички народи израз: вгледайте се в себе си? Ако бяхте дяволско изчадие, престъпник по рождение, ако в кръвта ви течеше пъклена течност, изразът „вгледайте се в себе си" би означавал: „уповавайте се на дяволската си природа, следвайте я, бъдете нагъл, крадец, убиец — това е бащиният ви закон".

Човек не се ражда покварен. Той става такъв впоследствие, подобно на болестите, които го сполитат. Лекарите идват и му казват: „Вие сте болен по рождение." Явно е, че каквото и да кажат или правят лекарите, те няма да го излекуват, ако болестта му произтича от самата му природа. Самите тези умници са тежко болни.

Съберете на едно място всички деца по света, ще откриете в тях само невинност, нежност и свенливост. Ако по рождение бяха лоши, злодеи и жестоки, те биха го показали някак си, така както змийчетата търсят да ухапят, а тигърчетата да разкъсат нещо. Но тъй като природата не е надарила човека повече от гълъбите и зайците с нападателни оръжия, тя не му е дала и разрушителни инстинкти.

И така човек не е лош по рождение. Защо тогава толкова хора са заразени от чумата на лошотията? Защото, когато техните предводители се разболеят, заразяват и останалите, подобно на жената, която страдала от американската болест на Христофор Колумб и която разпространила бацила ѝ по цяла Европа. Така първият властолюбив човек е покварил земята.

Вие ще кажете, че този пръв злодей е насадил високомерието, измамничеството и жестокостта, които откриваме у хората. Съгласен съм, че по принцип нашите братя могат да придобият тези пороци. Но нима цялото човечество страда от гнойна треска, камъни или пясък в бъбреците, защото всички са изложени на тази опасност?

Съществуват цели нации, които са чужди на злото. Филаделфийците и банианите не са убивали никога. Китайците, жителите на Тонкин, Лаос, Сиам и дори на Япония не са воювали от повече от сто години. Обаче най-много на десет години

се извършва някое престъпление, което стъписва гражданите на Рим, Венеция, Париж, Лондон, Амстердам, където обаче користолюбието — майка на всички пороци, е стигнало до краен предел.

Ако в същността си хората бяха лоши, ако те по рождение зависеха от някакво злонамерено и нещастно същество, което, за да отмъсти за мъките си, ги изпълва със своето ожесточение, всяка сутрин щяхме да виждаме убити от жените си мъже, заклани от децата си бащи, както на разсъмване намираме кокошки, удушени от бялката, която е изпила кръвта им.

Ако човечеството наброява един милиард души, това означава, че има около петстотин милиона жени, които шият, предат, кърпят, чистят своята къща или колиба и злословят малко по адрес на съседките. Не виждам какво зло по света причиняват тези простодушни жени. Най-малко двеста милиона от жителите на планетата са деца, които очевидно не убиват, нито грабят. Почти толкова на брой са и старците и болните, които са безсилни да сторят зло. Остават най-много сто милиона здрави мъже, способни да извършат престъпление. Деветдесет от тези сто милиона са в постоянна борба със земята, работят неимоверно, за да извлекат от нея храна и дрехи. Тези хора нямат никакво време да вършат злини.

В останалите десет милиона влизат незаетите и приятни хора, които търсят спокойни развлечения; талантливите, отдадени на своите занимания; съдиите и свещениците, които поне привидно са заинтересовани да водят почтен живот. Като истински злосторници остават само някои мирски или църковни политици, които постоянно предизвикват размирици, и няколко хиляди скитници, които предлагат услугите си на тези политици. Така че в никакъв случай не се събират повече от един милион действуващи престъпници. Към тях смятам и пладнешките разбойници. Следователно в най-смутните времена на земята има един на хиляда, който може да се нарече злосторник; освен това той невинаги е такъв.

Оттук стигаме до извода, че по света съществува много по-малко зло, отколкото си въобразяваме. Несъмнено злото е все още твърде значително. Свидетели сме на ужасни нещастия и престъпления, но всъщност хората изпитват такова удоволствие да се оплакват и преувеличават, че при най-малката драскотина те пищят, че земята е удавена в кръв. Случи ли им се да ги излъжат, за тях всички хора стават измамници. Един меланхолично настроен човек, който е понесъл някаква несправедливост, смята, че светът е покрит с осъдени, докато, излизайки от операта с дамата си, младият влюбен не може да си представи, че по земята има нещастни хора.

МОРАЛ

Току-що прочетох следното в едно четиринадесеттомно издание, озаглавено „История на късната империя“:

„Християните имали морал; езичниците нямали.“

Господин Льо Бо, автор на четиринадесет тома, откъде взехте тази глупост? Къде остава моралът на Сократ, Залевк, Харонд, Цицерон, Епиктет, Марк Антоний?

Моралът е един, господин Льо Бо, както е една геометрията. Но някои ще възразят, че повечето хора не познават геометрията. Да, но тези, които се занимават с геометрия, са съгласни помежду си. Земеделците, общите работници, занаятчиите не са писали лекции по морал; не са чели нито „За Финиб“ от Цицерон, нито „Етика“ от Аристотел, но като се замислят, те следват несъзнателно Цицерон. Индийският бояджия, татарският овчар и английският моряк знаят що е справедливост и несправедливост. Конфуций не е измислил своята морална философия, както се измисля една физическа система. Той я е открил в сърцата на хората.

Този морал е носел в сърцето си и преторът Фест, когато юдеите настоявали пред него да осъди на смърт Павел за това, че довел чужденци в техния храм. Той им казал: „Знайте, че римляните не осъждат никого, преди да са го изслушали.“

Ако юдеите са нямали морал или пък го нарушавали, то римляните знаели добре що е морал и го прославяли.

Моралът не се състои в суеверие, нито в церемонии, той няма нищо общо с догмите. Никога не е излишно да се напомня, че догмите са различни, а моралът е един за всички разумни хора. Следователно моралът идва от бога, както и светлината. Нашите предразсъдъци идват от мрака. Помисли върху това, читателю; вникни в тази истина и сам си направи изводите.

ДОБРОДЕТЕЛ

Що е добродетел? Добродеяние спрямо ближния. Мога ли да нарека добродетел друго освен това, което ми върши добро? Аз съм беден, ти си либерален. Намирам се в опасност, ти ми се притичваш на помощ; лъжат ме, ти ми казваш истината; пренебрегват ме, ти ме утешаваш; невежа съм, ти ме просвещаваш — няма да се поколебая да те нарека добродетелен. Но какво ще стане с кардиналските и богословските добродетели? Някои от тях ще се запазят в училищата.

Какво ме интересува, че си умерен? Ти съблюдаваш един здравословен принцип; ще се чувствуваш по-добре, за което те поздравявам. Ти вярваш и се надяваш — моите поздравления! Ще заслужиш вечния живот. Твоите богословски добродетели

са небесен дар; твоите кардинални качества са прекрасни за поведението ти, но те не са добродетели спрямо ближния ти. Благоразумният върши добро на себе си, добродетелният върши добро на хората. Прав е бил свети Павел, като е казвал, че милосърдието стои над вярата и надеждата.

Но нима трябва да смятаме за добродетелни само онези, които са от полза на ближния? Че как да приема други? Ние живеем в общество, така че за нас единственото истинско добро е това, което е добро за обществото. Нека един самотник да е скромен, благочестив, нека носи власеница. Добре, той ще бъде светец, но аз ще го нарека добродетелен само когато направи нещо добро за хората. Докато е сам, той не е нито добродетелен, нито злодей, за нас той е нищо. Когато свети Бруно е омиротворил семействата и помогнал на бедните, той е бил добродетелен; когато е постил и се е молил в усамотение, той е бил светец. Човешката добродетел е размяна на благодеяния. Онзи, който няма дял в тази размяна, не трябва да влиза в сметката. Ако този светец е живял сред хората, той несъмнено е щял да върши добрини; но ако е живял усамотено, хората с право няма да го наричат добродетелен. Той ще бъде добър за себе си, но не и за нас.

Но вие ще кажете: „Ако един самотник е чревоугодник, пияница, отдаден на тайни лични извратености, той е порочен. Ако притежава противоположни качества, значи е добродетелен.“ Не съм съгласен. Ако той има недостатъците, за които говорите, той е много долен човек, но не е порочен, злодеятелен и престъпен спрямо обществото, което не страда от неговите низости. Може да се предположи, че ако живее в обществото, той ще извърши злини, ще бъде много порочен. Дори е по-сигурно, че той ще бъде злодей, докато не е сигурно, че другият умерен и целомъдрен самотник ще бъде добродетелен сред хората, защото в обществото недостатъците се увеличават, а добрите качества намаляват.

Изтъкват ми по-сериозно възражение: Нерон, папа Александър VI и други чудовища от този род са вършили благодеяния. Ще отговоря уверено, че тогава те са били добродетелни.

Някои богослови твърдят, че божественият император Антоний не е бил добродетелен, че е бил упорит стоик, който не се задоволявал да управлява хората, а искал да бъде уважаван от тях, че се възползувал от добрините, които вършел на хората, че през целия си живот е бил справедлив, трудолюбив и добродетелен само от суета, като по този начин заблуждавал хората със своите качества. Тогава ще възкликна: „Боже мой, давай ни по-често такива мошеници.“

ИЗ „ОПИТ ВЪРХУ НРАВИТЕ И ДУХА НА НАРОДИТЕ“

Преминах през обширния театър на революциите от времето на Карл Велики до времето на Лудвиг XIV, а често се връщах и много по-назад в историята. Какъв е плодът на този труд? Каква полза ще извлечем от историята? Представихме събитията и нравите. Нека видим сега какво предимство ще ни даде познаването на едните и на другите.

Мъдрият читател лесно ще забележи, че трябва да вярва само за големите събития, които имат някаква правдоподобност, и да гледа снизходително на всички басни, които фанатизмът, мечтателният дух и лековерието са натрупали през времената върху сцената на света.

У всички народи басните изопачават историята до момента, в който се появява философията, за да просвети хората. Но когато философията достига до сърцевината на невежеството, намира духа така сляп от векове натрупаните грешки, че с мъка успява да го извади от заблудата. Там тя открива церемонии, факти, паметници — свидетелства за лъжата.

Как например философът би могъл да убеди простолюдието в храма на Юпитер Статор, че Юпитер изобщо не е слизал на земята, за да спре бягството на римляните? Кой философ би могъл да отрече в храма на Кастор и Полукс, че тези двама близнаци са се били начело на войските? Нали ще му посочат следите от нозете на двамата, запазени върху мрамора? А жреците на Юпитер и Полукс ще кажат на този философ: „Престъпен неверник, вие сте длъжен да признаете, че сме спечелили морската битка, увековечена с тази колона, която виждате пред себе си. И вместо да хулите чудесата, за които свидетелствуват нашите паметници, трябва да приемете, че боговете са слезли на земята, за да ни защитят.“ Ето така разсъждават през всички времена измамниците и глупците.

Малоумна принцеса построява параклис на единадесетте хиляди девици. Енорийският свещеник не се съмнява, че единадесетте хиляди девици са съществували, и накарват да убият с камъни мъдрия, който не вярва.

Паметниците са доказателство за фактите само когато тези факти са представени от просветени хора.

Хрониките от времето на Филип Август и Абатството на победата са доказателство за битката при Бувин. Но когато видите в Рим статуята на Лаокоон, това кара ли ви да вярвате в баснята за Троянския кон? А когато видите по пътя за Париж отвратителните статуи на някакъв Сен Дени, тези паметници на варварството ще ви докажат ли, че Сен Дени е изминал обезглавен цяла левга, носейки главата си в ръце и целувайки я от време на време?

Лесно е да се забележи колко са се променили нравите от нашествието на варварите до наши дни почти навсякъде по земята. Изкуствата, които облагородяват духа, просвещавайки го, започват полека-лека да се възраждат през XII век. Но най-позорните и нелепи суеверия, задушавайки този кълн, притъпяват почти всички умове. Тези суеверия се разпространяват сред невежите и свирепи народи на Европа и смесват навсякъде смешното с варварското.

Арабите допринесоха за смекчаването на суровите нрави в Азия, Африка и част от Испания до момента, в който не бяха покорени от турците и накрая изгонени от испанците. Тогава невежеството завладя всички тези хубави краища на земята и отново, от Багдад до Рим, жестоки и мрачни нрави направиха човешкия род див и свиреп.

В течение на много векове папите бяха избирани само със силата на оръжието, а народите и самите принцове бяха толкова глупави, че един антипапа, признат от тях, ставаше от този момент наместник на бога и непогрешим човек. И когато този непогрешим човек биваше свален, обликът на божеството се почиташе в лицето на неговия приемник. А пък тези богове, на земята, ту убийци, ту убити, отровители или отровени, отрупвайки с богатства извънбрачните си деца и издавайки декрети срещу блудството, анатемосвайки рицарските турнири и правейки война, отлъчвайки от църквата, сваляйки крале и продавайки на хората опрощение за греховете, представляваха и скандала, и ужаса, и божествеността на католическа Европа.

През XII и XIII в. виждаме монаси и епископи да стават принцове и да поемат феодалното управление. Те налагат смешни обичаи, толкова груби, колкото са и нравите им: изключителното право да се влиза в църква със сокол върху юмрука, правото да се принуждават селяните да обхождат блатата, за да изгонят жабите от пътя на барона, монаха или прелата, правото на първа брачна нощ, правото да се взема откуп от търговците по панаирите, понеже тогава е имало само такива.

Между тези смешни диващини откриваме и кървавите диващини на религиозните войни.

Друга причина за изтичането на толкова много кръв е догматичният бяс. Като се започне от кланетата на албигойците през XIII в., та чак до религиозните бунтове в Севените в началото на XVIII в. той е разтърсвал много държави. Заради теологически спорове кръвта е текла по полята и върху ешафодите ту в една страна, ту в друга почти без прекъсване в продължение на петстотин години. И това злочестие е продължило толкова дълго само защото моралът винаги е бил пренебрегван заради догмата.

Следователно трябва още веднъж да признаем, че цялата

история е планина от престъпления, лудост и нещастия, сред които можем да открием твърде малко добродетели, твърде кратки щастливи периоди, разпръснати тук-там като селища в дивите пустини.

Би могло да си зададем въпроса, как сред такива сътресения, междуособни войни, тайни заговори, престъпления и лудост в Италия, а след това и в други християнски държави са се родили толкова много хора, които са създали полезни и приятни изкуства. Подобно нещо изобщо не може да се види в Отоманската империя.

Вероятно нашата част от Европа е имала в нрава си и в кръвта си такива черти, каквито не се срещат нито в Тракия, където турците са установили своята империя, нито в Татария, откъдето някога са дошли. Три неща влияят винаги върху духа на хората: климат, управление и религия; и това е единственият начин да си обясним загадката на този свят.

Ние се различаваме от ориенталците по всичко: религия, градско управление, правителство, нрави, храна, облекло, начин на писане, изразяване и мислене. А това, което най-много ни сближава с тях, е онази стръв за война, убийства и разрушение, която винаги е обезлюдявала земята. Трябва все пак да се признае, че тази лудост е в много по-малка степен присъща на народите на Индия и Китай, отколкото на нас. Ние не знаем да е била започвана война от индийците или от китайците срещу жителите на Севера: в това отношение те струват повече от нас. Но същата тази добродетел или по-точно тяхната мекота ги е погубила: те са били покорени.

Сред тези плячкосвания и разрушения, които наблюдаваме в продължение на деветстотин години, виждаме и обич към реда, която тайно движи човешкия род и която е предотвратила пълното му крушение. Това е един от двигателите на природата, който винаги поддържа силата си. Именно този двигател е създал кодекса на нациите. Благодарение на него почитат закона и служителите на закона в Тонкин и на остров Формоз, така както и в Рим. Навсякъде децата почитат бащите си и навсякъде, каквото и да се говори, синът наследява бащата.

Религията учи всички народи на един и същи морал без изключение: азиатските церемонии са странни, вярванията абсурдни, но предписанията справедливи. И дервишът, и факирът, и бонзата учат на едно и също: „Бъдете справедливи и доброжелателни!“ Упрекват жителите на Южен Китай за измами в търговията. Това, което може би ги насърчава в този порок, е, че срещу една жалка монета купуват от бонзите си изкуплението, от което смятат, че се нуждаят. Моралът, който им внушават, е добър: индулгенциите, които им продават — пагубни.

Някои пътешественици и някои мисионери напразно ни представят свещениците на Изтока като проповедници на неправдата. Това означава да се клевети човешката природа: никога не би било възможно да има религиозно общество, създадено, за да подбужда към престъпление.

Макар че почти навсякъде по света са правени човешки жертвоприношения, това се е случвало рядко. И докато тази варварщина е забравена в Стария свят, тя все още е жива в Новия. Но това омразно суеверие съвсем не е религиозно предписание, което влияе върху обществото. Дали в храм ще бъдат принасяни в жертва пленниците, както е при мексиканците, или ще бъдат удушвани в затвор, както е при римляните, след като са влачени от колесница до Капитолия, е едно и също: това е следствие от войната. А когато религията се съюзи с войната, то такъв съюз е най-ужасната от всички злочестини. Искам да кажа само, че никога не е срещано нито религиозно общество, нито ритуал, вкоренен в живота, които да тласкат хората към порок. По цялата земя са си служели с религията, за да причиняват зло, а навсякъде тя е създадена, за да води към добро; ако догмата води към фанатизъм и война, то моралът навсякъде внушава разбирателство.

Не по-малко се греши, когато се смята, че религията на мюсюлманите се е установила благодарение на оръжието. Мохамеданите са имали своите мисионери в Индия и Китай и сектата на Омар чрез слово е воювала със сектата на Али чак до бреговете на Коромандел и на Малабар.

От тази картина следва, че всичко, което е интимно присъщо на човешката природа, е едно и също от единия до другия край на вселената, а всичко, което може да зависи от обичая, е различно и е случайност, ако е еднакво. Империята на обичая е много по-обширна от тази на природата. Тя се простира върху нравите, върху всички привички и внася разнообразието върху сцената на света, където единството се запазва от природата. Природата навсякъде установява малък брой непроменливи принципи и така основата е навсякъде една и съща, а културата създава различни плодове.

Тъй като природата е вложила в сърцето на човека интереса, гордостта и всички страсти, не е учудващо, че в период от около десет века видяхме почти непрекъснатата верига от престъпления и опустошения. Ако се обърнем към по-далечните времена, ще установим, че те не са по-добри, защото, макар и по различен начин, обичаят е позволявал злото да бъде извършвано навсякъде.

ДЕЙВИД ХЮМ
(1711—1776)

Виден английски философ, историк, икономист и публицист от епохата на Просвещението, формулирал основните принципи на агностицизма на новото време.

Роден е в Единбург, Шотландия, в семейството на небогат шотландски земевладелец. Получава юридическо образование в Единбургския университет. Поради обвинение в атеизъм и скептицизъм отхвърлят кандидатурата му за професорска катедра по етика и пневномична философия в Единбургския университет. През 1752 г. обществото на юристите го избира за свой библиотекар. От 1763 до 1766 г. е секретар на английското посолство във Франция.

Д. Хюм е привърженик на теорията за нравственото чувство, доразвива различни нейни положения. Настойчиво проповядва идеята за развитието на етиката като светска наука, напълно отделена от теологията. Задълбочава психологическите изследвания на нравствените явления. Поставя основите на научния анализ на моралния език.

Главните му етико-философски произведения са „Трактат за човешката природа" (1739 г.), „Нравствени, политически и литературни очерци" (1742 г.), „Изследване върху принципите на морала" (1751 г.).

Приведените откъси са от: Д. Хюм. Трактат за човешката природа. С., 1986. Превод от английски Веселин Лаптев.

ТРАКТАТ ЗА ЧОВЕШКАТА ПРИРОДА

Книга трета
ЗА МОРАЛА

Част първа
ЗА ДОБРОДЕТЕЛТА И ПОРОКА ИЗОБЩО

Глава I
Моралните различия като нещо, което не произтича от разума

Вече беше отбелязано, че духът ни никога не осъзнава нищо друго извън своите перцепции и всичките прояви на зрението, слуха, съжденията, любовта и мисленето се обхващат от това наименование. Духът ни никога не може да се реализира в някакъв акт, който не бихме могли да подведем под термина *перцепция*, следователно този термин е не по-малко приложим и спрямо онези съждения, чрез които различаваме доброто от злото, както и от всяка друга операция на духа. Да одобряваме един характер и да порицаваме друг означава само, че използуваме различни перцепции, но тъй като всички перцепции се свеждат до два вида — *впечатления и идеи*, това различие по-

вдига въпроса, с който ще започнем своето изследване за морала: *използуваме ли своите идеи или впечатления при различаването на порока от добродетелта и при признаването на някое действие за осъдително или похвално?* Този въпрос веднага ще сложи край на празните разговори и декламации и ще очертае точни и ясни граници на нашата тема.

Онези, които твърдят, че добродетелта не представлява нищо друго освен съгласие с разума; че съществуват вечни съответствия и несъответствия на нещата, които са еднакви за всички рационални същества, заети с наблюдението им, че неизменните преценки за правилното и погрешното налагат задължение не само на хората, но и на самия бог — всички тези системи си приличат по това, че нравствеността, както и истината, се разпознава само чрез посредничеството на идеите, чрез тяхната съпоставка и сравнение. Следователно, за да можем да съдим за тези системи, ние трябва само да преценим дали е възможно, изхождайки само от разума, да различаваме моралното добро и моралното зло, или трябва да прибегнем до общи някакви принципи, за да направим това различие.

Но ако нравствеността оказва влияние върху нашите действия и афекти, от това следва, че тя не може да произхожда от разума; това е така, защото разумът сам по себе си не може да има такова влияние (както вече доказахме). Нравствеността възбужда афектите и поражда или предотвратява действията. В това отношение разумът сам по себе си е напълно безсилен. Следователно правилата не са заключения на нашия разум. [. . .]

Разумът е откритие на истината или заблудата. Истината или заблудата се състоят в съгласието или несъгласието с *реалните* отношения на идеите или с *реалното* съществуване и фактите. Следователно всичко, към което е неприложимо подобно съгласие или несъгласие, не може да бъде нито вярно, нито невярно, от което следва, че и никога не може да бъде обект на нашия разум. Очевидно нашите афекти, желания и действия не могат да бъдат обект на подобно съгласие или несъгласие, т. к. са оригинални факти и реалности, сами по себе си завършени и несъдържащи в себе си никакво отношение към други афекти, желания и действия. Следователно не можем да ги провъзгласим за верни или неверни, за противоположни или непротивоположни на разума.

Този аргумент е двойно полезен за настоящата ни цел: той директно доказва, че ценността на нашите постъпки не се състои в тяхното съгласие с разума, нито пък тяхната осъдителност — в неговата противоположност; същевременно той доказва същата истина по един косвен начин, като ни показва, че ако разумът не е в състояние непосредствено да предотврати или осъществи някакво действие, като го отхвърли или одо-

бри, то той не може да бъде източник на моралното добро или зло, които имат подобно влияние, които могат да бъдат достойни за похвала или порицание, но те не могат да бъдат разумни или неразумни. Следователно похвалността или осъдителността не е тъждествена с разумността или неразумността. Достойнството или недостойнството на постъпките ни често противоречат, а понякога и контролират естествените ни склонности, докато разумът никога няма подобно явление. Следователно моралните различия не са рожба на разума. Разумът е напълно пасивен и никога не може да бъде източник на един толкова активен принцип като съвестта или чувството за нравственост.

Но може да ни се възрази, че макар волята и постъпките да не са в състояние непосредствено да противоречат на разума, все пак такова противоречие би могло да бъде открито в това, което придружава постъпките — в техните причини и следствия. Постъпката може да бъде причина за съждение или пък по косвен начин може да бъде породена от него в онези случаи, при които съждението съвпада с афекта; и ако прибегнем до един неправилен начин на изразяване, който философията рядко допуска, същото противоречие може да бъде приписано и на постъпката. Сега трябва да видим доколко тази истина или заблуда може да бъде източник на нравствеността.

Вече отбелязахме, че разумът в строгия и философския смисъл на думата може да оказва влияние върху поведението ни само по два начина: или като възбужда афект, съобщавайки ни за съществуването на нещо, което може да бъде подходящ обект за него; или като открива връзката между причини и следствия, за да ни достави средствата, които са необходими за проявата на афекта. Това са единствените съждения, които могат да съпровождат действията ни или които могат да бъдат наречени пораждащи тези действия; но трябва да знаем, че често тези съждения се оказват лъжливи и погрешни. Човек може да стигне до състояние на афект, като си въобрази, че даден обект предизвиква болка или удоволствие тогава, когато той съвсем не е в състояние да поражда подобни усещания, или пък поражда усещане, което е противоположно на онова, което му приписва въображението. Човек може също така да прибегне до неправилни средства за постигане на целта си и чрез глупавото си поведение може да забави, вместо да ускори, осъществяването на своето намерение. Може да се приеме, че тези неверни съждения влияят върху афектите и постъпките, които са свързани с тях и ги правят неразумни, макар че това е само образен и неточен начин на изразяване. Но дори и да се съгласим с това, лесно ще видим, че тези грешки далеч не са източникът на общата безнравственост; че обикновено те са много безобидни и по никакъв начин не вменяват вина на лицето, имало нещастието да налети на тях. Те не се разпро-

стират извън границите на грешка относно *фактите*, която моралистите обикновено никога не считат за престъпна, тъй като тя е напълно неволна. Аз съм достоен по-скоро за съжаление, отколкото за порицание, ако греша по отношение на онази болка или удоволствие, които обектите могат да предизвикат у нас, или пък не познавам истинските средства за задоволяване на своите желания. Никой не може да третира подобни грешки като недостатъци на моя морален характер.

Ако някой каже, че макар и грешката по отношение на фактите да не е престъпна, грешката по отношение на правата често е такава и именно в нея може да се съдържа източникът на безнравствеността, аз ще отговоря, че такава грешка никога не може да бъде първоизточник на безнравствеността, тъй като тя предполага реалност на правилното и погрешното, т. е. реалност на моралните различия независимо от посочените съждения. По такъв начин грешката относно правилността може да стане един вид безнравственост, но това е само вторичен вид, основаващ се на някакъв друг вид, който го предшествува.

Що се отнася до онези съждения, които се явяват следствия на нашите постъпки и които, когато са неверни, ни дават повод да признаем тези постъпки за противоречащи на истината и разума, можем да отбележим следното: постъпките ни никога не ни принуждават да произнасяме верни или неверни съждения — те оказват такова влияние само върху другите хора. Без съмнение в много случаи някоя постъпка може да даде на другите хора повод за неверни заключения — например, ако някой види от прозореца си, че аз разговарям доста интимно с жената на своя съсед, и глупаво заключи, че това е собствената ми жена. В това отношение постъпката ми до известна степен прилича на лъжа или измама, но с тази съществена разлика, че аз я извършвам не за да внуша невярно съждение на другия човек, а изключително за да задоволя своето лично сладострастие.

И така не е възможно разумът да прави различието между моралното добро и зло, тъй като това различие оказва влияние върху нашите постъпки — нещо, на което разумът сам по себе си не е способен.

Разбира се, разумът и съждението могат да бъдат косвена причина за постъпките, като предизвикват или направляват афекта; но не трябва да се твърди, че такова съждение, независимо дали е вярно или невярно, е същевременно добродетелно или порочно. Що се отнася до съжденията, които се предизвикват от нашите постъпки, те още по-малко могат да придават нравствени качества на действията, които са техни причини.

Ако мисълта и умът бяха сами по себе си в състояние да определят границите на правилното и погрешното, същността

на добродетелта или порока би трябвало или да се съдържа в известни отношения между обектите, или пък да бъде някакъв факт, който може да бъде открит с помощта на разсъждението. Този извод е очевиден. Тъй като операциите на човешкия ум се разделят по два вида — сравняване на идеите и заключение за фактите, ако добродетелта се разкрива от ума, тя трябва да бъде обект на една от посочените две операции, защото не съществува друга операция на човешкия ум, която е в състояние да я разкрие. Някои философи ревностно поддържат мнението, че нравствеността може да бъде доказана демонстративно; и макар че никой от тях никога не е успял да се придвижи дори стъпка напред с тези демонстрации, те все пак настояват в твърдението си, че тази наука може да достигне достоверността на геометрията или алгебрата. Според това предположение порокът и добродетелта трябва да се съдържат в някои отношения, тъй като е общопризнато, че нито един факт не може да бъде демонстративно доказан. [. . .]

Ако твърдите, че порокът и добродетелта се съдържат в отношения, подлежащи на достоверни и демонстративни доказателства, вие сте задължени да ги търсите изключително в рамките на онези *четири* отношения, които единствено допускат тази степен на очевидност; но в този случай ще се окажете оплетени в такива абсурди, че никога няма да можете да се освободите. Защото, ако считате, че самата същност на нравствеността се заключава в отношения, но между тях няма нито едно, което да е приложимо не само към неразумните, но и към неодушевените предмети, трябва да направите заключението, че дори и такива обекти могат да бъдат нравствени или безнравствени. Сходството, противоречието, степента в качеството и отношението между количество и брой — всички тези отношения принадлежат толкова на материята, колкото и нашите постъпки, афекти и желания. Следователно няма съмнение, че нравствеността не се съдържа в нито едно от тези отношения и нейното осъзнаване не се свежда до откриването им.

Ако някой започне да твърди, че чувството за нравственост се съдържа в откриването на някакво особено отношение, различно от посочените тук, и че нашата номерация е непълна, когато свеждаме всички достъпни за домонстрация отношения до четири общи категории, аз няма да зная какво да отговоря на това, докато този някой не бъде така добър да ми посочи своето ново отношение. Не е възможно да се отхвърли една теория, която още не е формулирана. [. . .]

Но може ли да съществува някаква трудност в доказването на това, че порокът и добродетелта не са факти, за които можем да заключим с помощта на разума? Вземете всяка една постъпка, която се признава за престъпна — например умишленото убийство. Изследвайте я от всички страни и вижте дали

можете да откриете някакъв факт или реално съществуване, които можете да наречете *порок*. Както и да я изследвате, ще откриете само определени афекти, мотиви, желания и мисли. В този случай не съществуват никакви други факти. Порокът изцяло ви се изплъзва, когато разглеждате обекта. И никога няма да го откриете, ако не обърнете своя взор навътре към себе си и не откриете това чувство за порицание, което възниква у нас по отношение на дадената постъпка. Това е наистина един факт, но той се явява предмет на чувството, а не на разума; той се съдържа у вас самите, а не в обекта. По такъв начин, когато обявите някаква постъпка или характер за порочни, под това вие подразбирате само факта, че по силата на особената организация на своята природа вие изпитвате чувство или усещане за порицание. Следователно порокът и добродетелта могат да бъдат сравнявани със звуците, цветовете, топлото и студеното, които според съвременната философия не са качества на обектите, а перцепции на духа. И това откритие в етиката подобно на съответното откритие във физиката трябва да бъде считано за значителна крачка напред при спекулативните науки, макар че подобно на своето подобие във физиката и то не оказва почти никакво влияние върху практическия живот. Нищо не може да бъде по-реално и нищо не може да се отнася до нас повече от собствените ни усещания за удоволствие и неудоволствие; и ако тези усещания са благоприятни за добродетелта и неблагоприятни за порока, нищо повече не е нужно за регулиране на нашето държане и поведение.

Не мога да не прибавя към това разсъждение и една забележка, която може би има известно значение. Във всяка етическа теория, 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 свое най-голямо удивление аз виждам, че вместо обичайните връзки, които се употребяват в изреченията: „е“ или „не е“, не срещам нито едно изречение, което да не е свързано с „трябва“ или „не трябва“. Тази промяна е незабележима, но е от особена важност. Защото ако това „трябва“ или „не трябва“ изразява някакво ново 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 може да бъде дедукция от другите, които са напълно различни от него. Но тъй като обикновено авторите не прибягват до такава предвидливост, аз ще си позволя да я препоръчам на читателите, като съм сигурен, че този малък акт на внимание ще опровергае всички вулгарни етически теории и ще ни покаже, че разликата между порока и добродетелта не се основава само върху отношенията между обектите, нито пък се усеща от разума.

Глава II

Моралните различия, произхождащи от чувството за нравственост

И така целият ход на аргументацията ни дотук ни води до заключението, че след като порокът и добродетелта не могат да бъдат различени единствено от разума, ние очевидно сме в състояние да правим това с помощта на някакви впечатления или чувства, които те предизвикват у нас. Решенията ни относно всичко, което е правилно или неправилно от гледна точка на нравствеността, очевидно са перцепции, а тъй като всички перцепции се свеждат до впечатления и идеи, изключването на един от тези видове се оказва убедителен аргумент в полза на другия. Следователно ние по-скоро чувствуваме нравствеността, отколкото съдим за нея; макар че това чувство или усещане обикновено е толкова слабо и неуловимо, че ние сме склонни да го смесваме с някоя идея в съответствие с постоянния си навик да приемаме за еднакви всички неща, които твърде много си приличат.

Следващият въпрос е: каква е природата на тези впечатления и по какъв начин те действуват върху нас? Тук ние не можем дълго да се колебаем, а веднага да обявим, че впечатлението, което възниква от добродетелта, е приятно, а онова, което произхожда от порока — неприятно...

И така, след като специфичните впечатления, с чиято помощ познаваме нравственото добро или зло, не са нищо друго освен *особени* болки или удоволствия, следва, че при всички изследвания, засягащи моралните различия, е достатъчно да посочим основанието, което ни кара да изпитваме удоволствие или неудоволствие при разглеждането на даден характер, за да обясним защо този характер заслужава одобрение или порицание. Една постъпка, едно чувство или един характер се считат за добродетелни или порочни. Но защо? Защото разглеждането им ни доставя особено удоволствие или неудоволствие. Следователно обясним ли причината за това удоволствие или неудоволствие, ние ще дадем достатъчно обяснение на порока или добродетелта. Да съзнаваш добродетелта не означава нищо друго, освен да *чувствуваш* особено удоволствие при разглеждането на даден характер. В самото *чувство* се съдържа нашата похвала или възхищение. Ние не отиваме по-нататък и не търсим причината за удоволствието. Ние не заключаваме, че характерът е добродетелен само по това, че той ни харесва, ние всъщност чувствуваме и това, че той е добродетелен...

Но на моята теория точно по същия начин може да се възрази, че ако добродетелта и порокът се определят от удоволствието и болката, тези качества трябва при всички случаи да възникват от усещанията; следователно всеки обект, независи-

мо дали е одушевен или неодушевен, разумен или неразумен, може да стане морално добър или лош, стига само той да е в състояние да предизвика удоволствие или неудоволствие. Но макар че това възражение изглежда напълно идентично (с изложеното по-горе — б. пр.), то съвсем не притежава същата сила. Защото, първо, очевидно под термина *удоволствие* ние разбираме усещания, които са твърде различни едно от друго и които имат едно твърде далечно сходство помежду си, необходимо само за да можем да ги изразим с един и същ абстрактен термин. Доброто музикално произведение и бутилката хубаво вино еднакво ни доставят удоволствие; дори нещо повече — тяхната доброкачественост се определя само чрез това удоволствие. Но можем ли въз основа на това да кажем, че виното е хармонично, а музиката има отличен вкус? По същия начин неодушевеният предмет и характерът или чувствата на даден човек могат да ни доставят удоволствие, но тъй като удоволствието и в двата случая е различно, това не ни позволява да смесваме нашите чувства по отношение на двата обекта и ни принуждава да приписваме добродетел не на първия, а на втория от тях. Освен това не всяко чувство на удоволствие или болка, което се предизвиква от характери или постъпки, притежава онова *особено* свойство, което ни принуждава да изразяваме одобрение или порицание. Добрите качества на врага ни са вредни за нас, но въпреки това те са в състояние да предизвикват нашето уважение или почит. Само в случая, в който определен характер се разглежда без никакво отношение към личните ни интереси, той предизвиква у нас такова усещане или чувство, което ни дава основание да го наричаме морално добър или морално лош...

Част втора
ЗА СПРАВЕДЛИВОСТТА И НЕСПРАВЕДЛИВОСТТА

Глава I
Дали справедливостта е естествена или изкуствена добродетел

Аз вече намекнах, че не всеки вид добродетел възбужда естествено чувство у нас, а съществуват и такива добродетели, които предизвикват удоволствие по силата на някакво изкуствено приспособление, произтичащо от различните условия на живот и нужди на човечеството. Аз твърдя, че *справедливостта* е точно от този вид, и ще се постарая да защитя това свое мнение с помощта на кратък и, надявам се, убедителен аргумент, преди да изследвам природата на онова изкуствено приспо-

собление, от което произтича чувството за посочената добродетел.

Очевидно, когато хвалим някаква постъпка, ние имаме предвид само мотивите, които я пораждат, а самата постъпка разглеждаме като знак или индикация за известни качества на нашия дух и характер. Външната проява не съдържа достойнства. Ние трябва да вникнем вътре в нея, за да открием нравственото качество. А това не можем да направим директно, ето защо насочваме вниманието си върху постъпките, които се явяват негови външни признаци. Но тези постъпки продължават да се разглеждат само като знаци, а крайният обект на нашата похвала, на одобрението ни се явява мотивът, който ги поражда. . .

Накратко казано, като несъмнено правило може да бъде установено, че *нито една постъпка не може да бъде добродетелна или нравствена, ако в човешката природа не съществува никакъв мотив, който да я породи; и този мотив трябва да бъде различен от чувството за нейната нравственост.* [. . .]

Ние трябва да признаем, че чувството за справедливост и несправедливост не произтича от природата, а възниква изкуствено, макар и по необходимост, от възпитанието и човешките съглашения. [. . .]

ЖАН-ЖАК РУСО
(1712—1778)

Една от най-ярките фигури на Френското просвещение. Известен философ и писател, политически мислител и теоретик на изкуството, роден в Женева в семейството на часовникар. Неуспял да получи системно образование, придобива широк социален опит, като сменя една след друга различни професии. От 1741 г. се установява в Париж, където след време сътрудничи на Дидро в създаването на „Енциклопедията на науките, изкуствата и занаятите". За знаменитото си съчинение „Разсъждение дали възраждането на науките и на изкуствата е допринесло за очистването на нравите" (1750) Русо получава наградата на Дижонската академия. Издаденото през 1762 година съчинение „Емил, или За възпитанието" е осъдено от парижкия парламент на изгаряне, а създателят му — принуден да емигрира.

Скъсвайки духовните си връзки с повечето от френските просветители, прекарва последните години от живота си отново във Франция, но в пълно уединение.

Освен в посочените съчинения етическите възгледи на Русо са представени и в „Разсъждения за произхода и основите на неравенството между хората" (1755) и „За обществения договор" (1762). В тях френският мислител подлага на остра критика социалните порядки и моралните норми на отиващото си феодално общество, както и новоформиращите се в буржоазното общество отношения на експлоатация. Стига до идеята, че прогресът в културата означава социален и нравствен регрес. Известен е и теорията за природното морално равенство на хората. Високо се оценяват и неговите прогресивни педагогически идеи.

Приведените откъси са от: Rousseau, J.-J. Oeuvres complètes, Editions du Seuil. Paris, 1971. Превод от френски Иванка Райнова.

ЗА ОБЩЕСТВЕНИЯ ДОГОВОР ИЛИ ПРИНЦИПИТЕ НА ПОЛИТИЧЕСКОТО ПРАВО

Книга I

Глава VIII

За гражданското състояние

Преходът от естественото към гражданското състояние предизвиква у човека твърде забележима промяна, замествайки в неговото поведение инстинкта с чувството за справедливост и придавайки на постъпките му липсващата им дотогава нравственост. Едва тогава физическият импулс отстъпва пред гласа на дълга, а страстта — пред правото, и човекът, който до този момент е бил обърнат само към себе си, се оказва принуден да действува според други принципи и да се съветва с разума си, преди да следва своите влечения. Въпреки че това

състояние го лишава от много естествени предимства, той печели много по-големи. Неговите способности се упражняват и развиват, съзнанието му се обогатява, чувствата му се облагородяват, цялата му душа се издига до такава степен, че ако злоупотребите с новото състояние не водеха често до деградирането му до степен, по-низша от тази, от която е произлязъл, то би следвало постоянно да благославя щастливия миг, който го е отделил завинаги от глупавото и ограничено животно, за да го превърне в интелигентно същество, в човек.

Нека сведем цялата равносметка до лесно сравними понятия. С други думи, това, което човекът загубва по силата на обществения договор, това е естествената свобода и неограниченото право на всичко, което го изкушава и което може да достигне. Онова, което печели, е гражданската свобода и правото на собственост над всичко, което притежава. За да не сгрешим при тази равносметка, би трябвало да разграничим естествената свобода, която има за граници единствено възможностите на индивида, от гражданската свобода, ограничена от общата воля. Трябва да разграничим също така собствеността като резултат от силата, т. е. правото да завладееш пръв, от собствеността, основана върху правото на заслужилия.

Въз основа на вече казаното към достиженията на гражданското състояние би могло да се добави нравствената свобода. Тя единствено прави човека господар на самия себе си, защото импулсът на страстта е робство, а подчинението на закона, който сам си си предписал — свобода. Вече казах прекалено много неща по този повод, а философският смисъл на понятието свобода не е цел на настоящата тема.

Книга I

Глава IX

За областта на действителното

[...]Ще завърша тази глава с една забележка, която трябва да послужи за основа на цялата обществена система: според основното в обществения договор, вместо да разрушаваме естественото равенство, напротив, трябва да заместваме онова, което природата е вложила като физическо неравенство между хората, с нравственото и правно равенство. Така, бидейки възможно да са неравни по сила или дарби, хората стават равни чрез договореност и право.

Книга II

Глава VI

За закона

Това, което е добро и съобразено с реда, е такова поради природата на самите неща и независимо от човешките споразумения. Всяка справедливост и всяко правосъдие идват от бога — той е единственото им начало. Ако можехме да ги имаме непосредствено от бога, то не бихме имали нужда нито от правителства, нито от закони. Безспорно съществува универсална справедливост, произтичаща от самия разум. Но за да бъде възприета от хората, тя трябва да бъде съблюдавана от всички. Чисто човешки погледнато, поради липса на естествени ограничения правните закони са лишени от съдържание за хората. Те са единствено за да подкрепят това, което е добро за злия и зло за справедливия, когато справедливият ги съблюдава по отношение на всички, а никой не ги съблюдава по отношение на него. Нужни са следователно такива споразумения и закони, които да обединят правата и задълженията и да позволят на справедливостта да достигне своята цел. В естественото състояние, където всичко е общо, аз не дължа нищо на тези, на които не съм обещавал нищо. Аз считам за притежание на ближния само това, което не е полезно за мен самия. Но това не е така в гражданското състояние, където всички права са фиксирани чрез закона[...]

СЛОВО ЗА ТОВА, ДАЛИ ВЪЗСТАНОВЯВАНЕТО НА НАУКИТЕ И ИЗКУСТВАТА Е ДОПРИНЕСЛО ЗА ПРЕЧИСТВАНЕ НА НРАВИТЕ

Духът, както и тялото, има свои собствени потребности. Те са основите на обществото. Останалите потребности се отнасят до удоволствието. Докато правителството и законодателството се грижат за сигурността и благоденствието на гражданите, науките, литературата и изкуствата, по-малко деспотични, но може би по-мощни, разстилат гирлянди от цветя върху притискащите хората окови, като задушават у тях чувството за първоначална свобода, за която, изглежда, са били родени. Те ги карат да обичат робството и така се създава това, което се нарича цивилизован народ. Потребността издига троновете, а науките и изкуствата ги укрепват. Земни сили, обичайте талантите и покровителствувайте онези, които ги развиват. Цивилизовани народи, развивайте ги. Та нали вие, щастливи роби, дължите на тези таланти деликатния и изтънчен вкус, който ви

трогва, опази благост на характера и онова благовъзпитание на нравите, които правят отношенията помежду ви толкова гъвкави и лесни, с една дума — привидно наличие на всички добродетели, без да притежавате дори една от тях.

Чрез тази вежливост, толкова по-приятна, колкото по-малко подбужда към показност, са се отличавали някога Атина и Рим в онези най-хвалени дни на техния блясък и величие. Чрез нея безспорно нашият век и нашата нация ще се издигнат над всички времена и над всички народи. Философски тон без педантичност, естествени обноски и едновременно с това предразполагащи, в еднаква степен чужди както на грубата селящина, така и на префърцуненото позьорство — такива са плодовете на вкуса, придобит чрез доброто образование и усъвършенствуван в светското общуване.

Колко хубаво би било съжителството ни, ако външната проява бе винаги израз на разположението на душата, ако благопристойността беше самата добродетел, ако нашите максими ни служеха за правила на поведение, ако истинската философия бе неотделима от титлата „философ"! Но толкова много качества рядко се срещат на едно място, а и добродетелта никога не е обгърната с такова великолепие. Скъпият накит може да свидетелствува за богатството на неговия притежател, а красотата му — за вкуса на притежателя. Но здравият и силен човек се познава по други белези. Под селските дрехи на орача, а не под позлатените одежди на придворния се крие силата и устойчивостта на тялото. Гизденето не е по-малко чуждо и на добродетелта, в която се крие пък силата и издръжливостта на душата. Добродетелният човек е атлет, който обича да се бори гол. Той презира всички отвратителни украшения, които биха попречили на изявата на неговата сила и по-голяма част от които са били създадени единствено за прикриването на някакъв дефект.

Когато изкуството още не е било обработило обноските ни и приучило нашите страсти да говорят с изискан език, нравите са били селски, но естествени. Различията в поведението са говорили на пръв поглед за различия в характерите. Но и някога човешката природа не е била по-добра в основата си. Само че хората са намирали собствената си сигурност в лекотата, с която са постигали взаимна непосредственост, и това предимство, което днес трудно можем да оценим, им е спестило доста пороци.

Сега, когато най-изтънчените домогвания и един по-рафиниран вкус са свели изкуството да се харесваш до строго определени принципи, в нравите ни цари едно отвратително и подвеждащо еднообразие, сякаш всички души са били излети от един и същ калъп. Така вежливостта постоянно ни задължава, благовъзпитанието заповядва, непрестанно следваме обичаите,

то не и собствените си наклонности. Вече не смеем да се показ-жем такива, каквито сме. И в тази постоянна принуда хората, образуващи стадото, наречено общество, поставени в едни и същи обстоятелства, ще вършат все едни и същи неща, ако по-силни мотиви ще ги отклонят. Ето защо никога няма да знаем със сигурност с кого си имаме работа. За да опознаеш приятеля си, ще трябва да чакаш да ти се представи някакъв особен случай, т. е. ще го опознаеш, когато вече е късно, тъй като за тебе е било важно да го познаваш с оглед тъкмо на този случай.

А какво шествие от пороци съпровожда тази несигурност! Край на искрените приятелства. Край на истинското уважение. Край на доверието. Съмнения, неяснота, опасения, студенина, подозрение, омраза, предателство ще се крият непрестанно под измамното було на учтивостта, под това така прехвалено благовъзпитание, което дължим на нашия век. Вече не ще оскверняват чрез клетви името на всевишния, а ще го оскърбяват чрез богохулство, без това да засегне чувствителния ни слух. Вече не ще хвалим собствените си заслуги, а ще принизяваме тези на ближния. Вече няма да оскърбяваме грубо врага си, а ще го клеветим ловко. Националните вражди ще стихнат, но с тях и любовта към родината. Презряното невежество ще бъде заменено с опасния пиронизъм. Разбира се, някои крайности ще бъдат отречени и някои пороци — позорно осъдени, но други ще бъдат въздигнати до „добродетели", така че ще трябва или да ги притежаваме, или да ги придобием. Който желае, нека хвали въздържанието на някогашните мъдреци. В него съзирам само едно изтънчено невъздържание, също толкова недостойно за възхвалата ми, колкото и престорената простота на тези мъдреци[...]

Вземете например Гърция, някога населена с герои, завладели два пъти Азия. Зараждащите се тогава науки и изкуства все още не са довели до опорочаване на чувствата. Но развитието на занаятите, упадъкът на нравите и македонското иго са дошли едно подир друго. И за Гърция, все така образована, все така сладострастна, все така робска, промените са били само смяна на един владетел с друг. Дори ораторското майсторство на Демостен не е успяло да съживи преситените от охолство и изкуства гърци.

По времето на Ений и Теренций Рим, основан някога от пастир и прославен от орачи, започнал да запада, но едва след Овидий, Катул, Марциал и цялата сбирщина безсрамни автори, чиито имена дори стряскат непокварените. Така Рим, някогашен храм на добродетелта, се превърнал в сцена на престъпността, в позор на нациите, в играчка на варварите. И накрая тази столица на света паднала под игото, което сама налагала на толкова много народи, и денят на нейното падане е

бил в навечерието на онзи ден, в който отличили един от нейните граждани с титлата „арбитър на добрия вкус"[1].

А какво да кажем за столицата на източната империя, която по своето местонахождение би трябвало да бъде столица на света? Какво да кажем за това убежище на науките и изкуствата, отхвърлени от останалата част на Европа може би поскоро от мъдрост, отколкото от варварство? Най-срамен разврат и падение, най-черни предателства и убийства, най-жестоки престъпления — ето от какво е изтъкана историята на Константинопол. Такъв е чистият извор на светлините на Просвещението, с които се гордее нашето столетие.

Ето как охолството, разложението и робството са били открай време наказание за високомерните усилия, които сме полагали, за да излезем от щастливото невежество, което ни е била отредила вечната мъдрост. Плътният воал, с който е обгърнала всичко това, сякаш ни предупреждава, че не сме създадени за празни търсения. Но извлекли ли сме полза от някой неин урок и имало ли е такъв, който да сме подминали безнаказано? Народи, разберете веднъж завинаги, че природата е искала да ви предпази от науката, така както майката изтръгва опасно оръжие от ръцете на детето си. Разберете, че всички тайни, които тя крие от вас, са в същото време злини, от които ви предпазва, и че мъката, с която получавате вашето образование, не е и най-дребното от благата ѝ. Хората са извратени и те биха били още по-лоши, ако имаха нещастието да се раждат образовани[...]

О, нравственост, ти, която си възвишена наука за простодушните, нужни ли са толкова мъки, усилия, за да бъдеш позната? Не са ли вложени принципите ти в сърцето на всекиго? И не е ли достатъчно за възприемането на законите ти да се обърнем към себе си и да чуем гласа на съвестта си в тишината на страстите. Такава е истинската философия и с това трябва да се задоволим. И нека, без да завиждаме на славата на прочутите мъже, обезсмъртени в републиката на науките и изкуствата, да се опитаме да поставим между тях и нас онази славна граница, която някога е могла да бъде забелязана между два велики народа: единият знаел да говори добре, а другият — добре да постъпва.

---

[1] Arbiter elegantiarum — титла, дадена на Петроний по време на господството на Нерон.

КЛОД АДРИАН ХЕЛВЕЦИЙ
(1715—1771)

Френският философ материалист живее през втората половина на 18 в., в навечерието на Великата френска революция от 1789 г., в чиято идейна подготовка участвува и той. Роден е в Париж, в лекарско семейство. Учи в йезуитски колеж. Твърде млад се запознава със съчинението на Джон Лок „Опити върху човешкия разум" и той става негов пръв учител по философия. Хелвеций получава юридическо образование и известно време заема привилегирования финансов пост „събирач на данъци". Сближава се с Монтескьо и Волтер и решава да се посвети изцяло на научна и литературна дейност.

Основното съчинение на Хелвеций „За ума", излязло през 1758 г., е заклеймено от всички официални и религиозни институции и подложено на публично изгаряне. Другите му съчинения — поемата „Щастие" и „За човека", излизат посмъртно.

И трите произведения на Хелвеций са източник за разкриване на етическите му възгледи. Той доказва опитния произход на нравствените представи и връзката им с индивидуалните интереси и общата полза. Развива идеята за природното умствено равенство между хората и всемогъществото на възпитанието и „добрите закони".

Приведените откъси са от: Хелвеций. За ума. С., 1979. Превод от френски София Влахова.

ЗА УМА

Книга I

ВТОРО РАЗСЪЖДЕНИЕ
УМЪТ, РАЗГЛЕЖДАН ПО ОТНОШЕНИЕ НА ОБЩЕСТВОТО

Глава I

Обща идея

[...] Наистина твърде странно е, че именно общият интерес е определил стойността на всичките постъпки на хората; той им е дал имената: добродетелни, порочни или позволени, според това, дали те са полезни, вредни или безразлични на публиката, и този интерес единствен предопределя уважението и презрението към идеите на хората.[...]

Глава II

За честността по отношение на частно лице

[...]Действително кой човек, ако жертвува гордостта си, за да се представи по-добродетелен от другите, и ако той изследва най-съвестно в подробности всички гъвки на своята ду-

ша, няма да забележи, че дължи своите пороци и добродетели единствено на начина, чрез който личният интерес се видоизменя? Че всички хора са вдъхновявани от същата сила и еднакво се стремят към своето щастие? Че именно разнообразието на страстите и вкусовете, от които едните са съобразни, а другите противоположни на обществения интерес, определя нашите добродетели или пороци? Без да презираме порочния човек, трябва да го съжаляваме, а себе си да поздравим с приятния си нрав и да благодарим на небето, че не ни е дало нищо от онези вкусове и страсти, които биха ни принудили да градим щастието си върху нещастието на другите. Защото найсетне човек винаги се подчинява на своя интерес; и оттам несправедливостта на всички наши преценки и епитетите справедлив и несправедлив, щедро давани на една и съща постъпка в зависимост от изгодата или неизгодата, която всеки човек получава от нея.

Ако физическият свят е подчинен на законите на движението, нравственият свят не е по-малко подчинен на законите на интереса.[...]

Глава VI

Начини да си осигуряваме добродетелта

[...] И тъй човек, за да бъде честен, трябва да прибави към благородството на душата и познанията на ума. Всеки, който съединява в себе си тези различни дарове на природата, се ръководи всякога от обществената полза. Тази полза е източникът на човешките добродетели и основата на всички законодателства. Тя трябва да вдъхновява законодателя, да принуждава народите да се подчиняват на нейните закони[...]

Глава XV

Каква полза може да има за морала познаването на принципите, изложени в предидещите глави

Ако моралът досега малко е допринесъл за щастието на човечеството, все пак неколцина моралисти със сполучливи изрази, с много красноречие и ясиота са допринесли за задълбочаването на мисълта и възвишеността на душата; но колкото и издигнати да били тези моралисти, трябва да се съгласим, че те не твърде често са разглеждали различните пороци на народите като неизбежни зависимости от равните форми на тяхното управление: при все това моралът, като се разглежда само от тази гледна точка, може действително да стане полезен за хората. Какво са създали до днес най-хубавите максими върху

морала? Те са поправили недостатъците на няколко отделни лица, за което може би са се упреквали; впрочем те не са предизвикали никаква промяна в нравите на народите. Коя е причината за това? Причината е, че пороците на един народ, ако смея така да се изразя, всъщност всякога са скрити зад неговото законодателство: именно там трябва да се търси, за да се изтръгне коренът, производител на тези пороци. Този, който не е надарен нито със знанията, нито със смелостта, необходими, за да се предприеме това, почти не е полезен в това отношение за света. Ако искаме да унищожим пороците, свързани със законодателството на един народ, без да направим никаква промяна в това законодателство, все едно да се стремим към невъзможното, да отхвърляме справедливите последици на принципите, които признаваме.[...]

[...] промяна в идеите на някой народ може да настъпи само след като се е променило неговото законодателство; именно чрез реформата на законите трябва да започне реформата на нравите [...]

[...] всички хора се стремят само към своето щастие и е невъзможно да бъдат откъснати от този стремеж; би било безполезно да се предприеме това и опасно да се постигне; следователно възможно е хората да останат добродетелни само като се съединят личните интереси с общите. След като този принцип е установен, явно е, че моралът ще бъде само една повърхностна наука, ако не се свърже с политиката и законодателството; откъдето заключавам, че философите, за да станат полезни за целия свят, трябва да разглеждат предметите от гледна точка, от която ги разглежда законодателят. Без да имат същата власт, те трябва да бъдат вдъхновявани от същия принцип. Именно моралистът трябва да определя законите, на които законодателят осигурява изпълнението, като слага печата на своята власт.

Книга II

Глава XXIV

Средства за усъвършенствуване на морала

[...]Следователно само с добри закони е възможно да се създадат добродетелни хора. Цялото изкуство на законодателя впрочем се състои да принуди хората чрез чувството на любов към самите себе си да бъдат всякога справедливи едни към други. Обаче за да се съставят подобни закони, трябва да се познава човешкото сърце; предварително да се знае, че хо-

рата, чувствителни към самите себе си, безразлични към другите, не са родени нито добри, нито лоши, но склонни да бъдат и едното, и другото според това, дали един общ интерес ги свързва, или разделя; че чувството на предпочитание, което всеки изпитва към себе си, чувство, с което е свързано съхранението на вида, е изваяно от природата по неизлечим начин; че физическото чувство е създало у нас любовта към удоволствието и омразата към болката, че след това удоволствието и болката са направили да се развие във всички сърца зародишът на любовта към себе си, чието развитие е предизвикало зараждането на страстите, от които са произлезли всички наши пороци и добродетели.[...]

Книга IV

Глава II

За въображението и за чувството
(Продължение)

[...] Трябва да припомним, че има два вида страсти: едните, които ни са непосредствено дадени от природата, каквито са желанията или физическите нужди да пием, да ядем и т. н.; другите, тъй като не са ни дадени непосредствено от природата, предполагат основаването на обществата и всъщност са само изкуствени страсти: такива са амбицията, гордостта, страстта към лукса и т. н. Съответно с тези два вида страсти аз ще различавам два вида чувства. Едните имат връзка със страстите от първия вид, т. е. с нашите физически нужди; те получават името усещания; другите имат връзка с изкуствените страсти и са широко известни под името чувства.[...]

Често дори нравите на един народ и устройството на държавата се противопоставят на развитието на страстите и чувствата. Колко страни има, където някои страсти не могат да се проявят дори чрез дела! Една страна с деспотично управление, в която лицата, заемащи високи постове, почти винаги са екзалтирани от страстта на амбицията, непрестанно е изложена на преврати; не е същото в една държава с монархическо управление, но в която законите са в сила. В подобна държава амбициозните хора са подчинени и там се срещат само интригани, на които аз не давам званието амбициозни хора.[...]

Глава XV

За несправедливите изисквания на публиката

[...] Аз искам разумът да ни ръководи във важните дела на живота, а подробностите да оставим на нашите вкусове и страсти. Който би се съветвал само с разума, ще бъде непрестанно зает да преценява това, което трябва да прави, и никога нищо не би направил. Той винаги ще има пред очите си възможните нещастия, които го заобикалят. Ежедневните трудности и неприятности от подобно преценяване биха били може би по-страшни от злините, от които то може да ни избави.[...]

ПОЛ АНРИ ХОЛБАХ
(1723—1789)

Един от идеолозите на Великата френска революция, виден материалист и атеист от направлението на френските материалисти от 18 в. Роден в Хайделсхайм, в семейството на немски барон, но през по-голямата част от живота си живее във Франция. Домът на Холбах в Париж, известен като „философски салон", става притегателен център на прогресивната философска и литературна мисъл на Франция по това време.

Повечето от съчиненията на Холбах (около 20 на брой) са писани под псевдоним и осъдени на изгаряне. Главният негов труд, „Система на природата", е наречен от съвременниците му „Библия на материализма". От 1776 г. сътрудничи активно в създаването на прочутата „Енциклопедия на науките, изкуствата и занаятите" — пише за нея близо 400 статии.

Етическото учение на Холбах е представено в съчиненията „Основи на всеобщия морал, или Катехизис на природата" (1790), „Естествената политика, или Беседи за истинските принципи на управлението" (1773), „Универсалният морал, или Задълженията на човека, основани върху природата" (1776), където той разкрива схващането си за секуларизирания морал, основан върху законите на човешката природа и общата полза и интереси.

Приведените откъси са от: P. H. D. Baron d'Holbah. Eléments de la morale universelle ou cathéchisme de la nature (1790), Slatkine Reprints, Genève, 1979. Превод от френски Иванка Райнова.

ПРИНЦИПИ НА ВСЕОБЩИЯ МОРАЛ ИЛИ КАТЕХИЗИС НА ПРИРОДАТА

ВЪВЕДЕНИЕ

Моралът е наука, чиито принципи могат да бъдат доказани със строгост и яснота, присъщи на математиката и геометрията. Основните принципи на тази тъй необходима наука могат да бъдат разбрани и от най-обикновения човек, дори и от детето. За да докажем тази истина, ще изложим принципите на естествения морал по такъв начин, че да могат да бъдат възпитани у всекиго. С тяхна помощ ще успеем да разберем дали добродетелта е наистина само химера, както твърдят някои хора, или, обратно — дали моралът е основан върху природата на човека и неговите действителни интереси независимо от това, какви са неговите убеждения или предразсъдъци.

КАТЕХИЗИС НА ПРИРОДАТА, ИЛИ ДИАЛОГ ВЪРХУ ЕСТЕСТВЕНИТЕ ПРИНЦИПИ

Запитване. Що е човекът?

Отговор. Човекът е сетивно същество, притежаващо интелект и разум, същество, което желае да се самосъхрани и да бъде щастливо.

З. Какво представляват волевите усилия или какво е волята?
О. Волята е склонност или предразположение към един или друг начин на действие, подтикнато от любовта или омразата. Този подтик се създава у нас от приятното или неприятното усещане, предизвикано от въздействието на някакъв обект върху сетивата ни, при което усещането се превръща в мотив за действие.
З. Какво разбирате под мотив?
О. Мотивът е всичко онова, което, предизвиквайки у нас любов или омраза, детерминира волята ни и ни предразполага да действуваме, за да го постигнем или избегнем. Когато съзрем приятел, това ни предразполага и определя приближаването ни към него, за да го целунем и да се наслаждаваме на присъствието му. Когато съзрем неприятел, това ни кара да избегнем срещата с него.
З. Как се наричат чувствата на любов и омраза, които обектите пораждат у нас?
О. Наричат ги страсти. Това са повече или по-малко силни и трайни подтици на нашата воля, детерминирана от обектите, които действуват или са действували върху сетивата ни.
З. Еднакви ли са всички страсти?
О. Не. Освен по сила и по трайност те се различават и по разнородността на предизвикалите ги обекти. Вследствие на това те получават различни названия. Повече или по-малко силната и трайна страст на даден човек към даден обект, който го привлича и който иска да си достави, се нарича любов. Повече или по-малко силното и трайно отвращение към даден обект, който го отблъсква и който иска да избегне, се нарича омраза. Внезапното чувство на омраза към някакъв обект се нарича гняв и пр.[...]
З. Как се наричат обектите, които възбуждат любов или омраза, т. е. човешки страсти?
О. Тези, които възбуждат любов, се наричат благо или удоволствие. За тях се казва, че са добри, красиви, полезни, приятни, а действията и средствата, които ги осигуряват, се одобряват. Онези, които възбуждат омраза, се наричат зло или страдание. За тях казват, че са лоши, безобразни, вредни, неприятни, а действията и средствата, които ги предизвикват, се отхвърлят.
З. След като сме установили това, що е удоволствие?
О. Удоволствие се нарича всяко приятно сетивно усещане, предизвикано от обект, когото одобряваме или желаем.
З. Що е страдание?
О. Това е всяко неприятно сетивно усещане, което предизвиква у човека омраза и стремеж към прекратяването му. С други думи, това е усещане, предизвикано от обект, който не се одобрява.

З. Еднакви ли са всички удоволствия, които изпитваме?
О. Не. Както и страданията, те се различават по сила и трайност.
З. Кои са удоволствията, които човек предпочита или които възбуждат най-силно любовта му?
О. Това са най-силните и най-трайните, тези, които му доставят най-много радост или които го правят истински щастлив.
З. Що е щастие?
О. Това е трайността, продължителността на удоволствията, на приятните усещания, които човек обича и одобрява като благоприятни за съществуването му.
З. Що е нещастие?
О. Това е трайността, продължителността на страданията, на разстройващите човека усещания, които той мрази и отхвърля като вредни за съществуването му.
З. Кое е благоприятно за човека?
О. Наричат благоприятно всичко, което допринася за съхранението на човека, за поддържането на онзи начин на живот, който той обича и чиято продължителност желае. С една дума, това е всичко, което го прави щастлив, което му доставя радост.
З. Кое според вас е вредно за човека?
О. Всичко, което допринася за неговото разрушаване, което смущава и обърква необходимия за щастието му ред.
З. Може ли удоволствието да вреди на човека?
О. Удоволствието е благо само доколкото съхранява човека и поддържа жизненонеобходимия му порядък. Когато го наруши или когато последствията от него станат пречка за щастието, удоволствието се превръща в зло.
З. А може ли злото да се превърне в благо за нас?
О. Ако преходното удоволствие може чрез следствията или въздействието си да се превърне в нещо неблагоприятно за нас, то преходното зло, т. е. страданието, също може да се превърне в благо за нас.
Пример: Лекарството, което ни е неприятно, когато го поглъщаме, от момента, в който започне да възстановява здравето ни, се превръща в благо.
З. Може ли да изпитваме винаги удоволствие?
О. Съвсем не.
З. Но не казахте ли, че щастието е продължително удоволствие? А ако то се превръща в зло, тогава как е възможно човек да бъде щастлив?
О. Щастието изисква не само продължителност, но и разнообразие в наслади... Едно и също удоволствие би се превърнало в мъка, ако действува постоянно върху нас. Ето защо едни и същи наслади не могат винаги да ни допадат. За да бъдем щастливи, удоволствията трябва да се сменят и да има интервали помежду им.

З. След като сме установили това, какво значи да бъдем щастливи?
О. Това значи да изпитваме голям брой различни удоволствия, притежаващи единствено онази сила и трайност, която е необходима, за да не ни уморяват, нито да смущават вътрешния ни порядък или пък да се превръщат в болка.
З. Какво следва от това?
О. Оттук следва, че за да бъде щастлив, човек трябва да подбира удоволствията, да ги пести, да се противопоставя на прекалено бурните страсти и да избягва всичко, което може да смути вътрешния му порядък било то непосредствено, било чрез бъдещи последствия.
З. По какъв начин следва да подбираме удоволствията?
О. Чрез интелекта.
З. Какво представлява същество, притежаващо интелект?
О. Това е същество, което може да познава и избира средствата, необходими за постигането на поставената цел, респективно на щастието.
З. По какъв начин се придобива познание и се осъществява избор?
О. Това става чрез опита, който поражда *идеи, мисли* и пр.
З. Що е навик?
О. Това е лекотата на действие, която придобиваме чрез честото повторение на едни и същи дейности(...). По такъв начин може да придобием и навика да обичаме добродетелта, мислейки за нейните предимства и чувствувайки неудобствата на порока.
З. Кога човекът е най-податлив към усвояването на навици?
О. В детството, понеже сетивата му тогава са по-чувствителни, по-приспособими и не се противопоставят на въздействието, което им се оказва. Именно чрез възпитанието хората придобиват първите си схващания, първия личен опит, научават се да съдят самостоятелно, развиват своя ум.
З. И така, какво представлява възпитанието?
О. Това е изкуството да се формират у детето навици, които ще спомогнат за неговото щастие. Да възпитаваш някого значи да му предадеш опит, според който ще съди и ще стане разумен, ако възпитанието е добро, или, напротив — неразумен, ако то е лошо.
З. Какво разбирате под разум?
О. Разумът е употребата на събрания опит, на предварително направените съждения, на придобитите навици и на натрупаните истини, употреба, която човек осъществява в името на своето щастие. С една дума, разумът е опит, приложен в поведението, притежаващото интелект сетивно същество, което се стреми към щастие.
З. След като сме установили това, какво наричаме разумно?

О. Може да наречем разумно всяко действие, което опитът разкрива като истински и напълно полезно за щастието на човека. Неразумно се нарича всяко действие, което само по себе си или чрез последствията си може да попречи на блаженството. Всеки морал се основава върху разума, който не е нищо друго освен продукт на опита.

З. Що е морал?

О. Това е познание за задълженията, наложени от разума на едно сетивно и интелигентно същество, което търси щастие и живее в общество заедно с подобни на него или движени от същите желания средства. С една дума, моралът е наука за човешките задължения.

З. Какво разбирате под наука?

О. Това е резултат от опити, които човекът е извършил с всеки обект, с който се е занимавал, за да открие дали е полезен за щастието си. Да владееш даден език значи да си чул и запомнил всички звуци, които той съдържа. Да владееш морала значи да си придобил сам или натрупал отвън необходимия за обществения живот опит.

З. Какво разбирате под дълг?

О. Това е всичко, което трябва да правим, или това са средствата, които трябва да употребим, за да постигнем целта, която сме си поставили. Пример: Да правиш добро на себеподобните е дълг за този, който иска да заслужи тяхната любов и уважение.

З. И така, какво разбирате най-общо под задължение?

О. Задължение е всичко, което предписват на човека неговият личен интерес и точното, осъзнато познание на отношенията, които поддържа като човек и като гражданин с обществото, от което е част. Всичко това го задължава да се грижи за запазването на това общество, да съдействува за личното щастие на индивидите, за да установи между него и тях постоянен обмен на услуги, взаимно приемани и взаимно оказвани.

З. Какво значи да бъдеш принуден и що е принуда?

О. Принудата е същото, което е дългът или необходимостта. Да си принуден значи да не можеш да бъдеш щастлив или да се оставяш да бъдеш нещастен, вместо да употребиш необходимите средства за доставяне на благото, което желаеш, и да избегнеш злото, от което се опасяваш.

З. След като сме установили това, какво разбирате под нравствена принуда?

О. Това е необходимостта всеки да изпълнява задълженията, от които, както му показват разумът и опитът, зависи неговото щастие в обществото, в което живее.

З. Значи ли тогава, че всяка принуда се основава върху желанието за щастие или върху страха от нещастие?

О. Да. Докато човек желае доброто и се страхува от злото,

той е заставен да използува средства, които ще му доставят едното и ще го избавят от другото. Пример: Аз съм принуден да се подчинявам на баща си и подчинението ми е дълг, тъй като в условията, в които се намирам, благодеянията му спрямо мен и оттук собственото ми щастие зависят от подчинението ми.

З. В какви условия може да се намира човек?

О. Човекът може да се разглежда изолирано или в съжителство с други хора. Това променя условията и отношенията, в които той се намира, и следователно личните му задължения.

З. Какво разбирате под взаимоотношения?

О. Това са различните положения или състояния на даден човек в сравнение с други хора, чиито действия влияят върху личното му щастие, както и неговото върху тяхното; или в сравнение с хора, които предизвикват и у които той предизвиква удоволствия или страдания.

З. Значи ли това, че взаимоотношенията на човека предлагат различни гледни точки, от които самият той може да бъде преценен?

О. Да. Когато го разглеждаме изолирано, той няма същите задължения, както когато го разглеждаме с други хора, които могат да го направят щастлив или нещастен.

З. Човекът, който е изолиран, подчинен ли е на задължения?

О. Да. Доколкото желае да се самосъхрани и да бъде щастлив, той е принуден да си служи с едни или други средства.

З. Какви са задълженията на един такъв човек?

О. Да върши всичко необходимо за собственото си самосъхранение и щастие и да избягва всичко, което може да му навреди непосредствено или косвено. И така изолираният човек трябва да избира желанията си, да бъде пестелив, да обуздава страстите си, да избягва всичко, което би могло да навреди на здравето му или да предизвика у него болка и да смути механизма на неговия вътрешен порядък. Благоразумието, умереността и сдържаността са еднакво задължителни и за този, който живее извън, и за онзи, който живее вътре в обществото.

З. В какво се състои благоразумието на изолирания човек?

О. То е задължение, наложено от разума, да бъдат избирани онези средства, които са необходими за самосъхранението на изолирания човек.

З. Що е умереност?

О. Това е задължението да се използува онази мяра, която опитът и разумът са ни посочили като необходима за трайността на удоволствията.

З. Що е сдържаност?

О. Това е задължението да се въздържаме от всичко, което може да ни навреди.

З. Какво представлява човекът в обществото?

О. Това е човек, съжителствуващ с хора, притежаващи същите сетива и потребности и оказващи влияние върху неговото щастие, както и той върху тяхното.
З. Какво представлява обществото?
О. Това е сбор от хора, обединени чрез общите усилия за постигане на взаимно щастие.
З. Каква е целта на обществото?
О. Подобно на индивидите, от които е образувано, обществото е устремено към своето самосъхранение и благосъстояние. Оттук следва общото за всички задължение да си помагат взаимно, за да постигнат съвместно щастие и да запазят обществото, което образуват.
З. Защо е необходимо всеки член на обществото да съдействува за благосъстоянието на своите съдружници и какъв е мотивът за подобно действие?
О. Причината е, че той се нуждае от съдружници за постигане на своето щастие и че доброто, което прави за тях, му се връща.
З. Какво означава твърдението, че човекът е обществен?
О. С него се изразява фактът, че опитът, навикът и разумът превръщат обществото в необходимост за човека и че всичко около него му показва, че той се нуждае непрестанно от себеподобните си, чието приятелство и помощ го правят по-щастлив, отколкото ако живее изолирано.
З. И така зависим ли е всеки един в обществото от съдружниците си?
О. Да, всички в обществото зависят един от друг, т. е. нуждаят се от помощ за своето самосъхранение и щастие.
З. Що е правосъдие или справедливост?[1]
О. Най-общо казано, това е упражняването на всяка власт, която разумът счита за съобразна с благото на обществото. У човека справедливостта е постоянната и обичайна склонност към използване на собствените права. В обществото правосъдието е властта, дадена в ръцете на всеки от неговите членове, да упражнява законните си права и да върши за своето щастие всичко, което разумът намира за правилно.
З. Какво разбирате под обществен договор?
О. Това са необходимите условия, при които обществото и неговите членове взаимно се задължават да работят съвместно за общото щастие. С други думи, това е сборът от постоянните задължения на обществото и неговите членове.
З. По какъв начин обществото задължава своите членове?
О. Чрез законите.

---

[1] На френски език понятието justice означава едновременно и справедливост, и правосъдие. Понеже Холбах го използува и в двата смисъла, ще бъде неточно, ако в превода на въпроса се употреби само единият от тях. — Бел. пр.

З. Какво представляват законите?
О. Това са правила за поведение, които обществото предписва на своите членове с цел съхранението и щастието на всички.
З. Кои закони са добри?
О. Тези, които са справедливи и които разумът одобрява. А той одобрява единствено тези, които осигуряват благосъстоянието на всички. Лоши закони са онези, които целят благото, самосъхранението и сигурността на малък брой членове на обществото за сметка на останалите. Тези закони са несправедливи, разумът не ги одобрява, защото всички граждани имат еднакво право на щастие.
З. Съществува ли общество, което може да направи щастливи всичките си членове?
О. Обществото изпълнява своите задължения към гражданите, когато полага постоянна грижа за осигуряване на всеки с необходимите материални средства, за всестранно укрепване основите на гражданската и политическата свобода, с една дума — когато поддържа законните им права.
З. В какво се състои свободата?
О. Това е правото на всеки в обществото да върши за своето щастие всичко, което не е във вреда на неговите съдружници.
З. Значи свободата се основава върху справедливостта?
О. Да, и разумът одобрява това. Той спира да го одобрява веднага щом свободата започва да вреди. От този момент тя се превръща в произвол, в несправедливост, която обществото има право да наказва.
З. Как се наричат постъпките ни, които са полезни за нашите съдружници?
О. Те се наричат справедливи, добри, честни и добродетелни. А всички онези, които им вредят, се наричат несправедливи, нечестни, порочни и престъпни.
З. След всичко това — що е добродетел?
О. Това е обичайна или постоянна склонност да се върши онова, което е полезно за хората, с които живеем в обществото.
З. Защо я наричате обичайна?
О. Защото постъпка с преходен характер може да бъде полезна, без това да означава, че човекът е станал добродетелен само защото я е извършил. Добродетелта предполага постоянна воля за оказване на добрини.
З. Какво наричате полезно?
О. Наричам полезно всичко, което допринася за осигуряването на истинско, трайно щастие. Човек може да вреди, осигурявайки някакво преходно удоволствие с опасни последици, както може да бъде полезен, предизвиквайки преходна болка, от която по-късно ще се роди щастие. Така хирургът осъществява полезна операция, въпреки че в определен момент предизвиква болка.
З. Що е порок?

О. Това е обичайна склонност към нанасяне на вреда на съдружниците ни.
З. Що е престъпление?
О. Това е повтаряща се или еднократна постъпка, която сама по себе си или чрез последствията си причинява голямо зло на съдружниците ни.
З. Равностойни ли са по своето въздействие добродетелите и престъпленията?
О. Не. Любовта, която храним към едните, и омразата — към другите, нарастват съобразно разпространението и степента на ползата или вредата, които предизвикват. Най-големи добродетели са тези, които са най-полезни на обществото, а най-големи престъпления — онези, от които произтича най-много зло за него. Такава е мярката за възнаграждението и наказанието, която обществото трябва да прилага спрямо своите членове.
З. Какво разбирате под интерес?
О. Най-общо казано, това е всичко, което човек счита за необходимо за своето самосъхранение и щастие.
З. Еднакви ли са интересите на всички хора?
О. Не. Те варират според техните потребности, привички, правилните или погрешните идеи за собственото им щастие.
З. И така никога ли човек не може да бъде незаинтересован?
О. Човек никога не изгубва от поглед своето самосъхранение и щастие и затова действува винаги според интересите си. Наричат го незаинтересован, когато желае единствено да се хареса на себеподобните, да заслужи уважението им и когато се опитва да стане достоен за това чрез своите добродетели или полезни постъпки.
З. Какво наричате истински интерес?
О. Това е стремежът да се постигне действителното най-голямо, най-трудно щастие. Но в каквито и обстоятелства да се намира човек, неговият най-ценен интерес се състои в това да бъде добродетелен.
З. Кои частни общности имат нужда от добродетели?
О. Това са брачните двойки, образувани от обединението на съпрузите, семействата, свързващи родственици и общностите от приятели и съдружници.
З. Що е приятелство?
О. Това е по-особена общност или съюз от хора, които намират едни у други по-полезни и по-приятни качества, по-големи и по-необходими преимущества за личното им щастие в сравнение с останалата част от техните познати.
З. И така, какво трябва да се разбира под незаинтересовано приятелство?
О. Това е приятелството, което се осланя по-скоро върху личните качества на човека, които ни карат да го предпочетем

пред другите, отколкото върху външните предимства. Заинтересованото приятелство има за обект единствено богатството, вересията, властта, способността за доставяне на преходни удоволствия и пр. Незаинтересованото приятелство се основава върху сърдечната нагласа, почтените привички, добротата на характера, таланта и добродетелите.

З. Какво е истинското мерило за задълженията на човека спрямо неговите себеподобни?

О. Интересът, потребността от другите хора, законната любов към самия себе си са постоянно мерило за чувствата, които човек дължи на себеподобните си.

З. Трябва ли да обичаме всички хора?

О. Да, тоест в интерес на човешкия род е да бъдем поначало склонни към добродетелни действия и да бъдем полезни на всяко човешко същество винаги когато можем.

З. Как наричате тази склонност?

О. Наричам я човечност. Тя е изворът на всички обществени добродетели.

З. Защо смятате, че човечността е изворът на човешките добродетели?

О. Защото от тази обща благонамереност към себеподобните, от тази постоянна склонност към благодеяния произтича поведението, необходимо за запазването и за щастието на обществото. Човечността е съкратен израз на всички добродетели.

З. Какви добродетели произтичат от човечността?

О. Състрадание, благодетелност, великодушие, снизхождение, доброта, търпение, способността за прощаване. Самата справедливост се основава на човечността и постоянно се покрива с нея.

З. Какви други склонности произтичат от човечността и снизхождението?

О. Това са благостта, услужливостта, отстъпчивостта, вежливостта, уважението, грижливостта, вниманието. С оглед на нашия личен интерес и с цел да бъдем обичани следва да ги проявяваме към всички, с които влизаме в отношения, за да не раним тяхното честолюбие. Последното е твърде деликатно чувство, което трябва грижливо да щадим у хората.

З. Кои са пороците, противоположни на човечността?

О. Това са грубостта, безчувствеността, жестокостта, скъперничеството, омразата, ядът, отмъстителността, горделивостта, надменността, нетърпимостта — с една дума, всички склонности, целящи да огорчат себеподобните ни и да им навредят.

З. Какви други добродетели са необходими на обществото?

О. Това са справедливостта, благоразумието, умереността и силата. Наричат ги с общото название Vertus cardinales[2].

---

[2] Основни добродетели. — Бел. пр.

З. Какво представлява справедливостта?
О. Справедливостта е, както вече казахме, постоянна склонност към предоставяне на възможността всеки да се радва на правата си.
З. Кои са постъпките и пороците, противоположни на справедливостта?
О. Това са всички действия или склонности, насочени към лишаването на човека от неговите права: тиранията, потисничеството, кражбата, изнудването, извращението, всички форми на обида, липсата на искреност, нарушаването на ангажиментите спрямо съдружниците си, лъжата, измамата, злословенето и клеветата.
З. Какви добродетели произтичат от справедливостта?
О. Искреност, точност при изпълнение на обещанията, чистосърдечност и любов към истината.
З. Що е благоразумие?
О. Това е постоянна склонност за избиране на средствата, които са най-пригодни за постигането на поставената цел, т. е. способността да съгласуваме личното си щастие с това на себеподобните. По-горе видяхме, че благоразумието е необходимо дори и за изолирания човек, тъй като действията на другите същества влияят върху него, както и неговите върху тях. От това следва, че благоразумието е дълг за него и че в негов найголям интерес е да го съблюдава... То ни довежда до умереността, която всъщност е само приложеното в практиката благоразумие. Докато благоразумието ни учи да различаваме вредните страсти, умереността е постоянна склонност към потушаването им.
З. На кои страсти трябва да устояваме?
О. Трябва да се отнасяме умерено с всички, защото всички те повече или по-малко вредят на човешкия организъм, довеждат до безпорядък, превръщат се в навик, все повече нарастват и накрая преминават в излишество, на което ставаме жертви.
З. А ние сме господари на страстите си?
О. Можем да уравновесяваме страстите, които изпитваме, чрез други страсти. Страхът може да ни помогне да се противопоставим на желанието. Вредните последици от някакво настоящо удоволствие трябва да възпрат всеки разумен човек да се отдаде на това удоволствие.
З. Кое може да ни предостави мотиви за противопоставяне на страстите?
О. Опитът, разумът, възпитанието, добрият пример и законите ни вдъхват страх от нещата, които могат да ни направят омразни в очите на себеподобните и да ни накарат да осъзнаем цената на тяхното уважение и чувства. Тези мотиви са достатъчно силни, за да възпрат и уравновесят зловредните страсти у всеки един.

З. Що е сила?
О. Това е добродетел или склонност да бъдем полезни на себеподобните си, да им служим чрез своята дейност, смелост, способности, труд и талант.
З. Могат ли всички хора да притежават тази добродетел?
О. Не, тя не е дадена на всички. Тя е резултат от организацията, създадена с помощта на възпитанието, на навиците и личния пример. Ето защо с оглед на собствения си интерес обществото възнаграждава и отличава с ласкави предимства онези негови членове, които го прославят с талантите си.
З. Скромността не е ли добродетел?
О. Тя е добродетел, доколкото човечността и благото на обществото изискват да не огорчаваме никого чрез досадното сравнение на собствените ни предимства и способности с тези на другия. Презрението е чувство, което наранява онези, към които го проявяваме, и предизвиква у тях страсти, опасни за нас.
З. Кои са тези страсти?
О. Това са ревността, завистта, срамът.
З. Какво разбирате под срам?
О. Това е мъчително вътрешно чувство, което изпитваме всеки път, когато се опасяваме от презрението на другите.
З. А как срамът се превръща в полезно чувство?
О. Когато ни възпира да сторим зло, когато ни кара да се страхуваме от презрението на останалите. Така той се превръща в спирачка на престъплението или пък го наказва чрез угризения на съвестта.
З. Какво разбирате под угризение?
О. Това е силно чувство на срам или страх, предизвикано от съзнанието[3], че справедливо сме провокирали омразата, презрението и порицанието на обществото.
З. Какво наричате съвест?
О. Това е познанието, което опитът ни доставя, за чувствата на обич или омраза, които пораждат нашите добри или лоши постъпки у тези, с които живеем. Едното се нарича чиста съвест и представлява действително и ценно благо, а другото се нарича нечиста и предизвиква у нас твърде мъчително чувство.
З. Как получаваме това познание?
О. Чрез опита, навика и разума, които ни помагат да установим как другите оценяват нашето поведение.
З. И така, какво трябва да направим, за да оценим правилно собствените си постъпки?
О. Трябва да се поставим на мястото на другите, да приложим

[3] На френски език понятието conscience означава едновременно и съвест, и съзнание, което дава основание на Холбах да третира угризенията и съвестта като нравствено съзнание. — Бел. пр.

към поведението си мерилото, с което те самите си служат, когато го оценяват.
З. Кои са пороците, противоположни на силата?
О. Това са всички онези, които ни отнемат активността, смелостта и необходимата енергия за поддържане на обществото, т. е. това са инерцията, мързелът, мекушавостта, леността, сладострастието, низостта и др.
З. Добродетел ли е ценността?
О. Всичко, което е полезно на обществото, което е насочено към запазването и отбраната му, към поддържане на неговите права и осигуряване на истинското му щастие, е добродетел. Родината, изложена на атака, се нуждае от граждани, които да я бранят срещу враговете на нейното благосъстояние и срещу тези, които нарушават спрямо нея задълженията на разума.
З. Притежава ли дадено общество задължения спрямо друго общество?
О. Безспорно. Обществата и нациите имат определени задължения и те са същите като тези, които съществуват между индивидите — нациите са взаимно задължени да проявяват една към друга човечност, справедливост и моралът им, както на всеки един човек, се основава върху взаимната потребност. Именно потребностите и интересът ги сближават повече или по-малко, правят задълженията им повече или по-малко неизбежни и служат за постоянно мерило на взаимните им чувства. Техните съюзи и конфедерации се поддържат от същите средства, от които се поддържат и частните обединения между хората. Те изискват чистосърдечност, искреност и равноправие.
З. Какво трябва да заключим от всичко това?
О. От това следва, че моралът се основава върху природата, потребностите и интересите на хората, че без него те не могат да бъдат щастливи в каквото и положение да се намират. С една дума, че в интерес на всекиго е да бъде добродетелен.

ИМАНУЕЛ КАНТ
(1721—1804)

Родоначалникът на немския класически идеализъм е роден в Кьонигсберг. Осем години учи в латинското отделение на местната държавна гимназия, известна още като „колегия на Фридрих". На 16-годишна възраст постъпва в университета на родния си град, където изучава физика и философия, теология и медицина. Близо десетилетие след завършването на университета обикаля като частен учител няколко селища в Източна Прусия. От 1755 г., когато става частен доцент по метафизика и естествени науки в Кьонингсбергския университет, се установява окончателно в родния си град, където живее до смъртта си. Отхвърля поканите да чете лекции в университетите в Йена и Хале. Въпреки несъмнените си научни качества на философ той получава редовна професорска катедра по логика и метафизика едва през 1770 г. В следващите години е избиран за декан на философския факултет и за ректор на университета.

Животът на Кант е беден откъм външни събития, но изключително богат с градуса на интелектуалното напрежение. Във философското си развитие той преминава през „докритическия" период, когато разработва естественонаучни и натурфилософски проблеми, и „критическия", към който освен трите „критики" — на чистия разум, на практическия разум и на способността за съждение, се числят и други важни съчинения.

В духа на трансценденталния идеализъм Кант схваща морала като област на дължимото и човешката свобода, противостоящи абсолютно на природната и социалната необходимост (съществуващото). Основен нравствен закон според Кант е „категоричният императив", който има априорен характер и от него се извеждат съдържателните морални изисквания към човешкото поведение.

Етическото учение на Кант е представено в „Основи на метафизика на нравите" (1785), „Критика на практическия разум" (1788), „Религията в пределите само на разума" (1797), „Метафизика на нравите" (1797).

Приведените откъси са от: Die Metaphysik der Sitten (Hrsg. P. Natorp); Kants Werke; Akademie Textausgabe; Walter de Gruyter & Co; Berlin, 1968; Bd. IV. Превод от немски Димитър Денков.

ИЗ „МЕТАФИЗИКАТА НА НРАВИТЕ"*

ДЕЛЕНИЕ НА МЕТАФИЗИКАТА НА НРАВИТЕ ИЗОБЩО

I

Всички задължения са или задължения на правото (officia iuris), т. е. такива, за които е възможно едно външно законодателство, или задължения на добродетелта (officia virtitus s. ethica), за които горното не е възможно; по-

* Преводът, в който изпуснатите неща са дадени с многоточие, е по Die Metaphysik der Sitten (Hrsg. P. Natorp), Kants Werke, Ak. Textausgabe Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, Bd. IV.

следните тъкмо затова не могат да бъдат подложени на някакво външно законодателство, защото те отиват към цел, която същевременно е и дълг (или е дълг да я имаш); а да си поставиш цел — това не може да бъде предизвикано от външно законодателство (защото поставянето на цел е вътрешен акт на душата), макар че могат да бъдат заповядвани външни действия, които водят натам; субектът обаче не ги прави своя цел.

Но защо тогава учението за нравите (морала) обикновено (а именно след Цицерон) се нарича учение за дълга, а не за правата; нима те не се отнасят едно към друго? — Ето каква е причината: Ние знаем нашата собствена свобода (от която изхождат всички морални закони и значи — също всички права и задължения) само чрез моралния императив, който е предписващо дълга положение и от което по-нататък може да бъде изведена способността да се задължават други, т. е. понятието за право.

ЧАСТ ВТОРА НА МЕТАФИЗИКАТА НА НРАВИТЕ. МЕТАФИЗИЧЕСКИ НАЧАЛА НА УЧЕНИЕТО ЗА ДОБРОДЕТЕЛТА

Ако за някакъв предмет има философия (система на разумно познание от понятия), то тогава за тази философия трябва да има също и една система от чисти, независими от никакви условия на нагледа понятия на разума, т. е. трябва да има една метафизика. — Следователно въпросът би бил само такъв: дали всяка практическа философия като учение за дълга, а значи и учението за добродетелта (етиката), се нуждае и от метафизически начала, за да може да се изложи като истинска наука (систематично), а не само като прост агрегат от случайно взети знания (фрагментарно). Никой не би се усъмнил в подобна потребност за чистото учение за правото, защото то се отнася само до формалното ограничение на положеното чрез произвол външно отношение съобразно законите на свободата независимо от целта (като материя на произвола). Значи учението за дълга тук е само учение за знания (doctrina scientiae).

В тази философия (на учението за добродетелта) изглежда да противоречи на идеята й идеята да се върнем чак до метафизическите начала, та да направим понятието за дълг, изчистено от всичко емпирично (от всяко чувство), една движеща сила. Защото какво ще да е това херкулесовски силно и здраво понятие, с което ще укротим порочните склонности, щом като добродетелта ще трябва да заема оръжията си от арсенала на метафизиката, която е дело на спекулацията, а последната, както се знае, се удава на твърде малко люде? Нали тъкмо така става смешно, когато в аудитории, от амвони и

популярни книжлета започват да се леят учения за добродетелта, доукрасени с метафизически фрагменти. — Ала точно поради това няма да е без полза, а още по-малко ще бъде смешно, ако се потърсят първооснованията на ученето за добродетелта в една метафизика; все пак някой именно като философ трябва да изходи от първооснованията на понятието за дълг, защото иначе не би следвало да се очаква нито сигурност, нито яснота от ученето. Да се осланя на някое чувство, и то затова, че очакваното при него действие се наричало морално, може да е напълно достатъчно за учителя, изискващ решаването на следната задача, която е пробен камък на дълга да бъдем добродетелни: „Как, ако всеки във всеки случай прави твоята максима всеобщ закон, тя би могла добре да се съгласува със себе си?“ Но ако просто чувството би било това, което ни задължава да направим и това положение пробен камък, то тогава дългът не би бил диктуван от разума, а само съобразно инстинкта и затова би бил приет сляпо.

На дело никакъв морален принцип не се основава само на някакво чувство, както понякога си въобразяват, а в действителност не е нищо друго освен неясно мислена метафизика, обитаваща в разумното устройство на всеки човек; както с леснина може да се убеди учителят, който се опитва да обучава ученика си на императива на дълга и на приложението му към оценката на неговите постъпки сократически. — Изложението на същия (техниката) не трябва обезателно да бъде метафизическо, както и езикът — схоластически, щом учителят не иска да направи от ученика си, да речем, философ. Но мисълта трябва да се връща към елементите на метафизиката, без които не може да се очаква никаква сигурност и чистота и нещо повече — никаква движеща сила в ученето за добродетелта.

Тръгне ли се от това основно положение и започне ли се с патологическото или с чисто естетическото, или дори с моралното чувство (със субективно-практическото вместо с обективното), т. е. започне ли се с материята на волята, с целта, а не с формата на същата, т. е. със закона, за да се определят оттук задълженията, то естествено ще липсват каквито и да са метафизически първооснования, защото чувството, както и да се възбужда, е винаги физическо. Така найсетне ученето за добродетелта — все едно дали в школи или в аудитории — ще бъде замърсено още в изворите си. Защото съвсем не е безразлично с какви мотиви като средства се достига до едно добро намерение (до следването на всеки дълг). — Прочее нека метафизиката още повече отврати мнимите учители по мъдрост, съдещи за ученето за дълга като оракули и гении, но за тези, които му се посветят, е неотнимаем дълг дори в ученето за добродетелта да се връщат към метафизичес-

ките основни положения и да започнат школовката си най-напред на тези чинове.

* * *

Не можем да не се учудим как е било възможно според досегашните обяснения на принципа на дълга, доколкото той се извежда от чистия разум, дългът да се подвежда под учението за блаженството на душата, и то така, че накрая винаги да се измисля някакво морално блаженство, което да не се основава на емпирични причини — една самопротиворечаща си нелепица. — Именно мислещият човек, победил склонностите към порока и осъзнал изпълнението на често пъти суровия си дълг, се намира в едно състояние на душевен покой и задоволство; състояние, което напълно може да се нарече блаженство; състояние, в което добродетелта е собствената си награда. — Сега пък евдемонистът ще каже: тази висша наслада, това блаженство е собствено мотивът, караш човека да постъпва добродетелно. Не понятието за дълг определя непосредствено неговата воля, а само опосредствувано в перспективата на блаженството човек се подбужда към изпълнението на дълга си. — Ала сега е ясно (понеже тази награда можем да си я обещаем само при осъзнаването на изпълнен дълг), че съзнанието за изпълнен дълг трябва да предхожда изпълнението, т. е. евдемонистът трябва да се осъзнава като задължен да следва дълга си, преди и без да е мислил за това, че блаженството ще е следствие на следвания дълг. Със своята етиология той се върти в кръг. Той може именно само да се надява, че ще бъде щастлив (или вътрешно блажен), ако е осъзнал спазването на своя дълг, но той може да бъде подбуден към спазване на дълга си само тогава, когато предвиди, че само така ще се направи щастлив. — В тези умувания има обаче и едно противоречие. Защото, от една страна, евдемонистът е длъжен да спазва дълга си, без най-напред да пита какво ще последва оттук за неговото блаженство, значи той изпълнява дълга си според морално основание и причина; от друга страна, все пак той може да признае, че нещо е негов дълг само тогава, когато може да разчита на блаженство, което се събужда едва чрез спазване на дълга, значи той го изпълнява според патологичния принцип, който е собствено противоположността на предишното основание.

На едно друго място (в „Берлински ежемесечник") аз сведох, както ми се струва, до най-прост израз разликата между удоволствието, което е патологично, и онова, което е морално удоволствие. Именно удоволствието, което трябва да предшествува спазването на закона, за да се постъпва съобразно закона, е патологично и следователно поведението следва природния ред; обаче онова удоволствие, което

трябва да е предшествувано от закона, за да бъде почувствувано, е в нравствения ред. — Когато това различие не се спазва, когато за основно положение се издигне евдемонията (принципът на блаженството) вместо е л е в т е р о н о м и я т а (принципа за свободата на вътрешното законодателство), бързо следва е в т а н а з и я т а (благата смърт) на всеки морал.

Причината на тези заблуди не е никоя друга освен тази: Категоричният императив, от който безусловно произтичат тези положения и закони, е неразбираем за тези, които са свикнали да дават единствено физиологични обяснения, и въпреки това те се чувствуват непреодолимо подвластни на него. Обаче невъзможността да се о б я с н и това, което лежи изцяло отвъд споменатия по-горе кръг (с в о б о д а т а на произвола), и която невъзможност колкото и да е възвисяващо човека предимство в способността му да има такава и д е я, чрез гордите претенции на спекулативния разум, който иначе се чувствува твърде силен в други области, събужда сякаш с всеобщ п р и з и в на всеоръжие съюзниците на всесилния теоретичен разум и иска от тях да се противопоставят на тази възвисяваща идея не само сега, но може би още дълго време и да я правят където може подозрителна — едно все пак суетно занимание.

УВОД КЪМ УЧЕНИЕТО ЗА ДОБРОДЕТЕЛТА

В старите времена под етика е било означавано у ч е н и е т о з а н р а в с т в е н о с т т а изобщо (philosophia moralis), което също така се е наричало у ч е н и е з а д ъ л г а. Впоследствие е било счетено за разумно това име да се пренесе само върху една част от учението за нравствеността, именно върху учението за дълга и задълженията, които не стоят под външни закони (за тази част на немски удачно е намерено името T u g e n d l e h r e), така че днес системата на всеобщото учение за дълга и задълженията се разделя на у ч е н и е з а п р а в о т о (ius), което е способност за външни закони, и на у ч е н и е з а д о б р о д е т е л т а (etica), което няма такава способност.

I

РАЗГЛЕЖДАНЕ НА ПОНЯТИЕТО ЗА ЕДНО УЧЕНИЕ ЗА ДОБРОДЕТЕЛТА

Вече само по себе си п о н я т и е т о з а д ъ л г е понятие за някакво з а с т а в я н е (принуда) на свободния произвол от страна на закона. Тази принуда може да бъде в ъ н ш н а или пък с а м о п р и н у д а. Моралният императив провъзгласява чрез категорическото си изказване (безусловното „длъжен си“)

тъкмо тази принуда, която по този начин се отнася не към разумните същества въобще (сред тях би могло да има например светии), а към хората като природни същества, които са достатъчно от мира сего, за да възникне у тях стремежът да нарушат моралния закон, независимо че иначе признават авторитета му; дори тогава, когато те го спазват, то вършат това без желание (съпротивляват се на склонностите си), поради което всъщност има и принуда. — Но тъй като все пак човекът е свободно (морално) същество, то понятието за дълг не може да съдържа никаква друга принуда освен самопринудата (чрез представата за самия закон), щом нещата се отнасят към вътрешните определения на волята (мотивите), защото само така става възможно да се съедини заставянето (дори когато то би било външно) със свободата на произвола, и в такъв случай понятието за дълг ще бъде етическо.

Природните подтици поддържат следователно в душата на човека препятствия за изпълнението на дълга и (отчасти значителни) противоположно стремящи се сили, които той трябва да преодолее и да счете себе си за способен чрез разума си да ги победи не едва в бъдеще, а тъкмо сега (значи и да ги преодолее с мисленето): казано иначе — да може да върши това, което законът безусловно предписва, че е длъжен да прави.

Способността и непоколебимото намерение да се окаже съпротива на един силен, но несправедлив противник е храброст (fortitudo), а по отношение на противника в нравствен смисъл това в нас е *добродетел* (virtus, fortitudo moralis). Следователно всеобщото учение за дълга в частта, която подвежда под закон не външната свобода, а вътрешната, е едно учение за добродетелта.

Учението за правото имаше работа само с формалното условие на външната свобода (чрез съгласуване със самото себе си, когато максимата му ставаше всеобщ закон), т. е. *с правото*. Напротив, етиката дава още и една материя (предмет на свободния произвол), една *цел* на чистия разум, която същевременно се представя като обективнонеобходима цел, т. е. за човека като дълг. — Но тъй като склонностите на сетивността отвличат към цели (като материя на произвола), които могат да бъдат противоположни на дълга, то законодателствуващият разум не може да им се противопостави иначе, освен като издигне срещу тях противоположна морална цел, която трябва следователно да бъде дадена a priori независимо от склонностите.

Целта е предмет на произвола (на едно разумно същество), чрез представата за която произволът се насочва към действие, определено да произведе този предмет. — Разбира се, аз

мога да бъда принуждаван към действия, които са насочени като средства за дадена цел от други хора, но от никого не мога да бъда принуден да имам една цел, а само аз мога да направя нещо цел за самия мен. — Но това, че аз съм обвързан да направя своя цел нещо, което лежи в понятията на практическия разум, изглежда, има наред с формалното основание за определяне на произвола (каквото правото съдържа) още и една материална цел, една цел, която би могла да се противопостави на целта, идваща от подтиците на сетивата: това би било понятието на една цел, която сама в себе си е дълг; тогава учението за нея не би принадлежало към правото, а към етиката, която единствена съдържа в своето понятие самопринудата по (морален) закон.

По тази причина етиката може да бъде определена като системата от целите на чистия практически разум. — Цел и дълг различават двата раздела на всеобщото учение за нравствеността. Това, че етиката съдържа задължения, за чието изпълнение човек не може да бъде (физически) принуден от друг, е просто следствие от това, че тя е учение за цели, защото една принуда (да имам цели) сама би си противоречала тук.

Но че етиката е учение за добродетелта (doctrina officiorum virtutis), следва от даденото по-горе обяснение на добродетелта в сравнението ѝ със задължението, чието своеобразие току-що показахме. — Няма никакво друго определение на произвола, което по своето понятие би могло да не се подава на никаква принуда, дори и физическа, от страна на произвола на другите, освен това за целта. Наистина някой друг може да ме принуди да направя нещо, което не е моя цел (а само средство за целта на друг), но не и това аз да си го направя моя цел и във всеки случай аз не мога да имам цел, без да съм си я създал. Последното е противоречие със самото себе си: един акт на свободата, който все пак същевременно не е свободен. — Но да си поставяш цел, която същевременно е дълг, не е противоречие: защото тук аз принуждавам сам себе си, което твърде добре се съвместява със свободата...

II

РАЗГЛЕЖДАНЕ НА ПОНЯТИЕТО ЗА ЕДНА ЦЕЛ, КОЯТО СЪЩЕВРЕМЕННО Е ДЪЛГ

Отношението на целта към дълга може да се мисли по два начина: или, изхождайки от целта, да се намери максимата на съобразените с дълга постъпки, или, обратно, изхождайки от нея, да се намери целта, която същевременно е

дълг. — Ученето за правото върви по първия път. На свободния произвол на всеки се предоставя каква цел той да иска да си постави за своята постъпка. Максимата на същия обаче е a priori определена: че именно свободата на постъпващия би могла да съществува според един всеобщ закон със свободата на всеки друг.

Етиката обаче поема по един противоположен път. Тя не може да изхожда от цели, които би могъл да си постави човекът, и според това да разполага със своите за приемане максими, т. е. с дълга си: защото това биха били емпирични основания на максимите, които не дават никакво понятие за дълг, което като такова (категоричното „длъжен съм") има корените си само в чистия разум; тъй както, ако максимите би трябвало да бъдат взети според ония цели (които винаги са себични), никак не би могло да става дума собствено за понятието на дълга. — Значи в етиката понятието за дълга ще трябва да води към цели и максими по отношение на целите, които ние сме длъжни да си поставяме, и ще трябва да ги обоснове според морални основни положения.

Оставяйки настрана: що за цел ще е тази, която сама по себе си е дълг, и как такава е възможна, тук е необходимо само да се покаже че и защо дълг от този вид би водил до името дълг на добродетелта.

На всеки дълг отговаря едно право, разгледано като правомощие (facultas moralis generatim), но не на всеки дълг отговарят права на някой друг да принуждава някого (facultas iuridica); по-специално последните се наричат правни задължения. — Тъкмо така понятието за добродетел отговаря на всяка етическа обвързаност, но не всички етически задължения затова са задължения за добродетелта. Такива именно не са ония, които не засягат както една определена цел (материя, обект на произвола), така и само формалното на нравственото определение на волята (напр. че съобразената с дълга постъпка би трябвало да се случи също от дълг). Само една цел, която същевременно е дълг може да бъде наречена *дълг на добродетелта*. Затова има много такива като последния (както и различни добродетели); напротив, за първия се мисли само един, но валиден за всички постъпки (добродетелен помисъл).

Дългът на добродетелта се различава съществено от правовия дълг в това: че за последния е морално възможна една външна принуда, докато първият почива само на свободната самопринуда. — За крайните свети същества (които никога не могат да бъдат изкушени за нарушаването на дълга) няма никакво учение за добродетелта, а има просто учение за нравите, което е автономия на практическия разум, докато първото същевременно е и автокрация на същия, т. е. съдър-

жа едно ако не точно непосредствено възприемано, все пак от категоричния императив на нравствеността правилно изведено съзнание за способността да подчини съпротивляващите се на закона свои склонности: така че човешката моралност в най-висшата си степен все пак не е нищо повече и не може да бъде нищо повече от добродетел; това е така дори тогава, когато тя би била съвсем чиста (напълно свободна от всички чужди на дълга мотиви), понеже пак обичайно се персонифицира поетически под името на мъдреца като идеал (към който постоянно би трябвало да се приближава човек).

Добродетел не може да се обясни и оцени също така просто като умелост (както е казано в награденото съчинение на пастор Кохиус) и за един дълъг, придобит чрез упражнение навик за морално добри постъпки. Защото не е ли тя следствие на действието на премислени, здрави и все по-ясни основни положения, то тя, както и всеки друг механизъм от технико-практически разум, нито ще бъде въоръжена при всяка опасност, нито пък ще бъде осигурена достатъчно срещу промените, които могат да събудят нови съблазни. [...]

III

ЗА ОСНОВАНИЕТО ДА СЕ МИСЛИ ЕДНА ЦЕЛ, КОЯТО СЪЩЕВРЕМЕННО Е ДЪЛГ

Цел е предмет на свободния произвол, представата за който настройва последния за действие (чрез което предметът се създава). Всяко едно действие следователно има своя цел и тъй като никой не може да има цел, без да направи цел предмета на произвола си, то това е акт на свободата на действуващия субект, а не действие на природата, та да има изобщо някакви цели. Но понеже този акт, който определя една цел, е един практически принцип, който дава не средствата (следователно не обусловено), а самата цел (значи безусловно), то той е един категоричен императив на чистия практически разум, следователно такъв, който изобщо свързва едно понятие за дълг с това за една цел.

Значи трябва да има една такава цел и отговарящ ѝ категоричен императив. Защото както има свободни постъпки, така трябва да има и цели, към които като обект са насочени първите. Сред тези цели обаче трябва също да има и някои, които същевременно (т. е. по понятието си) са дълг. — Защото, ако нямаше такива, то тогава, понеже все пак никоя постъпка не може да е безцелна, всичките цели на практическия разум биха били валидни винаги само като средства за други

цели и един категоричен императив щеше да е невъзможен; което унищожава всяко учение за нравствеността.

Следователно тук става дума не за цели, които човекът си поставя според сетивните подтици на своята природа, а за предмети на свободния произвол под неговите закони, които човекът е длъжен да направи своя цел. Първото може да се нарече техническо (субективно), собствено прагматическо, съдържащо правилата на благоразумието в избора на целите учение за целите; второто обаче трябва да се нарече морално (обективно) учение за целта; което разделение всъщност тук е излишно, понеже учението за нравите лесно се отличава от учението за природата (тук — от антропологията) вече по понятието си и като такова последното учение почива на емпирически принципи, докато, напротив, моралното учение за целта, което се отнася до дълга, почива върху a priori дадените принципи в чистия практически разум.

IV

КОИ СА ЦЕЛИТЕ, КОИТО СЪЩЕВРЕМЕННО СА ДЪЛГ?

Те са: собствено съвършенство — чуждо блаженство.

Двете не могат да се заменят едно с друго и да се направят цели, от една страна, собственото блаженство с чуждото съвършенство, от друга, които сами по себе си да биха били дълг на едно и също лице.

Защото собственото блаженство е цел, която я имат наистина всички хора (по силата на подтика на тяхната природа), но никога тази цел не може да се разглежда като дълг, без сама да си противоречи. Което непоколебимо иска вече всеки от себе си, то не принадлежи към понятието за дълг; защото този е едно изискване, заставяне за една цел, приета без чувство на удоволствие. Следователно противоречат си, когато казват: човек е задължен да иска собственото си блаженство с всички сили.

Също толкова е противоречие и това: да превърна в цел за мене си съвършенството на някой друг и да се считам задължен за неговото благоприятствуване. Защото съвършенството на един друг човек като лице се състои тъкмо в това, че той сам е способен да си постави своята цел според неговите собствени понятия за дълг, и ще бъде противоречие да се изисква от мене (да ми се вмени в дълг) да съм длъжен да сторя това, което никой друг освен той самият не може да направи.

V

ИЗЯСНЯВАНЕ НА ТЕЗИ ДВЕ ПОНЯТИЯ

А

Собствено съвършенство

[...] Когато се каже за принадлежащото на човека изобщо (собствено на човечеството) съвършенство, че да го направи своя цел е само по себе си дълг, то тогава то трябва да бъде положено в онова, което може да е следствие на собствено дело, а не което е само дар, за който следва да се благодари на природата; защото иначе то не би било дълг. Значи то не може да бъде нищо друго освен култура на неговата способност (или на естественото устройство), в която разсъдъкът като способност за понятия, следователно и за тези, които се отнасят към дълга, е най-висшата от способностите, но същевременно е и култура на неговата воля (нравствен начин на мислене), за удовлетворяване на всеки дълг. 1) Нему е дълг: да работи за издигането си от суровостта на своята природа, от животинското все по-нагоре към човечеството, само чрез което той е способен да си поставя цели: да допълва своето незнание с учене и да поправя заблудите си, и за това да се вслушва не само в техническо-практическия разум и в други намерения на същия (изкуството), а да се осланя на морално-практическия и да прави тази цел дълг, за да е достоен за човечеството, което живее в него. 2) Да издига културата на своята воля до чисто осъзнаване на добродетелта, защото именно законът става същевременно мотив на неговите съобразени с дълга постъпки, и да се подчинява на волята от дълг, което е вътрешно морално-практическо съвършенство, а то, понеже е чувство за действие, което упражнява само положената в него воля върху способността да действува за това, е моралното чувство, сякаш едно особено сетиво (sensus moralis), което наистина може да бъде често пъти злоупотребено било мечтателно, все едно че предхожда разума (подобно на демона на Сократ), било също като се отнеме на разума съденето, но въпреки това е едно нравствено съвършенство да направиш всяка особена цел, която същевременно е дълг, свой предмет.

В

Чуждо блаженство

[...] Блаженство, т. е. задоволството от своето състояние, доколкото е осъзнато траенето му, е неотнимаемо от човешката природа, която го желае и търси; тъкмо затова то не е цел, коя-

то същевременно е дълг. — Тъй като някои правят разлика между морално и физическо блаженство (от които първото се състои в задоволството от самия себе си като лице и собственото му нравствено поведение, значи от това, което с е в ъ р ш и, а второто — в задоволството от това, с което ни е дарила природата, следователно от това, на което се наслаждаваме като на подарък): то трябва да се отбележи, че първият вид [...] принадлежи към предната рубрика, именно към съвършенството. — Защото този, който е длъжен да се чувствува щастлив в простото съзнание за своята порядъчност, притежава вече онова съвършенство, което по-горе бе обявено за такава цел, която същевременно е дълг.

Следователно, що се отнася до блаженството, за което да съдействувам, ще следва да е мой дълг, то трябва да е блаженството на д р у г и хора, ч и я т о (позволена) ц е л т ъ к м о т а к а а з я п р а в я и м о я. Каквото тези хора и да считат за свое блаженство, остава изцяло за тяхна сметка, но аз съм в правото си да отхвърля някои неща от това, което *те* считат за блаженство, а аз не, щом те иначе нямат право да изискват блаженството си от мен. [...]

VI

ЕТИКАТА НЕ ДАВА ЗАКОНИ ЗА ПОСТЪПКИТЕ (ЗАЩОТО ТОВА ВЪРШИ ПРАВОТО), А САМО ЗА М А К С И М И Т Е НА ПОСТЪПКИТЕ

Понятието за дълг стои в непосредствено отношение към един з а к о н (дори и когато се абстрахирам от всяка цел като от материя на същия), както това вече показва формалният принцип на дълга в категоричния императив: „Постъпвай така, че максимата на твоята постъпка да може да стане всеобщ закон"; само че в етиката това се мисли като закона на т в о я т а собствена воля, не на волята изобщо, която би могла да бъде и волята на другите: където следователно би бил даден един правов дълг, който не спада към полето на етиката. — Тук максимите биват разглеждани като такива субективни основни положения, които просто се к в а л и ф и ц и р а т като принадлежащи към едно всеобщо законодателство; което е само един негативен принцип (да не се противоречи на езин закон изобщо). — Но как тогава може да има още и един закон за максимите на постъпките?

Само понятието за цел, която същевременно е дълг, който изцяло принадлежи на етиката, е това, което обосновава един закон за максимите на постъпките, като субективната цел (която има всеки) се подвежда под обективната (която всеки е длъ-

жен да си я направи такава). Императивът: „Ти си длъжен да имаш за цел това или онова (напр. блаженството на другите)", се отнася към материята на произвола (един обект). Тъй като сега никоя свободна постъпка не е възможна, без постъпващият при това да не възнамерява една цел (като материя на произвола), то максимата на постъпките като средства за цели трябва да съдържа, щом има цели, само условието на квалификацията в едно възможно всеобщо законодателство; напротив, целта, която същевременно е дълг, може да превърне в закон да има такава максима, при което за самата максима вече е достатъчно просто възможността да се съгласува с едно всеобщо законодателство.

Защото максимите на постъпките могат да са произволни и да стоят само под ограничаващите условия на упълномощаването за едно всеобщо законодателство като формален принцип на постъпките. Обаче един закон отрича произволното в постъпките и трябва да се разграничава от всяко препоръчителство (когато се изисква да се знаят само най-пристойните средства за една цел).

VII

ЕТИЧЕСКИЯТ ДЪЛГ ИМА ШИРОКА ВАЛИДНОСТ, ПРАВОВИЯТ, НАПРОТИВ, ТЯСНА

Това положение е следствие от предното: защото щом законът може да предлага само максими за постъпките, а не самите постъпки, то това е знак, че той предоставя на свободния произвол едно пространство (latitudo) за зачитане (спазване) на закона, т. е. не може да зададе определено как и доколко би следвало да се постъпва чрез действия за цел, която същевременно е дълг. Ала под един широк дълг не се разбира позволение за изключение от максимите на постъпките, а само позволение за ограничаване на една максима за дълга чрез друга (напр. всеобщата любов към ближния чрез любовта към родителите), чрез което в действителност се разширява полето за практиката на добродетелта. — Колкото по-широк е дългът, колкото по-съвършена е следователно обвързаността на човека към постъпката, колкото по-близо същевременно той довежда максимата за спазването на същата (в своите помисли) до тесния дълг (на правото), толкова по-съвършена е неговата добродетелна постъпка.

Несъвършеният дълг значи е само дълг на добродетелта. Изпълнението на същия е заслуга (meritum) $= +a$: неговото пристъпване обаче не е веднага виновност (demeritum) $= -a$, а е само морална незначителност, $= 0$, освен ако за субекта не би било принцип да не се съобразява с никакъв

дълг. Силата на предусловието в първото положение собствено се нарича само добродетел (virtus), слабостта във второто не толкова порок (vitium), а по-скоро недобродетелност, липса на морални сили (defectus moralis).[...] Всяка противоположна на дълга постъпка се нарича престъпване (peccatum). Обаче преднамереното престъпване, което е станало основно положение, образува собствено това, което се нарича порок (vitium).

Въпреки че съобразеността на постъпките с правото (да си по закона) да не е особена заслуга, то все пак съобразеността с максимата на такива постъпки като дълг, т. е. като *зачитане* на правото, е заслуга. Защото човекът чрез това си създава правото на човечеството, или също на хората, цел и разширява чрез това понятието си за дълг и върху онова за виновността (officiu mdeb.): защото някой друг може да изисква от мен според неговите права наистина постъпки по закона, но не и това, законът да съдържа мотивите за тях. Тъкмо същото изискване се има предвид с общата етическа повеля: „Длъжен си да постъпваш съобразно дълга." Да утвърждаваш в себе си това съзнание и да го оживяваш е заслуга като горната: защото то излиза отвъд закона на дълга за постъпките и същевременно прави мотив закона сам по себе си.

Ала тъкмо затова дълг като този трябва да бъде причислен към ония с широка валидност, по отношение на която има субективен принцип за етическото възнаграждение (и то за да я приближи колкото се може повече към една тясна валидност), т. е. почувствуването на същата според закона на добродетелта, а именно моралното удоволствие, което излиза отвъд простото задоволство от самия себе си (което може да е чисто негативно) и за което подхождат славните думи, че добродетелта в това съзнание е награда сама на себе си.

Ако тази заслуга е заслуга на човека пред други хора като съдействие на естествената им и призната от всички останали хора за такава цел (да направиш тяхното блаженство свое), то тя би могла да бъде наречена блага заслуга, чието осъзнаване поражда морална наслада, в която хората са склонни да блаженствуват чрез сърадване; докато горчивата заслуга все пак да съдействуваш на други хора за истинското им благо дори когато те не са го познали като такова (на непризнателни, неблагодарни), обикновено няма такова въздействие, а носи със себе си само задоволство от самия себе си, независимо че в последния случай заслугата би била в действителност по-голяма.

VIII

ЕКСПОЗИЦИЯ НА ДЪЛГА НА ДОБРОДЕТЕЛТА КАТО ШИРОК ДЪЛГ

1. Собственото съвършенство като цел, която същевременно е дълг. [...] В. Култура на моралността в нас. Най-голямото морално съвършенство на човека е: да изпълнява своя дълг, и то от дълг (така че законът да не е просто правилото, а също и мотивът на постъпките). — На пръв поглед наистина това изглежда да има тясна валидност и принципът на дълга да предписва за всяка постъпка не просто легалност, а и моралност, т. е. начина на мислене с точността и строгостта на един закон; обаче на дело законът предписва също и тук само максимата на постъпката, именно основанието за задължението не в сетивните подтици (изгода или ущърб), а само и изцяло в закона — следователно не самата постъпка. [...]

Значи този дълг да оценяваш действията си не просто според легалността, но и според моралността има само широка валидност; законът предписва не тази вътрешна постъпка в самата човешка душа, а само максимата на постъпката така да се подходи според всички способности, че за всички съобразени с дълга постъпки мисълта за дълга да е сама за себе си достатъчен мотив.

2. Чуждо блаженство като цел, която същевременно е дълг.

...Жертвата на собственото блаженство, за да се съдействува на това на другите, би била една самопротиворечаща си максима, ако тя се направи всеобщ закон. Значи този дълг е широк; той има пространство, в което да действува повече или помалко, но границите му не се поддават на точно определяне. — Законът важи само за максимите, не за определени постъпки.

IX

ЩО Е ДЪЛГ НА ДОБРОДЕТЕЛТА?

Добродетел е силата на максимата на човека в следването на неговия дълг. — Всяка сила се познава чрез препятствията, които тя може да превъзмогне; при добродетелта обаче последните са природните склонности, които могат да влязат в стълкновение с нравственото намерение, а тъй като сам човекът е този, който поставя тези препятствия на пътя пред максимата, то добродетелта е не просто самопринуда (защото така една природна склонност би могла да се опита да потисне друга), а също и принуда според принципа на вът-

решната свобода, следователно чрез простата представа на неговия дълг според формалния закон.

Всеки дълг съдържа едно понятие за з а с т а в я н е чрез закона; етическият такова, за което е възможно само вътрешно законодателство, правовият, напротив, съдържа такова заставяне, за което е възможно също и едно външно законодателство; и двата значи съдържат една принуда, която може да бъде самопринуда или принуда чрез някой друг: така че моралната способност за първата може да бъде наречена добродетел, а произтичащото от такъв начин на мислене (зачитане на закона) действие — добродетелна постъпка (етически), независимо че законът изказва един правов дълг. Защото у ч е н и е т о з а д о б р о д е т е л т а е, което предписва свято да се пази правото на човека.

Но ако е добродетел да се върши нещо, това все още не е веднага истински д ъ л г на д о б р о д е т е л т а. Първото може само да засяга ф о р м а л н о т о на максимата, второто обаче отива към материята на същата, именно към една ц е л, която същевременно се мисли като дълг. — Но тъй като етическата обвързаност с цели, от които може да са дадени много, е само ш и р о к а, защото тя съдържа само един закон на м а к с и м а т а на постъпките и целта е материя (обект) на произвола, то има много различни задължения според различието на положената цел, които се наричат з а д ъ л ж е н и я, д ъ л г н а д о б р о д е т е л т а (officia honestatis); и то се наричат така, защото са подложени само на свободната самопринуда, а не на тази от други хора, и определят целта; която същевременно е дълг.

Добродетелта като основано в здравия начин на мислене съответствие на волята с всеки дълг е, както всичко ф о р м а л н о, просто една и съща. Но по отношение на постъпките и целта им, която същевременно е дълг, т. е. по отношение на това (материалното), което човек е д л ъ ж е н да направи ц е л, може да има повече добродетели, и обвързаността към максимите на същата се нарича дълг на добродетелта, който дълг не е само един.

Висшият принцип на учението за добродетелта е: постъпвай според една м а к с и м а з а ц е л и т е, имането на които може да е за всеки всеобщ закон. — Според този принцип човекът е цел както на себе си, така и на другите и не е достатъчно, че той не е упълномощен да използува както себе си, така и другите просто като средства (при което той може също да бъде по отношение на другите безразличен), а е дълг на човека сам по себе си да направи за себе си цел човека изобщо.

Това основно положение на учението за добродетелта като един категоричен императив не позволява никакво доказателство, но позволява твърде добре една дедукция от чистия прак-

тически разум. — Което в отношението на хората към самите себе си и към другите може да бъде цел, то е цел пред чистия практически разум; защото той е способност за цели изобщо, по отношение на който е значи противоречие да бъде безразличен, т. е. да няма интереси към цели: защото тогава той не би определял максимите на постъпките (последните като такива винаги съдържат една цел) и следователно не би имало никакъв практически разум. Чистият разум обаче може a priori да предписва цели само доколкото ги обявява същевременно за дълг; който дълг тогава се нарича дълг на добродетелта.

X

НАЙ-ВИСШИЯТ ПРИНЦИП НА УЧЕНИЕТО ЗА ПРАВОТО БЕШЕ АНАЛИТИЧЕН; ТОЗИ НА УЧЕНИЕТО ЗА ДОБРОДЕТЕЛТА Е СИНТЕТИЧЕН

[...]Обратно на правото принципът на учението за добродетелта излиза отвъд понятието за външната свобода и според всеобщите закони свързва с него още и една цел, която той прави дълг. Значи този принцип е синтетичен. — Възможността на същия се съдържа в дедукцията (IX). [...]
[...]Но в същия (в моралния императив — прев.), който предписва дълга на добродетелта, покрай понятието за една самопринуда се прибавя и това за една цел, не която я имаме, а която сме длъжни да я имаме, значи която я има в себе си чистият практически разум, чиято най-висша, безусловна цел (която обаче все пак е винаги още и дълг) се полага в това, че добродетелта е цел сама на себе си и при заслугата, която тя има за хората, е и собствената си награда (при което тя така блести като идеал, че изглежда да затъмнява според човешките мерки самата святост, която никога не се изкушава). [...]

Напълно може да се каже: човекът е длъжен да бъде добродетел (като една морална сила). Защото способността facultas за превъзмогване на всички сетивни подтици непременно може и трябва да бъде предположена за свободата му, но все пак тази способност като сила (robur) е нещо, което трябва да бъде извоювано, така че моралните мотиви (представата за закона) да бъдат издигнати чрез съзерцаване (contemplatione) на достойнството на чистия закон на разума в нас, но същевременно и чрез упражнение (exercitio).

XII

ЕСТЕТИЧЕСКИ ПРЕДВАРИТЕЛНИ ПОНЯТИЯ ЗА ВЪЗПРИЕМЧИВОСТТА НА ДУШАТА ЗА ПОНЯТИЯ НА ДЪЛГА ИЗОБЩО

Има такива морални състояния, които, ако не се притежават, не може да бъде даден дългът да им се отдадем. — Това са моралното чувство, съвестта, любовта към ближния и уважението към самия себе си (самоуважение), които да имаме не може да е дълг: защото те лежат като субективни условия на възприемчивостта за понятието на дълга, не като обективни условия на моралността. Всички те са естетически и предхождащи, но и естествени предразположения на душата (praedespositio) да бъде афицирана чрез понятия за дълга; да имаме тези предразположения не може да бъде разглеждано като дълг, а трябва да се разглеждат като имани от всеки човек, благодарение на които той може да бъде задължаван. — Осъзнаването на същия няма емпирически произход, а може да произтича само от един морален закон като въздействие на същия върху душата.

а

Моралното чувство

То е възприемчивостта за удоволствие или неудоволствие само от съзнанието за съответствието или противоположността на нашата постъпка със закона на дълга. Всяко определение на произвола обаче отива от представата за възможното действие през чувството за удоволствие или неудоволствие да имаш в него или като следствие от него интерес към дело; където естетическото състояние (на афицирането на вътрешното сетиво) е или едно патологично, или едно морално чувство. — Първото е онова чувство, което предхожда представата за закона, последното е това, което само може да следва от същата.

Следователно не може да има дълг да имаме морално чувство или да си извоюваме такова; защото всяко съзнание за дълга полага в основата си това чувство, за да осъзнае заставянето си, което лежи в понятието за дълг: напротив, всеки човек (като морално същество) го има изначално в себе си; но дългът може да отиде натам само да култивираме такова чувство и да го усилваме единствено чрез възхищение от неговия неподдаващ се на изследване произход, което става чрез това, че бива показано как то се възбужда именно най-силно

посредством само представа на разума, отделено от всяка патологична възбуда и в чистотата си.

Не е уместно това чувство да се нарече морален усет, защото под думата усет се разбира обикновено теоретическа, отнесена към един предмет способност за възприемане чрез вътрешното сетиво: обратно на това моралното чувство (както удоволствието и неудоволствието изобщо) е нещо чисто субективно, което не дава никакво значение. — Няма човек без каквото и да е морално чувство; защото при пълна невъзприемчивост за такова чувство той би бил морално мъртъв и ако (за да говорим с езика на лекарите) нравствената жизнена сила не би могла да доведе повече до никаква възбуда на това чувство, то човечеството би се разтворило (сякаш по законите на химията) в чисто животинското и би се смесило неотделимо с масата от всички природни същества. — Както и за истината, така и за (нравственото) добро и зло ние нямаме никакъв особен усет, въпреки че често се казва така, а само податливост на свободния произвол да задвижи същия чрез практическия чист разум (и неговия закон) и това е, което наричаме морално чувство.

в

За съвестта

По същия начин и съвестта не е нещо, което може да се придобие, и няма никакъв дълг, повеляващ да си я набавим; напротив, всеки човек като нравствено същество има една такава изначално в себе си. Да си задължен да имаш съвест би значело горе-долу: да имаш за дълг признаването на дълг. Защото съвестта е практически разум, напомнящ на човека във всеки случай закона на дълга му да оправдава или съди. Нейното отношение значи не е към един обект, а само към субекта (да афишира моралното чувство чрез акта й); значи тя е един постоянно присъствуващ факт, а не дълг и нещо, на което се посвещаваме. Ако съобразно това се каже: този човек няма съвест, то с това се има предвид: той не отвръща на повелите й. Защото нямаше ли той наистина никаква, то не би бил считан за подвластен на дълга или не би бил упрекван, че му се противи, следователно не би могло да се мисли самият дълг да има съвест.

с

За любовта към човека

[...] Да вършим добро за другите според силите си е дълг независимо дали ги обичаме или не, и този дълг не губи нищо от тежестта си дори и да се направеше тъжната забе-

лежка, че нашият род (за жалост!) надали заслужава да го признаем достоен за особена любов, опознаем ли го по-отблизо. [...]

Ала да мразим порока в човека не е нито дълг, нито противно на дълга, а е само едно чувство на отврата от същия, без при това волята да има влияние върху това чувство или, обратно, то да ѝ влияе. Да се прави добро е дълг. Който го прави често и успее в благодеянието си, стига най-накрай напълно дотам, че заобичва оня, комуто е сторил добро. Значи ако се каже: длъжен си да обичаш ближния си като самия себе си, то това не ще рече: ти си длъжен непосредствено (най-първо) да обичаш и посредством тази любов (след нея) да правиш добро, а най-вече: прави добро на ближния си и това ще доведе в тебе любов към човека (като умение на склонността да се прави добро изобщо)!

За уважението

Уважение reverentia е също така нещо само субективно; едно чувство от особен род, не съждение за един предмет, чието произвеждане или подпомагане би било дълг. Защото то, разглеждано като дълг, би могло да бъде представено само чрез уважението, което имаме за дълга. Да имаш за дълг уважението би значело горе-долу: да бъдеш задължен да имаш дълг. — Ако следователно се каже: човекът има дълг за самоуважение, ще бъде неправилно и затова по-точно би трябвало да се рече: законът в него безпрекословно го принуждава да има уважение към собственото си същество и това чувство (което е от особен род) е основание за някои задължения, т. е. за определени постъпки, които могат да съществуват ведно с дълга към самия себе си; значи не: той има дълга да уважава себе си, защото той трябва да има уважение пред закона в себе си, за да може изобщо да си мисли един дълг.

XIII

ВСЕОБЩИ ОСНОВНИ ПОЛОЖЕНИЯ НА МЕТАФИЗИКАТА НА НРАВИТЕ ПРИ РАЗРАБОТВАНЕ НА ЕДНО ЧИСТО УЧЕНИЕ ЗА НРАВСТВЕНОСТТА

Първо: За един дълг може да се намери също само единствено основание за задължението и бъдат ли въведени две или повече доказателства за него, то това е сигурен

белег, че или все още няма никакво правилно доказателство, или че тук става дума за повече или различни задължения, които са били счетени за едно.

Защото всички морални доказателства могат като философски да бъдат проведени само посредством едно разумно познание от понятия, а не както такива дава математиката чрез конструкцията на понятията; последната позволява множество на доказателствата за едно и също положение: защото в нагледа a priori може да са дадени няколко определения за изграждането на някой обект, които водят тъкмо към споменатото едно и също основание. — Ако напр. за дълга да бъдем правдиви искаме да дадем доказателство, тръгвайки най-първо от вредата, която причинява на другите хора лъжата, а по-сетне и от подлостта на лъжеца и от пренебрегването на уважението към самия себе си, то това ще е доказателство най-вече за дълга да желаем доброто, не доказателство за дълга да бъдем правдиви, следователно няма да е това, което се изискваше от доказателството, а ще е онова, което доказва друг дълг. — Обаче що се отнася за едно и също положение, с което се утешаваме, че множеството на основанията ще допълни липсата на тежест във всяко едно поотделно, то трябва да се каже, че това е съвсем нефилософско средство: защото то разкрива лукавство и недобросъвестност — понеже различни недостатъчни основания, поставени едно до друго, не правят липсата на яснота във всяко от тях по-малка, та дори не водят и до вероятността. Те трябва да продължат като основание и следствие една редица до достатъчното основание и едва по този начин могат също да бъдат и доказващи. — И все пак последното е обичайният способ в изкуството да се убеждава.

Второ: Разликата между добродетелта и порока никога не може да бъде търсена в степените на спазване на определени максими, а трябва да бъде търсена само в специфичното качество на същите (в отношението към закона); с други думи, хваленото основно положение (на Аристотел) да се положи добродетелта в средината между два порока е невярно. Нека бъде дадено напр., че доброто стопанисване е средното между два порока, прахосването и скъперничеството: така то не може да бъде представено като произтичащо от постепенното намаляване на първия от споменатите два порока (като спестяване), нито пък и като увеличаване на разходите на втория от пороците, които, сякаш вървейки по противоположни пътища, се срещат в доброто стопанисване, в добродетелта; напротив, всеки от пороците има своя собствена максима, която необходимо противоречи на тая на другия.

Точно толкова малко и по споменатите вече причини никой порок не може да бъде обяснен чрез по-голямото осъ-

ществяване на някакви намерения, отколкото е било целесъобразно (e. g. Prodigalitas est excessus in consumendis opibus), или чрез по-малкото им, отколкото се е искало (e. g. Avarita est defectus etc.). Защото тук съвсем не се определя степента, но именно по нея може да се установи дали поведението е било съобразено с дълга или не: следователно това не може да служи за обяснение.

Т р е т о: етическият дълг не трябва да бъде оценяван според приписваната на човека способност да удовлетворява закона, а обратно: нравствената способност трябва да бъде оценявана според закона, който повелява категорично: значи не по емпиричните знания, които имаме за човека такива, каквито са, а според рационалните знания, каквито те са длъжни да бъдат съобразно идеята за човечеството. Тези три максими за научното разработване на едно учение за добродетелта са противопоставени на древните апофтегми:

1) Има само една добродетел и само един порок.

2) Добродетел е държане на средния път между два противоположни порока.

3) Добродетел трябва (подобно на мъдростта) да се заимствува от опита.

ЗА ДОБРОДЕТЕЛТА ИЗОБЩО

Добродетел означава морална сила на волята. Ала последната не изчерпва все още понятието; защото една такава сила може да принадлежи също на едно с в я т о (свръхчовешко) същество, в което не действува никакъв срещуположен на закона на волята му подтик, което следователно върши с удоволствие всичко съобразно закона. Добродетел е значи моралната сила на волята на един човек в следването на дълга му: което е едно морално з а с т а в я н е чрез собствения му законодателствуващ разум, доколкото последният к о н с т и т у и р а сам себе си като и з п ъ л н я в а щ а закона власт. [...]

Да си мислиш множество от добродетели (което е неизбежно) не е нищо друго, освен да си мислиш различни морални предмети, към които бива водена волята от собствения принцип на добродетелта; така стоят нещата и с противостоящите пороци. Изразът, който ги оличностява двете, е от естетическа направа, насочваща все пак към един морален усет. — Следователно една естетика на нравите наистина не е част, но все пак е едно субективно представяне на метафизиката на същите: където чувствата, които придружават заставящата сила на моралния закон, правят възприемаема онази тяхна действеност (напр. погнуса, ужас и пр., които онагледяват моралната отврата), за да изпъкне тя над чисто сетивното им подтикване.

XIV

ЗА ПРИНЦИПА НА ОТДЕЛЯНЕ НА УЧЕНИЕТО ЗА ДОБРОДЕТЕЛТА ОТ УЧЕНИЕТО ЗА ПРАВОТО

Това отделяне, върху което почива също главното подразделяне на учението за нравите изобщо, се основава на това: че понятието за *свободата,* което е общо за тези двете, прави необходимо разделянето в дълга за външната и вътрешната свобода; само дългът за последната е етически. — Съобразно това то трябва да бъде предпоставено, и то така, че да е условие на всеки дълг на добродетелта (както горе учението за съвестта е условие на всеки дълг изобщо) като подготвителна част (discursus praeliminaris).

Забележка

За учението за добродетелта според принципа на вътрешната свобода

Умението (habitus) е лекота да се действува и едно субективно съвършенство на произвола. — Обаче не всяка такава лекота е едно свободно умение (habitus libertatis); защото, ако привичката (assuetudo), т. е. станалото необходимост чрез често повтаряно действие еднообразие, е същото, то тя никак не е произлязла от свободата, следователно не е морално умение. Добродетелта значи не може да се дефинира чрез умението в съобразени със закона действия; но пък може добре, ако би се прибавило: „да се определяш чрез представата за закона в действието", и тогава това умение ще е състояние не на произвола, а на волята, която е с правилото, което приема, същевременно всеобщо законодателна способност за желание и само такова може да се причисли към добродетелта.

За вътрешната свобода обаче се изискват две неща: във всеки даден случай да бъдеш майстор (animus sui compos) и господар (imperium in semetipsum) над себе си, т. е. да обуздаваш своите афекти и да овладяваш страстите си. — Нравът в тези две състояния е благороден (erecta), а в обратния случай — неблагороден (indoles abiecta, serva).

XVII

ПРЕДВАРИТЕЛНИ ПОНЯТИЯ ЗА РАЗДЕЛЯНЕ НА УЧЕНИЕТО ЗА ДОБРОДЕТЕЛТА

Забележка

Как идвам обаче до това, ще се попита, да въведа деление на етиката като учение за елементите и учение за метода, щом е могло да избегна такова в учението за правото? — Причината е: първата има работа с широкия, второто обаче изцяло стесния дълг; поради което последният, който според природата си трябва да е определящ строго (прецизно), тъкмо затова, колкото и чистата математика, се нуждае толкова малко от едно всеобщо предписание (метод) как е длъжен да подхожда в съденето, а просто го проверява на дело. — Напротив, етиката, благодарение на простора, който отваря за несъвършения дълг, води неотклонно натам, към въпроси, които изискват от способността на съждение да реши как трябва да се прилага една максима в особени случаи, и то така, че тази отново да даде една (подчинена) максима (при което отново може да се пита за принципа на употреба на същата при нови случаи); а така тя попада в една казуистика, която учението за правото не познава.

Казуистиката значи не е нито наука, нито част на същата: защото това би било догматика и не е толкова учение как да намираме нещо, а упражнение как сме длъжни да търсим истината; значи фрагментарно, не систематично (каквото би трябвало да бъде първото) тя е вплетена в науката, подобно на схолиите, поставени към системата.

Напротив: за етиката като учение за метода на морално-практическия разум по-специално се изисква не толкова да упражнява съдната способност, а много повече разума, и то както в теорията за дълга му, така и в практиката; при което по-първото от упражненията, теоретическото, се състои в това, ученикът да се подпитва за онова от понятията за дълг, което той вече знае и което може да бъде наречено еротематически метод, и това, защото на ученика или вече му е било казано нещо за тях и той отговаря просто по памет, което собствено ще се нарича катехетически метод, или защото ще се предпостави, че в неговия разум по естествен начин е налично знанието за тези понятия и то трябва само да се развие оттук, което се нарича диалогически (сократически) метод.

На катехетиката като теоретично упражнение отговаря като противопоставеност в практиката аскетиката, която е онази част от учението за метода, в която се учи не просто

понятието за дълг, но също как могат да бъдат упражнявани и култивирани както способността за добродетел, така и волята за това.

Според тези основни положения ние ще изложим значи системата в две части: тази на етическото учение за елементите и тази на етическото учение за метода. Всяка част се разпада на различни глави в основните си подразделения, които в първата част идват според различието на субектите, по отношение на които човекът се обвързва с дълг, във втората — според различието на целите, които да ги има му е наложено от разума, и според възприемчивостта за същите.

Заключителна бележка

[...] в етиката като чиста практическа философия на вътрешното законодателство за нас са разбираеми само моралните отношения на човека към човека: що за отношение обаче господствува между бог и човека освен това, надхвърля изцяло границите на същата и е абсолютно непонятно за нас; с което тогава се потвърждава, което биде предположено горе: че етиката не би могла да се разшири отвъд границите на взаимния човешки дълг.

ТАБЛИЦА
НА ДЕЛЕНИЕТО НА ЕТИКАТА

I. Етическо учение за елементите

Първа част

За *дълга* на човека *към самия себе си*

Първа книга

За *съвършения* дълг на човека към себе си

Първа глава

За дълга на човека към себе си като *анимално* същество

Втора глава

За дълга на човека към самия себе си само като *морално* същество

Първи раздел

За дълга на човека към самия себе си като вроден *съдия* над себе си

Втори раздел

За първата повеля на всеки дълг към самия себе си

Епизодичен раздел

За *амфиболията* на моралните *рефлексивни* понятия по отношение на дълга към самия себе си

Втора книга

За *несъвършения* дълг на човека към самия себе си предвид неговата цел

Първи раздел

За дълга към себе си в развитието и умножаването на природното си съвършенство

Втори раздел

За дълга към себе си в повишаване на своето морално съвършенство

Етическото учение за елементите

Втора част

За етическия *дълг към другите*

Първа глава

За дълга към другите *само като хора*

Първи раздел

За *дълга* към другите *да ги обичаме*

Втори раздел

За *дълга да уважаваме* другите

Втора глава

За дълга към другите *според различие на състоянието им*

Заключение на ученето за елементите

За задушевното единение на любовта и уважението в приятелството

II. Етическо учение за метода

Първи раздел

Етическа дидактика

Втори раздел

Етическа аскетика

Заключение за цялата етика

ЙОХАН ГОТЛИБ ФИХТЕ
(1762 – 1814)

Представител на немския класически идеализъм. Роден в занаятчийско семейство в Раменау. От 1780 до 1784 г. изучава теология и философия в Йена и Лайпциг. Няколко години след това е частен учител в Саксония, Цюрих и Лайпциг. От 1794 г. с голям успех чете курс по философия в Йенския университет. През 1797 г. е принуден да го напусне поради обвинения в пропаганда на атеистични идеи. Установява се в Берлин, където след поражението на Германия във войната с Франция става известен с блестящите публични „Речи към немската нация". В тях проповядва прогресивните идеи за морално възраждане и национална определеност на немския народ. Съосновател на Берлинския университет през 1809 г., където е професор и негов пръв ректор. Като доброволен участник в народното опълчение в освободителната война срещу Наполеон се заразява от тиф и умира в Берлин през 1814 г.

За философското формиране на Фихте влияние в младостта му оказват идеите на „Етика" на Спиноза, а по-късно и Кантовата „Критика на практическия разум".

Идеите на Великата френска буржоазна революция от 1789 г. определят и интереса му към въпроса за свободата. Той е основен проблем в „практическото" наукоучение или етиката, която е развита в общата система на наукоучението. Фихте схваща свободата като практическо действие, основано на познаването на необходимостта на нравствения закон, като практиката е сведена до дейността на моралното съзнание. Свободата е и резултат на общественото „целесъобразно" развитие и то налага съществуването на правото и държавата като необходими условия за осъществяването на нравствеността. Много популярни са и нравственовъзпитателните идеи на Фихте, изложени в „Предназначението на човека" (1800). Най-пълно етическите възгледи на Фихте са представени в „Системата на учението за нравите според принципите на наукоучението" (1798).

Приведените откъси са от: J. G. Fihte. Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslere, 1798 (In Johan Gottlieb Fichtes. Sämmiliche Werke, Hrsg. von I. H. Fichtes, Berlin 1845—1846, Bd. IV. **Превод от немски Иван Стефанов.**

СИСТЕМАТА НА УЧЕНИЕТО ЗА НРАВИТЕ СПОРЕД ПРИНЦИПИТЕ НА НАУКОУЧЕНИЕТО

Втори дял

ДЕДУКЦИЯ НА РЕАЛНОСТТА И ПРИЛОЖИМОСТТА НА ПРИНЦИПА НА НРАВСТВЕНОСТТА

Параграф 13

Подразделяне на учението за нравите

Нравственото влечение изисква свобода — заради свободата. Кой не вижда, че в това изречение думата свобода се явява в две различни значения? В последната част на изрече-

нито става дума за едно обективно състояние, което трябва да се създаде, за последната абсолютна крайна цел, за пълната ни независимост от всичко вън от нас; в първата част на изречението не става дума за никакво истинско битие, а за едно действуване като такова, за чисто субективно действуване. Аз трябва да действувам свободно, за да стана свободен.

Но дори в понятието за свободата така, както се явява в първата част на изречението, трябва отново да се направи едно различаване. При свободното действие може да се попита как то трябва да става, за да бъде свободно, и какво трябва да се случи от гледна точка на формата на свободата и от гледна точка на нейната материя.

Във връзка с материята на свободата досега установихме: действието трябва да лежи в една редица, при продължаването на която до безкрайност Азът би станал абсолютно независим. Сега искаме да хвърлим поглед върху начина или формата на свободата.

Аз трябва да действувам свободно, т. е. като положено аз, като познавателна способност (Intelligenz) трябва да определям себе си, следователно трябва да действувам със съзнанието за моето абсолютно самоопределение, като си служа с разсъдливостта и рефлексията. Само така аз действувам свободно като познавателна способност; иначе ще действувам сляпо, така както ме подтиква случаят. Като познавателна способност трябва да действувам по определен начин, т. е. трябва да осъзная основанието, по силата на което действувам именно така. Тъй като това основание не бива да бъде никое друго, освен че действието трябва да лежи в описаната редица, то и не може да бъде никое друго; или — понеже това е само един философски възглед и по никакъв начин не е възглед на обикновеното съзнание — единственото основание за действието е, че то е дълг. Значи трябва да действувам изключително според понятието за моя дълг; да допускам да се определям само от мисълта, че нещо е дълг, и изобщо от никоя друга.

Няколко думи за последното. — Нравственото влечение също не трябва да ме определя като просто и сляпо влечение; разбира се, ако това положение вече не беше противоречиво в самото себе си и би могло да има нещо нравствено, което да е само влечение. Тук именно отново получаваме казаното вече по-горе, само че определено в много по-голяма степен. По-горе стана ясно: влечението към самостоятелност се обръща към познавателната способност като такава; в качеството си на познавателна способност тя трябва да е самостоятелна; но една познавателна способност е самостоятелна само доколкото се определя чрез понятия и безусловно не чрез никакво влечение. Влечението значи се стреми към това да има причинност, а също

да няма причинност; и то има причинност изключително поради това, че няма причинност, тъй като изисква: бъди свободен. Ако е влечение, то е само природно влечение; нравствено ли е, то не може да бъде такова, защото противоречи на моралността и не е нравствено да се оставиш сляпо във властта на влечението. (Напр. влеченията на симпатията, на състраданието, на любовта към хората. Когато му дойде времето, ще покажем, че тези влечения са проявление на нравственото влечение, но смесено с природното влечение, както винаги е смесено всяко нравствено влечение. Който обаче действува съобразно с тези влечения, действува наистина легално, но съвсем не морално и дотолкова — против морала.)

Едва тук възниква един категоричен императив, който трябва да бъде понятие, а не влечение. Защото влечението не е категоричният императив, но ни подтиква сами да си създадем такъв императив и да си кажем, че просто нещо трябва да стане. Категоричният императив е наш собствен продукт; наш, доколкото сме същества, способни да имат понятия, или имаме способност за познание. С това разумното същество по форма напълно се откъсва от всичко, което не е самото то в определянето на своята воля. То не определя материята, не определя и самото себе си чрез понятието за някакво материално, а само чрез това за чисто формално и създадено в самото него понятие за абсолютното дълженствуване. И по този начин ние получаваме в действителност разумното същество като абсолютно самостоятелно, така както първоначално го представихме: така, както всичко първоначално трябва отново да се представи в действителността, само че с добавки и по-нататъшни определения. — Само действието по дълг е такова представяне на чистото разумно същество; всяко друго действие има чуждо на разума като такъв определящо основание. [. . .]

Следователно от формата на нравствеността следват две неща:

1. Аз изобщо трябва да действувам с мисъл и съзнание, а не сляпо и само по подбуди и в частност, доколкото наистина действувам, да действувам със съзнанието за дълг; да не действувам никога, без да съм съобразил моето действие с това понятие. — Следователно няма безразлични за моралния закон действия; до всички тях, разбира се, при положение че наистина са действия на надарено със способност за познание същество, се отнася ако не materialiter[1], то със сигурност обаче formaliter[2], нравственият закон. [. . .]

2. Аз трябва да не действувам никога против моето убеждение. Действуването ми против моето убеждение с пълна пре-

[1] Според материята (лат.). — Бел. пр.
[2] Според формата (лат.). — Бел. пр.

вратност и ехидство.[...] Двете положения, резюмирани в едно, биха могли да се изразят така: Действувай винаги с пълно убеждение за твоя дълг; или действувай според твоята съвест. Това е формалното условие за моралността на нашите действия, което и бе наричано предимно моралност на същите. Ние ще говорим по-подробно за тези формални условия на нравствеността в първата глава на нашето същинско учение за нравите: и след това в една втора глава ще изложим материалните условия за моралността на нашите действия, или учението за легалността им.

Трети дял

СИСТЕМАТИЧНО ПРИЛОЖЕНИЕ НА ПРИНЦИПА НА НРАВСТВЕНОСТТА ИЛИ УЧЕНИЕТО ЗА НРАВИТЕ В ПО-ТЕСНИЯ СМИСЪЛ

Първа глава

За формалните условия на моралността на нашите действия

Параграф 16

За причината на злото у крайното разумно същество

Приложение

За да направим пределно ясно учението за свободата и за да проследим фатализма до последните му убежища, ще вземем особено отношение към твърдението на Кант за едно радикално зло в човека.

Ние обяснихме злото в човека така. До съзнание за самия себе си трябва да достигне всеки, щом има право да се нарече човек. За това не е нужно нищо друго освен да осъзнае свободата в избора на своите действия. Това съзнание се проявява вече в обстоятелството, че той се научава да избира между разнообразните действия, които самото природно влечение му налага. При това той ще действува неясно или ако притежава в по-голяма степен способност за разсъждение и мислене, ще действува отчетливо според максимата на собствения интерес; и дотолкова, присъединявайки се към Райнхолд, можем да припишем на човека користно влечение, което обаче той самият е направил користно чрез свободно избраната максима на собствения интерес, защото чистото природно влечение по никакъв начин не е користно или не заслужава този упрек, обратно, удовлетворяването му е дори задължение, както ще видим, когато му дойде времето. Човек лесно се задържа на това стъпало, тъй като тук нищо не го подтиква и не съществува никак-

ва необходимост да рефлектира върху по-висшите си заложби.

Ако бяхме казали просто: на това стъпало човек може да остане, ако иска, то това би сложило край на всяко по-нататъшно обмисляне. Ние бихме изказали едно чисто проблематично твърдение. Но как идваме до категоричното и позитивно твърдение: наистина не е необходимо, но може да се очаква човек да остане на това стъпало? Какво всъщност твърдим тук и кое е позитивното, което незабелязано предпоставяме?

Това, което предпоставяме, е: човек няма да направи нищо, което да не е безусловно необходимо и което да не е длъжен да извърши, заставен от своята същност. Следователно ние предпоставяме една първоначална инертност спрямо размишлението и, което следва оттук, към действуването според това размишление. — Това би било следователно едно истинско позитивно радикално зло; не нещо само негативно, както това изглеждаше досега. Така и би трябвало да бъде. Ние трябва да имаме нещо позитивно, за да можем изобщо да обясним негативното.

И какво ни дава право на една такава предпоставка? Дали това е само опитът? Кант, изглежда, че приема това; независимо от това той впрочем прави същите изводи, които ние незабавно ще направим. Но само опитът не би ни дал право на една толкова обща предпоставка. Следователно трябва да има разумно основание за онова предпоставено твърдение, което основание не да създава, да речем, необходимост, като при това се премахва свободата, а което само да направи обяснима онази всеобщност на опита.

На природата изобщо като такава може да се припише сила на инерцията (vis inertiae). Това произтича от понятието за действие на едно свободно същество, което необходимо трябва да протича във времето, ако трябва да бъде възприемаемо, и не би било възприемаемо, ако не би било определено като спъвано от обектите. Наистина понятието за сила сякаш противоречи на инерцията, но въпреки това е реално; въпросът е само в това да го схванем правилно. — Природата като такава, като не-Аз и обект изобщо има само покой, само битие: тя е това, което е, и дотолкова не може да и се припише никаква дейна сила. Но за да просъществува, тя притежава някакво количество стремеж или сила да остане това, което е. Ако го нямаше този стремеж или сила, тя не би останала нито миг в своята форма, би се променяла непрекъснато, следователно не би имала собствено никаква форма и не би била това, което е. Ако се въздействува върху нея чрез противоположна сила, тя ще противостои с цялата сила, която има, за да остане това, което е; и едва сега чрез отношението към противоположната дейност това, което по-рано беше само инерция, само ста-

ва дейност; двете понятия са синтетично обединени и тъкмо това следва да означава сила на инерцията.

От декларираната гледна точка ние самите не сме нищо друго освен природа. Нашите сили са сили на природата и макар че свободата е, която ги оживява, докато с влечението природната каузалност свършва, то все пак посоката не е с нищо по-различна от онази, която и предоставената сама на себе си природа би поела. По-нататък дори това, че се намираме на описаната точка на рефлексията, понеже е необходимо, може да се разглежда също като последица на механизма. Значи от всяка гледна точка ние сме природа. Но това, което е присъщо на цялата природа, трябва да е присъщо и на човека, доколкото той е природа; а това са съпротивата срещу излизане от своето състояние, стремежът да се остане в привичното състояние.

(Само така може да се обясни едно всеобщо явление у хората, което се разпростира върху всяко човешко действуване; възможността на навика и склонността да се остане при привичното. Всеки човек, дори най-силният и най-дейният, има своята рутина, ако ни бъде позволено да си послужим с този неизискан, но много характерен израз, и през целия си живот трябва да се бори против нея. Това е силата на инерцията на нашата природа. Дори регулярността и редът в живота на повечето хора не са нищо друго освен същата склонност към спокойствие и към привичното. Винаги ни струва усилие да се откъснем от инерцията. Дори когато това ни се удаде и полученото разтърсване на инерцията известно време не отзвучава, в момента, в който загуби бдителност над себе си, човек много бързо попада отново във властта на обичайната инерция.)

Да си представим човека в описаното състояние. Понеже изобщо по своята изначална същност, макар и не в действителност, той е свободен и независим от природата, то той трябва постоянно да се откъсва от онова състояние и той може да го прави, ако го разглеждаме като абсолютно свободен; но преди да може да се откъсне с помощта на свободата, човек първо трябва да е свободен. Но именно самата му свобода е окована във вериги; силата, чрез която той следва да си помогне, е в съюз против него. Тук не е установено никакво равновесие, а е налице тежестта на неговата природа, която го задържа, и никакъв противовес от страна на нравствения закон. Няма съмнение, че той трябва да бъде поставен от другата страна на везната и да реши този спор. Вярно е също, че той действително има сила да си придава до безкрайност толкова тежест, колкото е необходимо, за да надделее инерцията: и че всеки момент може чрез принуда върху самия себе си, само с помощта на волята, да извлече тази сила от себе си: но как да стигне до тази воля и тази първа принуда върху самия себе

си? От състоянието му по никакъв начин не следва подобна воля, а по-скоро противоположното, онова, което го задържа и сковава. Вярно е и това, че този пръв подтик не следва да произлезе от неговото състояние, нито пък може да произлезе от него, а абсолютно от самодейността му. Но къде тогава в състоянието на човека е мястото, от което той би могъл да измъкне онази сила? Абсолютно никъде. Ако разглеждаме въпроса от гледна точка на природата, абсолютно невъзможно е човек да си помогне; така че той съвсем не би могъл да стане по-добър. Само чудо, което самият той би трябвало да извърши, би могло да го спаси. (Следователно онези, които отстояваха едно servum arbitrium[3] и характеризираха човека като пън или дръвник, който чрез собствена сила не би могъл да се помръдне от мястото си, а би трябвало да бъде подтикнат към движение от една по-висша сила, имаха пълно право и бяха последователни, когато говореха за природния човек, както и правеха.)

Следователно инерцията, която поради дългата привичка възпроизвежда себе си до безкрайност и лесно води до пълна неспособност за добро, е истинското, вроденото, лежащо в самата човешка природа радикално зло: което много добре може да се обясни чрез нея. Човекът е ленив по природа, казва много правилно Кант.

От тази инерция произлиза най-напред малодушието: вторият основен порок на човека. Малодушие е инерцията при отстояване в общуването с другите на нашата свобода и самостоятелност. Всеки показва достатъчно смелост срещу онези, чиято слабост вече добре познава; но ако му липсва такова убеждение, ако му се случи да има работа с някой, в който допуска повече сила (от какъвто и вид да е тя), отколкото в самия себе си, той се уплашва от силата, която ще му е нужна, за да отстои своята самостоятелност, и отстъпва. Само така може да се обясни робството сред хората — физическото, както и моралното, покорството и папагалщината. Аз се изплашвам от необходимото за съпротивата телесно усилие и предоставям на подчинение тялото си; изплашвам се от усилието да мисля самостоятелно, което някой ми налага, като изисква от мен смели и сложни разсъждения, и предпочитам да вярвам на неговия авторитет само за да се отърва по-бързо от изискванията му. (Винаги има хора, които искат да господстват; основанието за това видяхме по-горе. Тези хора са по-малката и по-силна част на човечеството. Те имат жизнен и дързък характер. Как все пак става така, че отделните хора, които, обединени, биха били по-силни, им се подчиняват? Това става по следния начин. Усилието, което съпротивата би струвала на

[3] Несвободно решение (лат.). — Бел. пр.

тези хора, е по-мъчително за тях от робството, на което се подлагат и което се надяват да понесат. За обикновения човек най-малката проява на сила е далеч по-мъчителна от хилядократно по-голямото страдание и той предпочита да изтърпи всичко пред това да действува. При страданието той все пак остава в състояние на покой и свиква с него. [...]

При такова подчинение, което все пак не идва от сърцето му, малодушният намира утеха най-вече в хитростта и в измамата; защото третият основен порок на хората, който естествено възниква от малодушието, е притворството. Човек не може да се откаже така напълно от собствената си личност и да я пожертвува другиму, както представя нещата, за да бъде освободен от усилието да я отстоява в открита борба. Затова той го заявява само така, за да издебне по-благоприятен случай и тогава да се бори против своя потисник, когато вниманието на последния вече няма да бъде насочено към него. Всяко притворство, всяка лъжа, всяко коварство и лукавство идват от това, че има потисници; и всеки, който поробва друг, трябва да държи сметка за това. Само малодушният е притворен. Смелият не лъже и не е притворен: ако не от добродетел, то от гордост и поради сила на характера.

Това е образът на обикновения човек, разглеждан като продукт на природата. На обикновения, казвам; защото необикновеният и облагодетелствуван извънредно от природата човек има жизнен характер и без да бъде ни най-малко по-добър в морално отношение, той не е нито инертен, нито малодушен, нито притворен, той тъпче високомерно всичко около себе си и става господар и потисник на онези, които са готови да бъдат роби.

Това описание може да изглежда грозно и отвратително [...] Но именно това, че описаните черти ви изглеждат грозни, доказва благородството и величието на човешкия род. Намирате ли също тъй за грозно това, че по-силното животно изяжда по-слабото, а по-слабото надхитря по-силното? Без съмнение не; вие го намирате за естествено и в реда на нещата. При човека вие само затова се отнасяте към този факт другояче, понеже съвсем не ви е възможно да го разглеждате просто като природен продукт, а сте принудени да го мислите като издигнато над цялата природа свободно и надсетивно същество. Дори това, че човек открива, че се поддава на порока, показва, че той е предназначен за добродетел. — И после, какво би струвала добродетелта, ако не беше постигнат чрез дейността ни продукт на нашата собствена свобода, ако не беше издигане в един съвсем различен ред на нещата? — Найсетне според даденото тук обосноваване на тези черти кой може още да мисли, че те важат само за човешкия род, че са струпани върху му като нещо чуждо от някакъв зложелателен

демон и че някакво друго крайно разумно същество би могло да бъде по-различно. Те съвсем не произтичат от някакво особено устройство на нашата природа, а от понятието за крайност изобщо. Нека все пак си представим херувими и серафими; те наистина могат да се мислят като различни от човека по другите си определения, но не и по основните си черти. Светецът е само един; и по природа всяка твар неизбежно е греховна и нечестива и може да се издигне до моралността само чрез собствената си свобода.

Как следва да се помогне на човека при тази вкоренена инертност, която парализира тъкмо единствената сила, с която той трябва да си помогне? Какво собствено му липсва? Сила ли? Сила той има, но му липсват осъзнаването ѝ и подтикът да я използува. Според приведените основания този подтик не може да дойде отвътре. Ако не следва да възникне чрез чудо, а по естествен път, той трябва да дойде отвън.

На човека този подтик може да му дойде само чрез разсъдъка и чрез целокупната теоретична способност, която, разбира се, може да се формира. Индивидът би трябвало да съзре самия себе си в своя жалък вид и да изпита отвращение: той би трябвало да вижда образи, които да го издигат и да му показват какъв трябва да бъде, да му внушат уважение, а с него и желанието да направи и себе си достоен за подобно уважение. Няма друг път за формиране. Този път дава това, което липсва, съзнание и подтик. Но, разбира се, усъвършенстуването и издигането постоянно зависят от собствената свобода на човека: на онзи, който и след всичко това не изпита нужда от такава собствена свобода, не може да му се помогне [...]

Втора глава на учението за нравите в собствения смисъл: За материалното на нравствения закон; или систематичен обзор на нашите задължения

Параграф 18

Систематична формулировка на условията на Азността във връзка с влечението ѝ към абсолютна самостоятелност

[...] а) Както видяхме, крайната морална цел на всяко разумно същество е самостоятелността на разума изобщо, следователно — моралността на всички разумни същества. Ние всички трябва да действуваме еднакво. Оттук Кантовото положение: действувай така, че да можеш да си мислиш максимата на твоята воля като принцип на всеобщо законодателство. Само че от моята гледна точка при това следва да се отбележи следното. Преди всичко в Кантовото положение става дума само за идеята за съгласуване; по никакъв начин не за едно действително съгласуване. При нас ще бъде

показано, че тази идея има реална употреба, че трябва да се стремим да я осъществим и отчасти трябва да действуваме така, като че ли тя е осъществена. Тогава формулираното от Кант положение е само евристично, съобразно с него аз мога много добре и лесно да проверя дали например съм се заблудил в преценката за моя дълг; то обаче по никакъв начин не е конститутивно. То съвсем не е принцип, а само извод от истинския принцип, от повелята за абсолютната самостоятелност на разума. Отношението не е: понеже нещо може да бъде принцип на едно всеобщо законодателство, затова то трябва да бъде максима на моята воля; точно обратно, понеже нещо трябва да бъде максима на моята воля, затова то може да бъде също и принцип на едно всеобщо законодателство. Преценката изхожда безусловно от мене; това е ясно и в Кантовия тезис; защото, от друга страна, кой все пак преценява дали нещо може да бъде принцип на всеобщо законодателство? Пак самият аз. И според какви принципи? Нали пак според тези, които се намират в собствения ми разум? Посочената по-горе формула все пак има евристична употреба поради това, че положение, от което следва абсурд, е невярно: абсурдно е, че трябва да извърша *X*, ако не мога да мисля; че в същото положение всеки би трябвало да го извърши; значи тогава положително не трябва да извърша *X* и съм се заблудил относно горната преценка.

б) Всеки е длъжен да създава абсолютна съгласуваност със самия себе си, вън от себе си, във всички крайни разумни същества, които съществуват за него, защото само при условие че има такава съгласуваност, той самият е свободен и независим. Значи — преди всичко всеки трябва да живее в обществото и да остане в него, защото вън от него той не би могъл да създаде никаква съгласуваност със себе си, която все пак е абсолютна повеля. Този, който се изолира от обществото, се отказва от своята цел и разпространението на моралността му е съвсем безразлично. Който иска да се грижи само за себе си, в морално отношение той дори и не се грижи за себе си, защото крайната му цел трябва да бъде да се грижи за целия човешки род. Неговата добродетел не е никаква добродетел, а примерно един робски и алчен егоизъм. [...]

в) [...] Нравственият закон в мене като индивид има за обект не само мене, а целия разум. Мене ме има за обект само доколкото съм един от инструментите за неговото осъществяване в сетивния свят. Следователно всичко, което той изисква от мене като индивид и за което единствено ме държи отговорен, е да бъда изряден инструмент. [...] Като индивид и във връзка с нравствения закон — като негов инструмент, аз имам разсъдък и тяло. За усъвършенстването им съм отговорен само аз. [...]

г) В заключение ще резюмираме общата крайна цел на човека, доколкото той се разглежда като индивид.

Крайната цел на цялото му действуване в обществото е хората, всички, трябва да бъдат единодушни: но всички са единодушни само относно чисто разумното, защото то е единственото, което им е общо. При предпоставката за такова единодушие отпада различието между учена и неучена публика. Отпадат църквата и държавата. Всички имат еднакви убеждения и убеждението на всеки един е убеждение на всички. Отпада държавата като законодателна и принуждаваща сила. Волята на всеки един действително е всеобщ закон, тъй като всички останали искат същото: съответно не се налага никаква принуда, защото всеки вече от само себе си иска това, което е негов дълг. Към тази цел трябва да бъде насочено цялото наше мислене и действуване и дори индивидуалното ни усъвършенствуване: не ние самите сме крайна цел на себе си, а всички са нашата крайна цел. Ако тази цел, макар и недостижима, се мисли като постигната, какво би станало тогава? Всеки би вложил всичките си сили, за да промени природата съобразно онази обща воля и да я направи подходяща за използуване от разума. Това, което върши един, би било следователно от полза за всички, и което вършат всички, би било в действителност от полза за всеки поотделно, защото в действителност те имат само една цел. [. . .]

ФРИДРИХ ВИЛХЕЛМ ЙОЗЕФ ШЕЛИНГ
(1778—1854)

Видният представител на немския класически идеализъм е роден в Леонберг, в семейството на лютерански пастор. Учи в Духовната семинария и в Геологическия факултет на Тюбингенския университет, където се сприятелява с Хегел и Хьолдерлин. В Лайпциг изучава математика и природни науки. На двадесет и три години започва блестящата си професорска карниера — най-напред в Йенския университет, където чете лекции по философия до 1803 г. и попада в обкръжението на Фихте и йенските романтици. От 1803 до 1806 г. заема професорска катедра във Вюрцбург. Дълги години е на отговорни постове в Академията за изящни изкуства и философския отдел на Академията на науките. От 1846 до смъртта си Шелинг е встрани от активна научна и обществена дейност.

Духовният разрив с Хегел настъпва след публикуването на Хегеловото съчинение „Феноменология на духа“ (1807).

Във философското си развитие Шелинг преминава през периодите на натурфилософията, „трансценденталния идеализъм“, „философията на тъждеството“ и „философията на откровението“. Във втория и третия период централен проблем е свободата, която във „Философски изследвания за същността на човешката свобода“ се изяснява чрез разкриване генезиса на злото и проблема за теодицеята. В проявите на свободната човешка воля Шелинг вижда възможността за превръщането на злото от потенция (заложена по необходимост в „първооснова“ на бога) в действителност. А степента на човешката свобода зависи от характера на „световната епоха“, в която живее човекът.

Приведените откъси са от: Fr. W. J. Scelling. Schriften 1804—1812. Berlin, 1982. Превод от немски Димитър Денков.

ИЗ „ФИЛОСОФСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ ВЪРХУ СЪЩНОСТТА НА ЧОВЕШКАТА СВОБОДА И СВЪРЗАНИТЕ С ТОВА ПРЕДМЕТИ“

[...] В последна и най-висша степен няма никакво друго битие освен воля. Волята е прабитие и само за него прилягат всички предикати на същото: непричиненост, вечност, независимост от времето, самоутвърждаване. Цялата философия се стреми натам — да намери този най-висш израз.

До тази точка е въздигната в наше време философията чрез идеализма и едва от нея ние можем да започнем изследването на предмета си, при което в никакъв случай нашето намерение не може да бъде съобразяването с всички онези трудности, които могат да се издигнат или отдавна вече са издигнати срещу понятието за свободата от едностранчиво реалистичната или догматична система. Ала и самият идеализъм, колкото и високо да сме поставени чрез него в това отношение към свободата и колкото и да е ясно, че тъкмо нему дължим първото пълноценно понятие за формалната свобода, не е нищо повече

сам за себе си от една завършена система и ни оставя безпомощни в учението за свободата, решим ли да навлезем към уточнения и определения. На първо място ще отбележим, че за достигналия до система идеализъм съвсем не е достатъчно да се предполага, „че само дейност, живот и свобода са истински действителното“ — в това може да се състои и субективният (криво разбиращият сам себе си) идеализъм на Фихте; много по-важно изискване е да се покаже обратното, именно че всичко действително (природата, светът на вещите) има за основа дейност, живот и свобода или, казано с езика на Фихте, че не Азността е всичко, но и обратно — че всичко е Азност. Мисълта свободата да се направи най-ценното съдържание на философията пренесе човешкия дух изобщо в свободата, и то не само по отношение към него самия, но и даде един мощен тласък на науката във всичките ѝ части, далеч по-голям от всякакви по-раншни революции. Идеалистическото схващане е истинското освещаване на философията, светата жертва на по-висшата философия на нашето време и най-вече — на по-висшия реализъм на същата. В каква по-различна светлина ще го видят и схванат тези, които осъждат или се посвещават на това схващане, поискат ли само да се замислят, че най-вътрешната предпоставка тук е тъкмо свободата! Само който е вкусил свобода, може да копнее да направи всичко по неин образ, да я разпространи над Вселената. Който не идва по този път към философията, следва и повтаря просто ония, които вършат нещо без чувството защо именно го вършат. Но пък винаги ще остане странно, че Кант, след като беше разделил най-напред нещата в себе си от явленията само негативно, чрез независимостта от времето, а по-нататък в метафизическите разяснения на своята критика на практическия разум разгледа независимостта от времето и свободата действително като корелативни понятия, не стигна до мисълта да пренесе това единствено възможно позитивно понятие за в-себе-си също и върху вещите, с което би се издигнал непосредствено до едно по-висше гледище и над негативността, така характерна за теоретичната му философия. От друга страна обаче, щом свободата е позитивното понятие изобщо за в-себе-си, изследването на човешката свобода наново ще бъде отпратено към всеобщото, при което интелигибелното, на което тя собствено почива, отново ще стане същност на нещата в себе си. Значи да се покаже специфичната разлика, т. е. определеното на човешката свобода, не е достатъчен само чистият идеализъм. Също такава заблуда би било да се смята, че пантеизмът е снет и унищожен от идеализма — мнение, което произтича от объркването на последния с едностранчивия реализъм. Защото за пантеизма като такъв е все едно дали става въпрос за отделни неща, схванати в една абсолютна субстанция, или за много отделни

воли, схванати в една праволя. В първия случай той е реалистичен, във втория — идеалистичен, но основното понятие си остава същото. Тъкмо оттук трябва да се види най-първо, че дълбоките трудности, които лежат в понятието за свободата, толкова малко са разрешими от взетия сам за себе си идеализъм, колкото и от всяка друга частична система. Идеализмът, от една страна, дава именно само най-общото, от друга — само чисто формалното понятие за свободата. Ала реалното и живо понятие е, че тя е способност за доброто и злото.

Това е точката на най-дълбоката трудност в цялото учение за свободата; трудност, която се знае отдавна и се отнася не просто до тази или онази система, а малко или много засяга всичките, но най-вече — понятието за имманентността, за силата, действуваща в реалния свят, защото ако се признае едно действително зло, то е неизбежно самото зло да не се положи в безкрайната субстанция или в праволята, с което изцяло се разрушава понятието за едно най-съвършено същество; ако пък по някакъв начин се отрече реалността на злото, то с това тутакси изчезва и реалното понятие за свободата. Не по-малка е и трудността, когато между бога и света се предположи и най-далечна взаимовръзка; защото бъде ли тя ограничена дори само върху така наречения чист concursus или върху онова съдействие на бога в поведението на създанията, благодарение на което трябва да бъде предположена съществената зависимост на последните от бога дори когато се предполага иначе свобода, то тогава сам бог изпъква неминуемо за съучастник и сътворец на злото; при което допускането на злото при едно напълно зависимо същество в никакъв случай не е по-добро от допускането на същото при едно съучаствуващо; спасението отново е да се отрече по един или друг начин реалността на злото. Положението, че всичко позитивно в мирозданието идва от бога, трябва да се предпостави и в тази система. Приеме ли се, че в злото има нещо позитивно, то значи ще трябва да е дошло от бога. Срещу това може да се възрази: позитивното на злото, доколкото е позитивно, е добро. Но с това злото не изчезва, нито пък се обяснява. Защото, ако б и в а щ о т о в злото е добро, откъде е това, в к о е т о биващото е, къде е о с н о в а т а, която всъщност изгражда злото. Напълно различно от това предположение е едно друго (макар то и днес често да се бърка с първото), именно че в злото изобщо няма нищо позитивно или, казано иначе, че то съвсем не съществува (не съществува до или в нещо позитивно), а всички постъпки много или малко са положителни и разликата между тях е само един прост плюс или минус в съвършенството им, с което се отнема основата на всяка противоположност, и следователно злото съвсем изчезва. Това би било второто възможно следствие от положението, че всичко позитивно идва от бога. Тогава

силата, която се показва в злото, би била наистина по-непълна в сравнение с тази, която се наблюдава в доброто, но в себе си или извън сравнението е все пак завършеност, някакво съвършенство, което като всички такива трябва да бъде изведено от бога. Това, което ние наричаме зло, тук ще бъде само по-ниска степен на съвършенството, степен, която за нашето сравнение може да изглежда и като недостатък, но в природата всъщност липсва. Не може да се отрече, че точно така мисли Спиноза. Някой би се опитал да избяга от тази дилема с отговора: позитивното, което произтича от бога, е свободата, а тя от своя страна е безразлична спрямо добро и зло. Но когато този някой не мисли споменатата безразличност чисто негативно, а като жива способност за добро и зло, то тогава не трябва да пропусне да изясни как от бога, който се разглежда и като пълна доброта, ще следва способност и за зло. Оттук става ясно, да споменем покрай другото, че ако свободата действително е това, което следва по понятие (а тъкмо това следва), то тогава ще е съмнително изведеното по-горе наличие на свобода от бога, защото е ли свободата способност за злото, тя трябва да има независими от бога корени. Стигналият дотук може да се опита да се хвърли в ръцете на дуализма. Ала тази система естествено, при положение че се мисли наистина като учение за два абсолютно различни и независими един от друг принципа, е просто системата на саморазкъсването и разочарованието на разума. Мисли ли се обаче същностната причина на злото някак зависима от доброто, то тогава цялата трудност около произхода на злото се концентрира в една-единствена същност, с което трудността по-скоро нараства, вместо да се намали. А когато се приеме, че тази втора същност изначално е създадена като добра и по нейна си вина е отпаднала от първосъщността, то пък ще остане необяснима според всички досегашни системи тъкмо тази насочена против бога постъпка — отпадането от него. Следователно, ако най-сетне се отрече не само тъждествеността, но и каквато и да е взаимовръзка на мирските същности с тая на бога и ако би се искало нейното налично битие, а с това — и битието на света, да бъде разглеждано като отдалеченост от бога, то тогава трудността би се преместила само към една по-нататъшна степен, ала не би се снела. Защото, за да се отдалечават от бога, мирските същности би трябвало да присъствуват по някакъв начин в отдалечеността, което най-малко се съвместява от своя страна с пантеистичното учение за еманацията: то очевидно предполага първоначално съществуване на нещата в бога, а така — и него самия. За обяснение на раздалечаването би могло да се приеме единствено това: то или е непроизволно от страна на нещата, но не и от бога (и значи тогава те са изтласкани в греховно състояние от него, пратени са в злото), или то е непроизволно

и от двете страни, някак предизвикано от излишък от същност за съществуване, както казват някои — впрочем второто е една неудържима представа. Или пък отдалечаването е произволно и волево, но от страна на нещата — едно откъсване от бога, сиреч — следствие на собствена вина, от което пък идва едно все по-дълбоко потъване в отпадналостта: така първата вина ще е тъкмо злото, с което не се осигурява някакво обяснение за произхода му. Нямаше ли я тази мисъл, която с обясняването на злото в света напълно угасява доброто и вместо един пантеизъм въвежда един пандемонизъм, то тогава в системата на еманацията щеше да изчезне всякаква действителна противоположност между добро и зло; първото се загубва чрез безкрайно много междинни степени и чрез постоянно отслабване в това, което вече няма никакъв отблясък от доброто — приблизително така, както остроумно, но недостатъчно се описва от Плотин преходът на изначалното благо в материята и въобще злото. Именно чрез едно постоянно подреждане и отдалечаване изпъква онова последно, извън което не може да стане нищо, и тъкмо то (неспособното за по-нататъшно развитие) е злото. Или: ако нещо е след първото, то трябва да има и едно последно, което в себе си вече няма нищо от първото, а това е материята и необходимостта на злото.

След тези разглеждания е лесно целият товар на трудностите да се хвърли само върху една система, особено върху мнимо най-висшата, след като това, което ѝ се противопоставя, е дало толкова малко в решаването им. Ала и всеобщностите на идеализма не могат тук да се притекат на помощ. С такива отвлечени понятия за бога като чист акт, подобни на издиганите от по-старата философия, или тези, с които по-новата, от грижа за ближния, все повече отдалечава бога от природата, не може в никакъв случай да се постигне нещо. Бог е нещо по-реално от само един морален ред в света и има съвсем други и по-жизнени движещи сили в себе си, а не тези, които му се приписват от бедната субтилност на абстрактните идеалисти. Бягството от всичко реално, при което се смята, че духовното се замърсявало при всеки допир с реалността, естествено трябва да отвърне погледа и от произхода на злото. Идеализмът, който не получава за основа един жив реализъм, става една точно толкова празна и отвлечена система, каквито са Лайбницовата, Спинозовата и изобщо която и да е друга догматична система. Цялата новоевропейска философия след началото си (дадено от Декарт) има този общ недостатък, че за нея природата не е налична; затова на философията ѝ липсва живото основание. Реализмът на Спиноза така е толкова абстрактен, колкото и идеализмът на Лайбниц. Идеализмът е душата на философията, реализмът е нейното тяло: и само двете заедно образуват едно цяло, което живее. Реализмът никога не може да роди

последния принцип, ала трябва да е основанието и средството, в което и с което принципът се осъществява, придобива плът и кръв. Отсъствува ли от философията този жив фундамент, което обикновено е белег, че и идеалният принцип в нея крее, тя се загубва в онези системи, чиито отвлечени понятия за отвъдности, модификации и пр. стоят в рязък контраст с жизнената сила и пълнота на действителността. Където обаче идеалният принцип действува мощно и в пълна сила, но пък не може да намери успокояващата и опосредяваща основа, се ражда един тъмен и див ентусиазъм, който избухва в саморазкъсване или, както е при жреците на фригийската богиня, в самоотричане, осъществяващо се във философията чрез отказ от разум и наука.

Изглежда необходимо тогава да започнем собствено изследването с коригиране на съществените понятия, които открай време се объркват, но сега — особено. Досегашните бележки могат следователно да се считат само за въведение към самото изследване. Вече сме казвали: Само от основоположенията на една истинска натурфилософия може да се развие този възглед, който напълно ще удовлетвори решаването на поставената тук задача...

Натурфилософията на нашето време установи най-напред в науката различаването между същността, доколкото тя съществува, и същността, доколкото е само причина на съществуването. Това различаване е толкова старо, колкото и първото му научно изразяване. Независимо че тъкмо това е точката, при която различаването най-определено се отклонява от Спиноза, чак до днес може в Германия спокойно да се предполага, че метафизическите основоположения на тази разлика са същите, както и при Спиноза; и въпреки че точно това различаване прокарва най-определено границата между природа и бог, нищо не попречи то да бъде обвинено в смесване на бога с природата. Понеже споменатото различаване е основата на нашето изследване, нека то бъде обяснено.

Тъй като нищо не може да е преди или извън бога, то той трябва да има за причина на съществуването си самия себе си. Това се споделя от всички философии; но те говорят за тази причина като за едно понятие и само понятие, без да го направят нещо реално и действително. Тази причина на неговото съществуване, която бог има в себе си, не е бог, наблюдаван абсолютно, сиреч доколкото съществува, защото тя е причина тъкмо на съществуването му, тя е природата в бог: една неотделима от него, но все пак различна същност. Това отношение може да се изясни по аналогия с наблюдаваната в природата сила на тежестта и светлината. Силата на тежестта предхожда светлината като нейно вечно тъмно основание, като нейна вечна причина, която не е actu, и изчезва в нощта, ко-

гато светлината (съществуващото) изгрее. Самата светлина не разкъсва напълно рамката, в която е затворена. Тъкмо поради това тя не е нито чистата същност, нито актуалното битие на абсолютното тъждество, а само следва от неговата природа. Тя е наблюдавана именно в определена потенция, защото и това, което се явява по отношение на силата на тежестта като съществуващо, принадлежи в себе си отново към причината, и така природата изобщо е всичко онова, което лежи отвъд абсолютното битие на абсолютното тъждество. Що се отнася до предхождането, за което стана дума, то не е нито предхождане във времето, нито предхождане като първичност и не може да се мисли така. В кръга, от който става всичко, съвсем не е противоречие това, че създаденото чрез едното само създава другото. Тук няма нищо първо и последно, тъй като всичко се взаимопредполага, нито едно не е другото и все пак — не е без другото. Бог има в себе си една вътрешна причина, обосноваваща съществуването му, която го предхожда, доколкото е съществуващ, но също толкова и бог е първото на причината, при което причината и като такава не би могла да има битие, ако бог не съществуваше действително.

До същото различаване води и изхождащото от нещата наблюдение. Най-първо, трябва да се отхвърли изцяло понятието за иманентност, за намеса на бога, доколкото с него се изразява едно мъртво схващане на нещата в бога. Много повече се вижда, че понятието за ставане е единственото, което е съобразено с нещата. Но те не могат да станат в бога, когато напълно, или по-точно — безкрайно, са различни от него. За да бъдат различени от него, те трябва да станат по една различна от него причина. Но понеже нищо не може да е извън бога, то това противоречие следва да се разреши с това, че нещата имат своята причина там, където самият бог не Е САМИЯТ ТОЙ, тоест в това, което е причина на неговото съществуване. Искаме ли да приближим към нас по-човешки тази същност, можем да кажем: това е копнежът, който чувствува вечното единство, за да се роди от себе си. Копнежът не е самото единство, ала е вечен като него. Копнежът иска бог, тоест иска непричиненото единство, иска да го роди, но доколкото е копнеж в себе си, не е единството. Видян така в себе си, копнежът следователно е и воля, но воля, в която няма разсъдък, и затова е несамостойна и непълна, доколкото разсъдъкът е тъкмо воля в искането. Въпреки това тя е воля на разсъдъка, именно копнеж и страст на същия, не осъзната, а само предполагаща воля, чието предположение е разсъдъкът [...] От това безразсъдно основание в собствен смисъл е роден разсъдъкът. Без тази предхождаща тъмнина не би имало никаква реалност на създанията — мракът е необходима участ. Сам бог — той като съществуващ — живее в чиста светлина.

защото само той е чрез себе си. Високомерното самонадценяване на човека се противи срещу този произход от тъмнината на основанието и дори търси срещу него нравствени основания. Вдовишките вопли, че така лишеното от разсъдък цяло да стане корен на разсъдъка, че нощта — начало на светлината, почиват отчасти и на неразбиране на нещата (при което изобщо не се схваща как само така може да имаме по понятие възглед за първичността на разсъдъка и същността), но те изразяват и истинската система на днешните философи, които с удоволствие биха направили черното от бяло, за което обаче не помага даже и насилственото Фихтево филтриране. Всяко раждане е раждане от мрак към светлина: семето трябва да бъде посято в земята и да умре в нейната чернота, за да изникне още по-красив кълн и да се развие под слънцето. [...]

Всяко родено в природата същество има в себе си един двоен принцип, който всъщност е един и същ, но разглеждан от две възможни страни. [...] Принципът, доколкото произтича от тъмното основание и е тъмен, е собствената воля на съществата, която, доколкото не е издигната в пълно единство със светлината (като принцип на разсъдъка), е чист нагон или страст, тоест сляпа воля. На тази собствена воля на създанието противостои разсъдъкът като универсална воля, който използува първата и я подчинява като просто средство. Но когато най-сетне чрез прогресивно преоформяне и разделяне на всички сили най-вътрешната и дълбока точка на началната тъмнина стане в едно същество изцяло светлина, то волята на това същество, доколкото е единно, собствено е частична, но в себе си или като център на всички останали частични воли тя е едно и също с първоволята или с разсъдъка, и то така, че сега от двете става едно единно цяло. Това въздигане на най-дълбокия център към светлината не се случва в нито едно от познатите ни създания освен в човека. В човека е всичката мощ на тъмния принцип и пак в него е всичката сила на светлината. В него е най-дълбоката пропаст и най-висшето небе, или двата центъра. Волята на човека е скритият във вечен копнеж кълн на все още намиращия се в тъмнината на твърдта и основанието бог; тя е затвореният в дълбините жив божи поглед, видян от бога в мига, когато бог схвана волята като природа. В него, в човека, сам бог заобича света и тъкмо този богоподобен образ обхваща копнежа в дълбините на центъра, когато копнението встъпи в противоположност на светлината. С това човекът има в себе си, доколкото произлиза от тъмното основание (сътворен е), един относително независим от бога принцип; но поради това, че тъкмо този принцип се превръща в светлина — което не бива да значи, че той е престанал изначално да е тъмен — в човека изгрява нещо висше — духът. Защото вечният дух [...] е словото в природата. Изго-

вореното (реално) слово е единствено в единството на светлина и мрак. Наистина двата принципа са във всички неща, но без пълно съответствие поради недостатък на издигнатото от основанието. Едва в човека се изказва удържаното и непълно в другите неща слово. А в изговореното слово се откроява духът, сиреч б о г като действително съществуващ. Когато душата е живо тъждество на двата принципа, тя е дух, а духът е в бога. Беше ли в духа на човека тъждеството на двата принципа така неразличимо, както е в бога, то не би се появило никакво различаване, което ще рече: бог като дух не би се открил. Онова единство, което в бога е разкъсваемо, значи трябва да се разкъса в човека — и последното е възможността на доброто и злото. [...]

Ние се опитахме ~~да~~ изведем понятието и възможността на злото от първопричините и да разкрием всеобщия фундамент на онова учение, върху което почива изследването ни — различието между съществуващото и това, което е причина на съществуване. Но възможността все още не включва действителността, а собствено тя е големият предмет на въпроса. Всъщност задачата не е да се обясни някак как злото става действително в отделния човек, а е да се обясни неговата универсална действеност или как то е могло да избуи като един безспорно всеобщ, навсякъде стоящ на всеоръжие спрямо доброто принцип. Тъй като то несъмнено е действително, поне като всеобща противоположност, то така не може да има найнапред и съмнение за това, че то принадлежи необходимо към откровението на бога — това следва от казаното досега. Защото ако бог като дух е неразкъсваемото единство на двата принципа и това единство е действително само в духа на човека, то тогава, ако човекът не би бил различим от бога, беше ли и у него единството на принципите неразкъсваемо: човекът би преходил в бог и не бихме имали откровение и движение на любовта. Защото всяко същество, всяка същност може да се открие само в противоположността си — любовта само в омразата, единството само в спора. Нямаше ли разделение на принципите, то единството не би могло да покаже своята всемощ; не съществуваше ли раздорът, не би могла да бъде действителна любовта. Човекът е поставен на оня връх, от който извира самодвижението към добро и зло в еднаква степен: връзката на принципите у човека не е необходима, а свободна. Човекът стои на граничната точка: каквото и да избере, изборът ще бъде негово дело, но никога човек не може да остане в нерешителност — защото бог по необходимост трябва да се открие и защото в твореното нищо не може да остане двузначно. Въпреки това изглежда, че той не може да излезе от своята нерешителност именно защото тя е двузначността. Следователно трябва да има една всеобща причина на солицита-

цията, на изкушението към злото, пък и било само заради това, двата принципа да бъдат оживени в човека, т. е. да бъдат съзнати като такива. И сега излиза, че изкушението към злото може да идва от една зла същностна причина, пък и приемането ѝ изглежда неминуемо, както и съвсем в реда на нещата онова представяне на Платоновата материя, според което тя е противна на бога и затова — зла същност. Докато тази част на Платоновото учение лежи в обичайната за наши дни тъмнина, то и е невъзможна една определена присъда по отношение на тази нейна точка. Ала в какъв смисъл за ирационалния принцип би могло да се каже, че той се противи на разсъдъка или на единството и реда, без поради това да се приема като з л а същностна причина, е ясно от казаното досега. Така добре може да се обясни и Платоновото схващане, че злото идвало о т с т а р а т а п р и р о д а: защото всяко зло се стреми към хаоса, тоест към онова състояние, в което изначалният център все още не е бил подчинен на светлината и е всъщност кипеж в центъра на все още безразсъдния копнеж. Все пак ние доказахме веднъж завинаги, че злото като такова може да произлезе единствено в творението, при което само в него светлината или мрака, или двата принципа могат да бъдат съединени по разкъсващ се начин. Изначалната първосъщност никога не може да е зла сама по себе си, защото в нея няма двойственост на принципите. Но ние също така не можем да предположим и някакъв създаден дух, който, сам отпаднал от първосъщността, да изкушава човека към отпадане. И затова тук е въпросът: как злото произтича от творението.

Следователно за обяснение на злото не ни е дадено нищо друго освен двата принципа в бога. Бог като дух (вечната връзка на двата принципа) е най-чиста любов, а в любовта никога не може да има воля за зло; така е и при идеалния принцип. Но сам бог, за да може да е, се нуждае от основаваща го причина, която обаче не е извън него, а в него, и има в себе си една п р и р о д а, която, макар и да принадлежи към него, е различна. Волята на любовта и волята на основаващата причина са две различни воли, всяка от които е за себе си. Ала волята на любовта не може да противостои на тая на причината, нито пък да я отрече, защото това би значело да се стреми срещу себе си. Защото основаващата причина трябва да действува, за да може да е любовта — да действува така, че да е независима от любовта, и последната да съществува реално. Поиска ли любовта да разбие волята на основаващата причина, то тя би се опълчила срещу себе си, не би била в единство със себе си и значи не би била повече любов. Това допускане на основаващата причина към действие е единствено мислимото понятие за позволеното, въпреки че в обичайното хорско схващане е напълно недопустимо. Но също така и во-

лята на причината не може да разбие любовта, нито пък и я изисква, независимо че често изглежда тъкмо така; защото тя трябва, отвърнала се от любовта, да бъде собствена и обособена воля, за да може любовта, дори и когато просветва чрез основанието, както светлината в мрака, да се яви в пълната си мощ. Основаващата причина е само воля за откровение и откриване, но тъкмо за да е това, трябва да предизвика себичност и противоположност. Именно така волята на любовта и тази на основаващата причина стават едно — то е, че са разделени и изначално всяка действува за себе си. Съобразно това волята на основанието възбужда тутакси в първото творение собствената воля на сътвореното, за да може то, когато като воля на любовта изгрее в него духът, да намери нещо противостремящо се, в което да се осъществи.

Погледът върху цялата природа ни убеждава, че такова възбуждане безусловно е станало и чрез него всичко живо е достигнало до последната степен на разграничаване и определеност. Ирационалното и случайното, което се изразява в устройството на природните неща, а най-вече — при органичните, в тясна връзка с необходимото, доказва, че тук нямаме просто геометрична необходимост, действуваща от само себе си, а че в играта са се намесили свобода, дух, собствена воля. В действителност навсякъде, където има удоволствие и стремеж, има някакъв вид свобода и никой не би повярвал, че страстното желание, което образува основата на всеки живот в природата, и нагонът са дошли в едно определено същество отвън, та да се запазят, а не че тъкмо те са били създаващото в това налично битие. Също така и емпирично създаденото понятие за база, което ще играе решаваща роля в цялото природознание, ще трябва научно обосновано да бъде сведено до понятието за себеизява и Азност. В природата има и случайни определености, които могат да бъдат обяснени единствено чрез станалото в първото творение моментално възбуждане на ирационалния или тъмен принцип в сътвореното със себеизявата му. Ето откъде идват в природата наред с първичните нравствени отношения и лесно откриваемите белези на злото, макар че тези сили да са се събудили напълно едва с човека; ето откъде идват и явленията, които, дори и когато не са опасни по отношение на човека, събуждат едно всеобщо естествено отвращение. Че всички органически същества отиват към разпад, в никакъв случай не може да изглежда първична необходимост; връзката на силите, които образуват живота, по своята природа отлично би могла да бъде и неразпадаща се и така да определи все нещо, вероятно едно творение, което допълва станалите в създаването му грешки със собствени сили като „вечен двигател". Злото между другото се изявява в природата само чрез своето действие; самото то в своето непосредствено явяване може

да изпъкне едва в целта на природата. Защото, както и в началното сътворяване, което не е нищо друго освен раждане на светлината, тъмният принцип е именно основата, за да може от него да се издигне светлината (като от чистата възможност към действителността), така трябва да има и един друг причиняващ принцип, основа за раждането на духа и следователно втори принцип на тъмнината, който трябва да е толкова по-висш, колкото по-високо стои духът в светлина. Този принцип е именно събуденият чрез възбуждането в творението на тъмното природно основание дух на злото, тоест р а з д в о я в а н е т о на светлина и мрак; духът на злото противопоставя сега вече на любовта едно по-висше идеално, както по-преди й беше противопоставена безредицата на природното движение на светлината. Защото както себичността в злото си е присвоила светлината и словото и тъкмо поради това изглежда по-висша причина на мрака, така и изричаното в света слово срещу злото трябва да си присвои човечеството или личността и да стане самото то личност. Последното става също само чрез откровение, и то откровение в най-точния смисъл на думата. То трябва да има същите степени, както и първата му проява в природата, а именно че тук най-висшият връх на откровението — човекът — е образцовият и божествен човек, оня, който в началото беше при бога и в който са създадени всички останали неща, а с това — и самият човек. Раждането на духа е царството на историята, както раждането на светлината е царството на природата. Същите периоди на сътворяване, които са в едното, са и в другото и всяко от тях е подобие и обяснение на другото. Същият принцип, който в първото сътворяване беше основаваща причина, сега е само в по-висш образ също кълн и семе, от които ще се развие един по-висш свят. Защото злото всъщност не е нищо друго освен първопричина за съществуване, доколкото тя се стреми да се актуализира в създания и значи е по-висша потенция на действуващата в природата основаваща причина. Но както последната е само основание, без никога да бъде сама по себе си, така и злото никога не може да достигне до осъществяване и служи просто за основа, от която да се издигне със свои сили доброто и то да има причината си в основание, независимо и различено от бога, който пък има себе си и се познава в доброто и знае, че то като такова (като независимо) е в н е г о. [...]

Следователно има едно в с е о б щ о, независимо че не изначално, а започващо едва в откровението на бога чрез реакция на причината събудено зло, което, въпреки че не стига никога до осъществяване, се стреми към такова. Едва след познанието на всеобщото зло е възможно да се разбере доброто и злото в човека. Именно ако още с първото творение се е възбудило злото и най-сетне се е развило до всеобщ принцип чрез

действие на причината сама за себе си, то тогава естествената склонност на човека към зло ще изглежда обяснима с това, че нему се дава още при раждането онова безредие от сили, което изпъква при събуждане на собствената воля на всяко създание. Самата основаваща причина действува в човека непрестанно и възбужда себичността и особената воля, за да може в противоположност с нея да се въздигне волята на любовта. Божията воля е да универсализира всичко, да го издигне до единство със светлината или да го запази в нея; волята на основаващата причина обаче е такава, че иска да партикуларизира всичко и да го направи, т. е. да го сътвори. Значи тя иска само неравенството, за да може да почувствува равенство със себе си. Затова тя реагира по необходимост срещу свободата като нещо свръхсъздадено и събужда в нея удовлетворението от създаването, както оня таен глас, който говори на намиращия се на висок и гол връх, че ще падне от него, или както звучащата от дълбините привличаща песен на сирените, водеща мореплавателите направо към бездната.

Вече само по себе си връзката в човека на една всеобща и една особена воля изглежда противоречие, единението им — трудно, ако ли не и невъзможно. Самият страх за живота гони човека от центъра, в който е създаден, защото тъкмо центърът като чиста същност на всяка воля е за всяка отделна воля изпепеляващ огън: за да може да живее в него, човекът трябва да потуши в себе си всяка себичност, поради което опитът да се излезе към периферията е почти необходим, за да се намери спокойствие. Оттук идва и всеобщата необходимост на греха и смъртта като необходимост от действително умъртвяване на себичността, през което трябва да мине волята, за да се пречисти. Независимо от тази необходимост злото остава винаги собствен избор на човека: злото като такова никога не може да направи основата и не е причината и затова всяко създание пропада по своя вина. А това, как точно в отделния човек става решението за добро или за зло, е все още обгърнато изцяло в мрак и изглежда, че за него се изисква едно специално изследване.

ГЕОРГ ВИЛХЕЛМ ФРИДРИХ ХЕГЕЛ
(1770 — 1831)

Виден представител на немския класически идеализъм. Роден в Щутгарт в семейството на чиновник. Учи класическа гимназия в родния си град, а през периода 1788—1793 г. е студент в Тюбингенския лютерански теологически институт, в който тогава се учат и Хьолдерлинг и Шелинг. Приветствувайки горещо идеите на Великата френска революция, Хегел и Шелинг засаждат в нейна чест символичното „дърво на свободата". В годините след университета Хегел учителствува известно време в Берн и Франкфурт на Майн.

Важен период във философското развитие на мислителя е времето, когато започва академическата си кариера на университетски преподавател в прочутия в цяла Германия Йенски университет (1801—1807). Поради поражението на Германия във войната с Наполеон и окупацията на Йена университетът е затворен през 1807 г. и Хегел е принуден да замени философската катедра с журналистическото поприще — става редактор в местния вестник в Бамберг. На това място Хегел не се застоява дълго. От 1808 г. до смъртта си той развива изключително активна научна и преподавателска дейност като преподавател по философия и директор на гимназията в Нюрнберг, професор в Хайделбергския и Берлинския университет.

Въпросите на морала и етиката присъствуват на много места в голямото по обем и изключително богато на идеи и проблеми философско творчество на Хегел. Но по-специално те са разработени във „Философия на правото" (1821). Хегел прилага диалектическия и историческия подход при анализа на моралните явления, разграничава понятията „морал" и „нравственост", като счита, че те изразяват различни степени в развитието на обективния дух. Характерен за етическата теория на Хегел е интересът към разнообразните социални форми на нравствената реализация на човека (семейство, гражданско общество и държава).

Приведените откъси са от: G. W. Fr. Hegel. Grundlinien der Philosophie de Rechts... In Sämtlichen Werke (Hrsg. H. Glockner), Bd. 7. Stuttgart, 1928. Превод от немски Димитър Денков.

ИЗ „ФИЛОСОФИЯ НА ПРАВОТО"

ВЪВЕДЕНИЕ

§ 1

Философската наука за правото има за свой предмет идеята на правото, понятието на правото и неговото осъществяване [...] Идеята на правото е свободата и за да бъде схваната истински, тя трябва да бъде позната в своето понятие и в неговото налично битие.

§ 33

Деление

Според движението по степените в развитието на идеята за свободната в себе си и за себе си воля волята е:

A) Непосредствена; следователно нейното понятие е абстрактно — личността, а наличното му битие е една непосредствена външна работа; — сферата на абстрактното или формалното право.

B) Рефлектираната откъм външното битие воля в себе си като наличие на субективната единичност определя в противоположност на всеобщото нещо също всеобщо — отчасти като вътрешно то е доброто, отчасти като външно — един наличен свят, а тези две страни на идеята — като опосредени единствено една чрез друга; идеята в нейното раздвояване или особено съществуване, правото на субективната воля в отношение към правото на света и към правото на идеята, биваща обаче само в себе си; сферата на моралността.

C) Единството и истината на тези два абстрактни момента — мислената идея на доброто ги реализира в рефлектираната в себе си воля и във външния свят, и то така, че свободата съществува като субстанция, а също и като действителност и необходимост, като субективна воля; — идеята в нейното в себе си и за себе си всеобщо съществуване; нравствеността.

Ала нравствената субстанция също така е:

a. естествен дух; — семейството,

.b в неговото раздвояване и явление: — гражданското общество,

c. държавата, като също толкова всеобщата и обективна свобода в свободната самостоятелност на особената воля; — чийто действителен и органичен дух става действителен и се открива a) на един народ, q) чрез отношението на особените народни духове в протежение, c) на световната история към всеобщия световен дух, чието право е най-висшето.

От спекулативната логика се предполага, че всяко нещо или съдържание, което е положено най-напред по понятието си, или така, както е само в себе си, има лика на непосредствеността или на битието. — По същия начин на предпоставен тук и определящият делението принцип. Делението може да се разглежда като едно историческо предварително сведение за частите, тъй като различните степени трябва да се породят сами като моменти в развитието на идеята от природата на съдържанието. Едно философско деление съвсем не е нещо външно, не е някакво външно класифициране на нали-

чен материал, направено по едно или няколко основания, взети за принципи на деление, а е иманентното различаване на самото понятие. — Моралност и нравственост, които се считат обикновено за някак равнозначни, са взети тук в съществено различен смисъл. Впрочем изглежда, че тях ги различава и представата; Кант си служи предимно с израза моралност, с което практическите принципи на неговата философия се ограничават изцяло в това понятие и правят даже невъзможно гледището на нравствеността, ако ли не нещо повече — унищожават я и я възмущават. И ако все пак моралност и нравственост биха били еднозначни, както впрочем е според етимологията им, то това не би било пречка тези различни думи да се употребяват за обозначаването на различни понятия.

Допълнение: Когато говорим тук за право, ние нямаме предвид просто гражданското право — обикновено под тази дума се разбира тъкмо то, — а имаме предвид моралността, нравствеността и световната история, които също така принадлежат към понятието, защото то единни мислите според тяхната истинност. Свободната воля, за да не остане абстрактна, трябва най-напред да си даде налично битие, а първият сетивен материал на това налично битие са вещите, ще рече — външните неща. Тази първа проява на свободата е онова, което ние следва да познаваме като собственост, сферата на формалното и абстрактното право, към което с не по-малко основание принадлежи и собствеността в опосредствувания си облик на договор, както и правото в неговото нарушаване като престъпление и наказание. Свободата, която имаме тук, е това, което наричаме лице, значи субектът, който е свободен, и то свободен за себе си, и който си дава налично битие във вещите. Ала тази проста непосредственост на наличното битие е несъобразена с мярата на свободата и отрицанието на това определение е сферата на моралността. Аз не съм повече просто свободен в тази непосредствена вещ, а съм такъв и в снетата непосредственост, тоест аз съм такъв в самия себе си, в субективното. В тази сфера е това, което засяга моите възгледи и намерения и моята цел, и същевременно тук външността се полага като нещо безразлично. Доброто, което тук е всеобщата цел, не трябва просто да остане вътре в мен, а е длъжно да се реализира. Субективната воля изисква именно нейното вътрешно, т. е. нейната цел, да получи външно налично битие, следователно доброто е длъжно да се осъществи във външно съществуване. Моралността, както и по-ранният момент на формалното право са две абстракции, чиято истина е едва нравствеността. Така нравствеността е единството на волята в нейното понятие и на волята на отделния човек — на един, ще рече, на субекта. Първото налично битие на нравстве-

ността отново е нещо природно, във формата на любов и чувство — семейството: индивидът е снел тук своята отделна личност и се намира съзнателно в една цялост. Но вече на следващата степен се вижда загубата на собствената нравственост и на субстанциалното единство: семейството се разпада, членовете му се отнасят един към друг като самостоятелни лица, при което ги обвързва единствено веригата на взаимната им потребност един от друг. Тази степен на гражданското общество често се бърка с държавата. Ала държавата е едва третото, нравствеността и духът, в който се осъществява невъобразимото единство на самостоятелната индивидуалност с всеобщата субстанциалност. Съобразно това правото на държавата е по-висше от другите степени: то е свободата в нейното конкретно оформяне, което може да се подведе вече само под най-висшата абсолютна истина на световния дух.

§ 34

Свободната в себе си и за себе си воля така, както е в своето абстрактно понятие, е в определеността на непосредствеността. Според тази определеност волята е собствената си отрицателна, абстрактно отнасяща се само към себе си действителност, противопоставена на реалността — отделената в себе си воля на един субект. Според момента на особеността на волята тя има едно по-нататъшно съдържание от определени цели, а като изключващо единство и отделност има същевременно същото съдържание като външен, непосредствено наличен пред нея свят [...]

§ 35

Всеобщността на тази сама за себе си свободна воля е формалното, самоосъзнатото, но иначе безсъдържателно просто отношение към себе си в отделната единичност на волята — дотолкова субектът е лице. В личността, напротив, лежи това, че аз като определен — този — съм насочено във всички страни (във вътрешния произвол, нагон и страст, както и според непосредственото външно налично битие) определено и крайно, ала все пак изцяло чисто отношение към самия себе си и се познавам в крайността така, че зная себе си като безкрайното, всеобщото и свободното. [...]

Допълнение: Биващата за себе си или абстрактната воля е лицето. Най-висшето за човека е да бъде лице, но въпреки това вече простата абстракция „лице“ ни говори за нещо подозрително. Лицето е съществено различно от субекта, защото субектът е само възможността на личността — в действителност всичко живо изобщо е субект. Тогава лицето ще е субектът

за когото е тази субективност, тъй като в лицето аз чисто и просто съм за себе си: то е единичността на свободата в чистото битие-за-себе-си. Като „това лице“ аз зная себе си в качеството ми на свободен в себе си и мога да се абстрахирам от всичко, защото пред мен не стои нищо освен чистата личност, но все пак като т о з и аз съм нещо съвсем определено: на толкова години, еди-колко си висок, в тази стая съм и прочее частични определения. Следователно лицето е висшето и нищожното в едно; в него стои това единство на безкрайното и изцяло крайното, на определената граница и напълно безграничното. Величието на лицето е това, което може да издържи това противоречие, противоречието, нямащо в себе си нищо природно и неможещо да понесе нищо природно.

§ 36

Личността притежава изобщо способността за право и изгражда понятието, както и самата абстрактна основа на абстрактното и следователно ф о р м а л н о право. Следователно правната повеля е: б ъ д и л и ц е и с е съ о б р а з я в а й с д р у г и т е к а т о с л и ц а.

§ 105

Моралното гледище е гледището на волята, доколкото тя не е просто в с е б е с и, а е б е з к р а й н а з а с е б е с и. Тази рефлексия на волята в себе си и биващата за себе си нейна тъждественост със себе си в противоположност с битието -в-себе-си и с непосредствеността, а така и със съдържащите се тук и развиващи се оттук определености, определя л и ц е т о за с у б е к т.

§ 106

[...] Като втора сфера моралността представлява следователно напълно реалната страна на понятието на свободата, а процесът в тази сфера е да снеме най-напред биващата за себе си воля, която непосредствено е тъждествена само в с е б е с и и с биващата в с е б е с и всеобща воля, да я снеме според това различие, в което тя се задълбочава в себе си, и да я положи за себе си като т ъ ж д е с т в е н а с биващата в себе си воля. Това движение следователно е обработването на чакащата ни почва на свободата, на субективността, която най-напред е различена от понятието именно а б с т р а к т н о; с тази обработка субективността става едно с понятието, получава истинската си реализация за идеята, и то така, че субективната воля определя сама себе си за обективна, а това значи — и за истински конкретна.

Допълнение: При строгото право въпросът не беше в това да се покаже кое е било мой ръководен принцип или мое намерение. Тъкмо този въпрос за самоопределението и движещите сили на волята, както и оня за умисъла, се появява едва тук — при моралното. Щом човекът иска да бъде оценяван според неговото самоопределение, то той е напълно свободен в това отношение, независимо как са се сложили външните обстоятелства. В това убеждение на човека в себе си не може да се проникне; то не може да бъде насилено отвън, а следователно — моралната воля е недостъпна. Ценността на човека се определя според вътрешното му поведение и с това моралното гледище е биващата за себе си свобода.

§ 108

Субективната воля като непосредствена за себе си и разграничена от биващата в себе си е следователно абстрактна, ограничена и формална. Субективността обаче не е само формална, а като безкрайно самоопределяне на волята образува формалното на последната. Тъй като в това свое първо встъпване в единичността отделната воля не е положена все още като тъждествена с понятието на волята, моралното гледище е гледната точка на отношението и на определението длъжен съм или на изискването. — И понеже спецификата на субективността съдържа също така определението спрямо обективността, положена за външно налично битие, то тук се появява и гледната точка на съзнанието — изобщо гледната точка на разликата крайност и явление на волята.

Моралното така не е определено вече най-напред като противоположното на неморалното, както и правото не е сега непосредствено противоположното на безправието, а е всеобщата гледна точка както на моралното, така и на неморалното, значи гледище, което се основава на субективността на волята.

Допълнение: Самоопределянето в моралността следва да се мисли като чистото безпокойство и дейност, която все още не може да дойде до никакво питане за същността, до никакво какво е. Едва при нравственото волята е тъждествена с понятието на волята и го притежава единствено него за свое съдържание. При моралното волята се отнася все още към това, което е в себе си: следователно моралното е гледището на разликата, а процесът в това гледище е отъждествяването на субективната воля с понятието на волята. Определението длъжен съм, което значи е в моралността, се постига напълно едва в нравственото и в действителност е онова друго, към което се отнася субективната воля, едно двойствено — веднъж субстанциалното на понятието, втори път — външно наличното,

Дори и доброто да би било положено в субективната воля, с това то все пак не би било вече осъществено.

§ 113

Като субективна или морална волята се изявява в постъпката. Постъпката съдържа следните определения: α) във външното си проявление се знае от мен като моята постъпка, β) тя е същественото отношение към понятието като определение на задължение и φ) е същото отношение към волята на другите.

Едва изявата на моралната воля е постъпка.[...]

§ 114

Правото на моралната воля съдържа следните три страни:

а) Абстрактното или формалното право на постъпката така, че нейното съдържание да бъде изобщо нещо мое в модалността на изпълнението ѝ в едно непосредствено налично битие, че е умисъл на субективната воля.

в) Особеното на постъпката е вътрешното ѝ съдържание α) както то е определено за мен по своя всеобщ характер като; β) онова, което образува ценността на постъпката, и като това, според което тя важи за мен — намерението; φ) нейното съдържание като моя особена цел на частичното ми субективно съществуване е благото.

с) Това съдържание като вътрешно в неговата всеобщност, издигнато същевременно в биващата в себе си и за себе си обективност, е абсолютната цел на волята, доброто, идващо в сферата на рефлексията заедно с противоположността на субективната всеобщност — отчасти заедно със злато, отчасти заедно със съвестта.

Допълнение: За да е морална, една постъпка трябва най-вече да се съгласува с моя умисъл, защото право на моралната воля в наличното ѝ битие е да бъде признавано само това, което вътрешно е било именно умисъл. Умисълът се отнася само до формалното, значи до това, че външната воля наред с това е и вътрешно в мен. Напротив, във втория момент се пита вече за намерението на постъпката, тоест пита се за относителната ценност на постъпката по отношение на мен самия; най-накрая третият момент не е чисто относителната, а е всеобщата ценност на постъпката, доброто. Първият разрив в постъпката е този на предполаганото с наличното и осъщественото, вторият е между това, което е външно налично като всеобща воля, и особеното вътрешно определение, което аз давам на първото, и най-сетне третият разрив е, че намерението

Разлика м/у умисъл и намерение?

също така е и всеобщо съдържание. Доброто е намерението, издигнато до понятието на волята.

§ 115

Крайността на субективната воля в непосредствеността на постъпката и действуването се състои непосредствено в това, че тя има за работа един предпоставен външен предмет в многообразие от условия. Делото с предмета, деянието, полага една промяна в това предпоставено налично битие и волята изобщо има вина, доколкото в промененото вече налично битие е положен и лежи абстрактният предикат на моето.[...]

Допълнение: На мен може да ми бъде вменено това, което е било мой умисъл; при престъплението обикновено това и се обсъжда. Във вината обаче лежи само изцяло външното осъждане — дали съм извършил нещо или не, и това, че аз съм изобщо виновен в нещо, все още не водят дотам, че да ми бъде приписано определено деяние.

§ 117

Самостоятелно действуващата воля има в насочената си към външното налично битие цел представата за обстоятелствата, при които може да се осъществи целта. Но тъй като волята е крайна благодарение на тази предпоставка, то за нея предметното явление е случайно и може да съдържа в себе си нещо друго, различно от това в представата. Ала право на волята е да признава в делата и деянията си за своя постъпка и действие само това и да е виновна единствено в това, което ѝ е известно като предпоставка в целта ѝ, тоест това, което е било нейн умисъл. — Деянието може да бъде вменено само като вина на волята — това е правото на знанието. [...]

§ 118

Постъпката, поместена по-нататък в наличното битие, което се развива всестранно според закона си във външна необходимост, има многообразни следствия. Следствията като образувания, имащи за своя душа целта на постъпката, са нейните (принадлежащи на постъпката) — но същевременно тя като положена във външността цел е отстъпена на външни сили, които се отнасят към нея съвсем различно от това, което е тя за себе си, и така свързани с нея, я тласкат към чужди, далечни следствия. Това също е правото на волята: да

си приписва само първото от следствията, защото единствено то лежи в нейния умисъл.

Какво са случайни и какво са необходими следствия, не може да се обясни с това, че вътрешната необходимост в крайното встъпва в наличното битие като външна необходимост, като отношение на единичните неща едно спрямо друго, неща, които като самостоятелни са безразлични едно към друго и се съвместяват само външно; в такъв смисъл тук се съдържа неопределеността. Принципът „при постъпките да се пренебрегват следствията", както и друг такъв, а именно „постъпките да се оценяват според следствията", значи те да се направят критерий, показващ кое е правилно и добро, издава едно и също — и двете положения са рожби на абстрактния разсъдък. Следствията, като собственото имманентно оформяне на постъпката, манифестират само нейната природа и не са нищо друго освен самата постъпка; следователно постъпката не може да ги отрече и пренебрегне. Но и, обратно — под тях също така се разбира наличието на това, което се втурва отвън и се прибавя случайно, значи това, което не касае природата на самата постъпка. — Развитието на противоречието, което се съдържа в необходимостта на крайното, в наличното битие, е тъкмо преминаването от необходимост в случайност, а и обратно. Погледнато следователно откъм тази страна, то да действуваш, да постъпваш ще рече да се оставиш на този закон. Ето защо престъпникът печели, когато неговата постъпка не е довела до толкова лоши последствия, които се съдържат в умисъла, и губи от обстоятелството, че при престъплението последствията са се развили изцяло; дори и да ги няма в умисъла — последствията са за негова сметка; собствено и затова добрата постъпка следва да се помири с обстоятелството, че не е довела до нищо или пък е имала следствия, далеч по-малки от очакваните. — Героическото самосъзнание (каквото е напр. в трагедиите на древните, в „Едип" и пр.) все още не е преминало от свойствената си самодостатъчност на основанията към различаването между дело и постъпка, между външната отдаденост, от една страна, и умисъла и осъзнаване на обстоятелствата, от друга, както не е стигнало до разглеждане на последствията, а приема вината изцяло, в пълнотата на едно дело.

Допълнение: В това, че аз признавам неща, които са били моя представа, лежи преходът към намерението. Именно само това, което съм знаел за обстоятелствата, може и да ми бъде приписано. Ала има необходими следствия, които се отнасят до всяка постъпка, значи и тогава, когато аз предизвиквам нещо единично, непосредствено, и които са тъкмо всеобщото, имащо единичното в себе си. Следствията, които биха могли да бъдат предотвратени, аз не бих могъл винаги да предвидя, но аз

трябва да познавам всеобщата природа на извършваното деяние в неговата единичност. Същността на работата тук не е единичното, а цялото, което не се отнася до определеното за особената постъпка, а до всеобщата ѝ природа. Преходът от умисъл към намерение сега се състои в това, че аз съм длъжен да зная не просто вече моята единична постъпка, а всеобщото, свързано с нея. Встъпвайки така, всеобщото е желаното от мен, то е мое намерение.

§ 119

[...] Намерението, както говори думата, съдържа в себе си абстракцията — отчасти формата на всеобщността, на мярата, отчасти изтъкването на една особена страна на конкретното дело, намирането.[...]

§ 120

Правото на намерението е, че всеобщото качество на постъпката е не само в себе си, но трябва да се знае и от извършителя ѝ, значи трябва да се съдържа в неговата субективна воля; както и обратно: правото на обективността на постъпката, както може да се нарече то, се състои в това да се утвърждаваш като субект, познат и искан като мислещ. [...]

§ 121

Всеобщото качество на постъпката е върнатото към простата форма на всеобщността многообразно съдържание на постъпката изобщо. Но субектът като рефлектиран в себе си, следователно нещо особено спрямо обективната определеност, има в целта си своето собствено особено съдържание, което е определящата душа на постъпката. Това, че последният момент на особеността на постъпващия се съдържа в постъпката и се извършва в него (изпълнява се в него), образува субективната свобода в по-конкретното ѝ определение — правото на субекта да намери в постъпката свое удовлетворение. [...]

§ 122

Чрез това особено постъпката има субективна ценност, тя представлява интерес за мене. Спрямо тази цел, според съдържащото се намерение, непосредственото на постъпката в нейното по-нататъшно съдържание е сведено до средство. Доколкото такава цел е нещо крайно, тя може да бъде свеждана

отново като средство за следващото намерение и така до безкрайност.

§ 124

Тъй като субективното удовлетворяване на самия индивид (вкл. и неговото признание, чест, слава) се съдържа в осъществяването на важащите в себе си и за себе си цели, то и за едните, и за другите се изисква да се проявяват като желани и достижими, а с това и да се смята, че те сякаш се изключват една друга във волята от субективни и обективни цели, което е от своя страна празно предположение на абстрактния разсъдък. Това предположение става дори нещо лошо, щом премине натам да предполага субективното удовлетворяване на съществеността намерение на постъпващия и обективната цел като нещо, което е само средство за удовлетворяването (а такова винаги е налично в едно осъществено дело). Това, което е субектът, е редицата от неговите постъпки, действия. Бъде ли тя една редица от безцелни осъществявания, то и субективността на волята също ще е лишена от ценности; и, напротив, ако редицата на действията му е от субстанциална природа, то тя ще бъде и вътрешната воля на индивида.[...]

§ 125

Субективното с особеното съдържание на благото стои като рефлектирано в себе си, същевременно безкрайно в отношение към всеобщото, което е биващата в себе си воля. Последният момент, положен най-напред в тази особеност, също така е благото на другите; казано с едно по-пълно, но иначе съвсем празно определение, това е благото на всички. Благото на много други индивиди като особено тогава също ще е съществена цел изобщо и право на субективността. Но така, както различеното от подобно особено съдържание в себе си и за себе си биващо всеобщо все още тук не се е определило по-нататък, а само като право, то горните цели на особеното могат да бъдат различени от самото него, могат да му съответствуват, но могат и да не му съответствуват.

§ 126

Обаче моята особеност, както и тази на другите, изобщо е право само тогава, доколкото аз съм нещо свободно. Значи тя не може да се утвърди в противоречие с тази си субстанциална основа и никое намерение за моето благо, както и за това на другите — в този случай по-специално то се на-

рича морално намерение, — не може да оправдае една неправомерна постъпка.[...]

§ 129

Доброто е идеята, като единство на понятието на волята и на особената воля, в което абстрактното право, както благото и субективността на волята и случайността на външното съществуване, са снети като самостоятелни за себе си, за да се запазят в него според същността им и да се съдържат в наличното битие; — доброто е реализираната свобода, абсолютната крайна цел на света. . .

Допълнение: Всяка степен собствено е идеята, обаче пораншните я съдържат само в абстрактна форма. Така напр. Аз като личност е също вече идея, но в най-абстрактен вид. Следователно доброто е по-нататък определена идея, единството на понятието на волята и на особената воля. То не е нещо абстрактно правово, а е нещо напълно съдържателно, чиято пълнота образува както правото, така и благото.

§ 130

В тази идея благото няма никаква валидност за себе си като налично битие на единичната особена воля, а само като всеобщо благо и по същество — като всеобщо в себе си, тоест според свободата; без правото благото не е добро. Също така правото не е доброто без благото „да тържествува правото" никога не трябва да има за следствие „да загине светът". Следователно доброто, като необходимостта, за да бъде действително чрез особената воля и същевременно като субстанцията на същото, има абсолютното право спрямо абстрактното право на собствеността и на особените цели на благото. Всеки от тези моменти, доколкото е различен от доброто, има валидност, доколкото му съответствува и му е подчинен.

§ 131

За субективната воля доброто е точно толкова изцяло съществено и тя има ценност и достойнство, колкото в нейното ясно схващане и намерение самата тя му съответствува. Доколкото доброто тук все още е тази абстрактна идея за добро, то дотолкова субективната воля не е волята и не е взета и положена като съответствуваща в него; следователно тя стои в едно отношение към същото, и то така, че доброто за нея да е субстанциалното — сиреч тя трябва да направи това отношение своя цел и е длъжна да го осъществи;

както и доброто от своя страна има в субективната воля свое опосредствуване, чрез което то встъпва в действителността.

Допълнение: Доброто е истината на особената воля, но волята е само това, за което се прилага: тя не е добра по произход, а може да стане такава и това, което е, единствено чрез работа. От друга страна, доброто без самата субективна воля е само една абстракция без реалност, която е длъжна да бъде постигната едва чрез волята. Съобразно това развитието на доброто съдържа следните три степени: 1) че доброто за мене, като волев и искащ, е особена воля и аз го знам; 2) знам, че се изказва какво е добро и се развиват особените определения на доброто и 3) най-сетне знам определеното на доброто за себе си, особеността му като безкрайна, биваща за себе си субективност. Това вътрешно определяне е съвестта.

§ 132

[....] Доброто изобщо е същността на волята в нейната субстанциалност и всеобщност — волята в нейната истинност; затова то е изцяло само в мисленето и чрез мисленето. Следователно предположението, че човекът не можел да познае истинното, а имал работа само с явления, че мисленето вредяло на добрата воля и т. н. — тези и подобни представи отнемат от духа както интелектуалната, така и всяка нравствена ценност, отнемат достойнството му.

§ 133

Към особения субект доброто има отношението да бъде съществеността на неговата воля, която следователно има в него своя безусловна задължителност. Така както особеността е различена от доброто и спада към субективната воля, то и доброто има най-напред определението на всеобщата абстрактна същественост — дълга; според това си назначение дългът е длъжен да бъде изпълнен заради самия дълг.

Допълнение: Съществеността на волята за мен е дълг: ако сега аз не знам, че доброто е мой дълг, то тогава аз все още стоя при абстрактното на дълга. Аз трябва да изпълня дълга си заради самия него и това е моя собствена обективност в най-истински смисъл, която осъществявам в дълга: изпълнявайки го, аз съм при себе си и съм свободен. Да утвърди това значение на дълга — ето заслугата и висшето гледище на Кантовата философия в практическото.

§ 134

Тъй като постъпката и действието изискват особено съдържание и особена цел, а абстрактният дълг не изисква такава, то възниква въпросът какво е дълг? За да го определим този дълг, най-напред нямаме нищо налице освен едно: да се осъществява правото и да има грижа за благото, собственото благо и благото в себе си във всеобщото му определение като благо на другите.

Допълнение: Това е същият въпрос, който е бил отправен към Исус, когато се искало да се знае какво е трябвало да се направи, та да се спечели вечен живот; защото всеобщото на доброто, абстрактното не може да се осъществи абстрактно, а трябва да получи още и определението на особеността.

§ 135

[...] Колкото да е съществено подчертаването на чистото безусловно самоопределяне на волята като корен на дълга, с което познанието на волята намери своята здрава основа и изходна точка в Кантовата философия чрез мисълта за безкрайната автономия, толкова удържането на [redacted] което [redacted] репраща това намиране към един празен формализъм, а науката за морала към едно бърборене за дълг заради самия дълг. От такива позиции е невъзможно каквото и да е било имманентно учение за дълга; разбира се, отвън винаги може да се вземе някакъв материал и така да се стигне до подчертаването на особени задължения, но от това определението на дълга като липса на противоречие със себе си, като формално съгласие със себе си, което не е нищо друго освен установяване на абстрактна неопределеност, не ще може да отиде към определение на особените задължения; дори когато това особено съдържание на постъпването се вземе предвид, в оня принцип не лежи критерий дали съдържанието на постъпката е дълг или не. Всеки неправомерен и неморален начин на действие може да бъде оправдан така. По-нататъшната Кантова форма-формула, способността на едно действие да бъде представено като всеобща максима, въвежда наистина една по-конкретна представа за едно състояние, ала не съдържа в себе си друг, следващ принцип освен споменатата липса на противоречие и формално тъждество. Че няма собственост, е толкова малко противоречиво, колкото и положението, че този или онзи народ, семейство и пр. не съществува, или друго — че изобщо не живеят никакви хора. Иначе ако е установено и предположено за себе си, че следва да има собственост и хора, че те следва да бъдат зачитани, тогава ще е противоречие

да се краде или убива. Едно противоречие съществува само за нещо, което е, с едно съдържание, лежащо предварително в основата като принцип. По отношение с един такъв принцип една постъпка ще е съгласувана или не, а не със самата себе си. [...]

Следващите оттук антиномии и оформяния на вечното дължествуване, в които само се върти чистото морално гледище на горното отношение, без да ги разчупи и без да може да излезе отвъд дължествуването, аз развих по-пълно във Феноменологията на духа.

Допълнение: Ако ние изтъкваме тук гледището на Кантовата философия, гледище, което я прави възвишена, доколкото съобразява дълга с разума, то е, за да се разкрие все пак недостатъкът, а именно че на това гледище му липсва разчленяване. Защото положението: виж дали твоята максима би могла да се издигне за всеобщ закон, би било твърде добро, ако имаме вече определен принцип за онова, което трябва да се прави. Но когато ние изискваме от един принцип, че би трябвало да бъде също и определение на едно всеобщо законодателство, то тогава такова определение вече предполага съдържание. Имаме ли съдържание, то и приложението би трябвало да стане по-лесно. Ала тук все още не е налице законът, а що се отнася до критерия, че не бива да има противоречие, може да се каже, че той не води до нищо, понеже там, където няма нищо, не може да има и противоречие.

§ 136

Благодарение на абстрактния характер на доброто другият момент на идеята, особеното като особеност изобщо, спада към субективността, която в своята рефлектирана в себе си всеобщност е абсолютната вътрешна увереност в себе си, полагаща особеността, определящото и решаващото — съвестта.

Допълнение: За дълга може да се говори твърде възвишено и това говорене въздига човека и разширява сърцето му, но ако то не продължи оттук към някакво определение, става в последна сметка досадно: духът изисква особеност, за която да е упълномощен. Напротив, съвестта е това, което е дълбоката вътрешна отделеност на личността; в съвестта всичко външно и всяка ограниченост е изключеното: съвестта е пронизващото ни уединение в самите себе си. Човекът като съвест все още не е причинен от целите на особеността и значи съвестта е едно по-висше гледище, гледището на съвременния свят, който едва в това осъзнаване, в това потопяване в себе си достига сам себе си.

Останалите преди по-сетивни времена имат пред очи нещо

външно и зададено, било то религия или право: но съвестта знае себе си като мисленето и знае също, че това мое мислене е единственото задължително за мен.

§ 137

Истинската съвест е осмислянето, свестта да се желае това, което **в себе си и за себе си** е добро. Затова тя има здрави основоположения, и то такива, които са обективни за себе си определения и задължения. Различена от последните, от съдържанието си, чистата съвест е само формалната страна на дейността на волята, която като такава няма собствено съдържание.[...] Тук, при формалната позиция на моралността, съвестта е без това обективно съдържание. Така тя е безкрайната формална увереност в самия себе си, увереност, която тъкмо поради това същевременно е увереност на този субект.[...]

Допълнение: Говорим ли за съвестта, лесно може да се помисли, че тя, вече поради формата си, която е абстрактно вътрешна, е в себе си и за себе си истинното. Но съвестта като истинното е това определение на самия себе си, което се предопределяме да желаем, това, което в себе си и за себе си е доброто и дългът. Ние обаче имаме тук работа само с абстрактното добро и съвестта все още е без онова обективно съдържание, а е все още единствено безкрайната увереност в самия себе си.

§ 138

Тази субективност като абстрактно самоопределение и чиста увереност в самия себе си също толкова разводнява всяка определеност на правото, на дълга и на наличното битие, колкото това прави и съдещата сила, правовата власт, като определя за едно съдържание сàмо от себе си какво е добро, и същевременно силата, на която доброто е задължено за една действителност най-напред като представено и длъжно да бъде.

Забележка: Самосъзнанието, което изобщо е дошло до тази абсолютна рефлексия в себе си, знае себе си в нея като такова, което никое налично и дадено определение нито може, нито е длъжно да го засегне. Като по-всеобща форма в историята (напр. при Сократ, стоиците и др.) тази насока да се търси навътре в себе си и да се знае от само себе си определението какво е право и добро се явява в епохи, където това, което важи за право и добро в действителността и нравите, не може да удовлетвори волята на най-добрите. Щом наличният свят на свободата е изневерил на тази воля, то тя не намира

самата себе си във важащите задължения и трябва да търси загубилите се в действителността хармонични сили само в идеалната вътрешност. Когато самосъзнанието схване и овладее така своето формално право, въпросът вече е в това, как е оформено съдържанието, което му се предлага.

§ 139

[...] Забележка: Съвестта като пълна формална субективност е такава, че постоянно е готова за скок, за преход в злото: в биващата за себе си, знаеща себе си и решаващата от само себе си увереност в самата себе си и двете неща — моралността и злото — имат всеобщия си корен.

Произходът на злото изобщо лежи забулен в мистерията, тоест в спекулативността на свободата, в нейната необходимост да излезе отвъд природността на волята и да бъде, противно на нея, вътрешна. Това е тази природност на волята, естеството ѝ, което като противоречие със самото себе си и в непоносимост със себе си идва до живот в онази противоположност и с това особеност на самата воля, определяща себе си по-нататък като злото. Особеността е именно само като удвоеното, тук противоположността на природността спрямо вътрешността на волята, вътрешност, която в тази противоположност е само едно относително и формално битие за себе си, което може да почерпи своето съдържание единствено от определенията на природното желание, страстта, нагонът, стремежът и пр. Следователно за тези страсти, нагони и пр. се казва, че те могат да бъдат добри или лоши. Но когато волята направи в това определение на случайността, която горепосочените нагон, страст и т. н. имат по природа, а така определи и формата си, която има тук, за особеност в определяне на съдържанието си, то тогава на нея ѝ е противопоставена всеобщността като вътрешна обективация, като добро, което същевременно встъпва като другата крайност за непосредствената обективност на чисто природното по отношение с рефлексията на волята в себе си и познаващото съзнание; тогава тази вътрешност на волята е зла. Човекът следователно както сам по себе си или по природа, така и чрез рефлексията си в себе си е зъл, и то така, че нито природата като такава, тоест когато не би била природността на останалата в своето особено съдържание воля, нито биващата в себе си рефлексия, познанието изобщо, когато то не се съдържа в онази противоположност, са злото за себе си. — С тази страна на необходимостта на злото самото то е тъкмо така абсолютно съединено, че е определено като това, което по необходимост не е длъжно да бъде, тоест че то следва да бъде снето; това не значи, че онова първо гледище на раз-

двояването изобщо не би трябвало да предхожда нещата: много повече то образува разликата между неразумното животно и човека, а че не бива да се остава на него и че особеността не трябва да се удържа за съществено спрямо всеобщото, все още не значи, че то трябва да се преодолее като нищожно. Понататък в тази необходимост на злото то е субективността като безкрайност на тази рефлексия, която има тази противоположност пред себе си и е в нея; когато тя остане в нея, т. е. когато е зла, то тя е за себе си, държи се като единично и самата е този произвол. Единичният с у б е к т като такъв носи поради това в и н а т а з а с в о е т о з л о.

Допълнение: Абстрактната увереност, която знае себе си като причина и основа на всичко, има в себе си възможността да желае всеобщността на понятието, но и тази да направи за принцип едно особено съдържание и да го реализира. Към з л о т о, което собствено е последното, принадлежи следователно винаги абстракцията на увереността в самия себе си и с а м о човекът, и то доколкото може да бъде зъл, е добър. Доброто и злото са неделими и тяхната неделимост се състои в това, че понятието става предметно за себе си, а като предмет има непосредствено определението на различието. Злата воля иска нещо противоположно на всеобщността на волята; напротив, добрата постъпка според истинното си съдържание. Трудността на въпроса, как волята би могла да бъде също и зла, идва обикновено затова, че волята се мисли само в позитивно отношение към себе си и се представя като нещо определено, което е за нея, като доброто. Но въпросът за произхода на злото има и по-близък смисъл — именно как в позитивното влиза негативното? Предположи ли се в сътворяването на света един бог като абсолютно положителното, то тогава можем да се въртим както и докато искаме, но не ще открием никога отрицателното в това положително, защото, ако допуснем някакъв пропуск от страна на бога, то тогава неговото наивно отношение към света ще е недостатъчно и нищо няма да казва. В митологическите религиозни представи произходът на злото не се схваща; това значи, че едното не се познава в другото, а има само представа за една последователност и за едно съседство; негативното идва в позитивното при такова представяне отвън. Това не може да е достатъчно за мисълта, която търси основание и причина, изисква необходимост и иска да схване в позитивното негативното като коренящо се в него. Разрешението на въпроса, как понятието представя тази двойственост, се съдържа в самото понятие, защото понятието или, казано по-конкретно — идеята, има в себе си това съществено — да се различава и да се полага отрицателно. Остане ли се просто при положителното, ще значи да се стои при чисто доброто, което е длъжно да бъде добро по произход и т. н., което е

празно определение на разсъдъка, който утвърждава такова абстрактно и едностранчиво определение и поради това, че е поставил този въпрос и го е издигнал тъкмо като труден. От гледището на понятието обаче положителността се схваща и като дейност, и като различаване на самия себе си от себе си. Злото следователно има, както впрочем и доброто, своя произход във волята и по понятието си волята е както добра, така и зла. Естествената воля сама по себе си е противоречието да се разделиш сам от себе си, да бъдеш за себе си и вътре в себе си. Ако се каже, че злото съдържа по-близкото определение и че човекът е зъл, доколкото е самата естествена, природна воля, то това би било тутакси противопоставено на обичайната представа, която мисли природната воля тъкмо за невинна и добра. Обаче природната воля противостои на съдържанието на свободата и детето, необразованият човек, които я притежават напълно, тъкмо затова са някак по-малко вменяеми (имат по-нисша степен на вменяемост). Когато се говори за човека, то не се има предвид детето, а самоосъзнатият човек; когато се говори за доброто, то се има предвид знанието за него. Природното само по себе си, разбира се, е простодушно, то не е нито добро, нито зло; но природното, отнесено към волята като към свобода и знание за нея, съдържа в себе си и определението на несвободата и следователно е зло. Доколкото човекът във волята си иска природното, то последното не е вече чисто природното, а е отрицателното по отношение на доброто — както понятието на волята. Но ако искаме да кажем, че тъй като злото се съдържа в понятието и е необходимо, то човекът не е виновен, след като го избере, ние сме длъжни и да отговорим, че решението на човека е негово дело, дело на свободата му и на неговата вина. В религиозния мит се говори, че човекът е богоподобен, защото има знание за добро и зло. Богоподобието във всеки случай тук е налице, когато необходимостта не е природната, а тъкмо решение и снемане на това раздвоение между добро и зло. Тъй като пред мен стоят доброто и злото, то аз мога да избирам между тях, мога да се реша за едното или другото, мога да приема в субективността си както едното, така и другото. Следователно природата на злото е такава, че човекът може да го иска, но не трябва да го иска по необходимост.

§ 140

[...] Преди време особено важно значение имаше въпросът, дали една постъпка е дотолкова зла, доколкото се извършва с лоша съвест... Субективното право на самосъзнанието да знае, че една постъпка е добра или зла така, както е в себе си и за себе си по определение, не трябва някак да бъде мислено

в колизия с абсолютното право на обективността на това определение, т. е. че двете права някак се представят като отделени едно от друго, безразлични и случайни. Но именно подобно отношение е предполагано особено при по-ранните питания върху действителното действуващо благо. Злото, погледнато, от една страна, формално, е най-свойственото за индивида, тъй като то е тъкмо неговата изцяло за себе си полагаща се субективност, а с това — изцяло негова вина; според страната на обективното гледище човекът е, по понятието си като дух, изобщо разумното и има определението изцяло да е знаещата себе си всеобщност в себе си. Значи ако ние отделим от него добрата страна и следователно определим и злата му постъпка за зла като отделена от него, т. е. не му вменяваме последната изцяло, то това ще рече, че ние не се отнасяме към човека според честта му и понятието му. В каквато и степен определено или в каквато и степен на яснота би се развило до познание съзнанието на гореносочените моменти в тяхната отлика един от друг или в каквато и степен злата постъпка е била извършена с повече или по-малко формално зла съвест — всичко това е по-безразличната, отнасяща се повече към емпиричното страна на въпроса.

Но да се постъпва зло или със зла съвест все още не е лицемерие; при него се прибавя още и формалното определяне на неистината, утвърждаването най-напред на злото като добро за другите и изобщо полагането на себе си външно като добър, съвестен, благочестив и прочее, което по този начин е само хитър трик, целящ излъгването на другите. Но по-нататък постъпващият зло може да намери за себе си оправдание на злото в останалите си добри дела или в благочестието си, изобщо — в добрите основания, при което чрез тях той се превръща за себе си в добър. Тази възможност лежи в субективността, която като абстрактна негативност подвежда под себе си всички определения и знае себе си като произтичаща от тях. Към това изопачаване най-напред следва да се брои оная форма, която е позната като пробабилизъм. Тя издига за принцип, че една постъпка е позволена и съвестта може да бъде спокойна, когато съзнанието може да намери за нея каквото и да е било добро основание, та дори и само авторитета на някой теолог, комуто иначе противоречат други авторитети. Дори и при тази представа е налице правилното осъзнаване, че такова основание и такъв авторитет се дават единствено от вероятността, но това вече е достатъчно за спокойствието на съвестта. Това учение признава, че едно добро основание е устроено така, че наред с него има и други, не по-малко добри основания. Ала тук се забелязва и една друга следа на обективността: именно задължителността да има едно основание, което определя. Но тъй като реше-

нието за доброто или злото се крепи на тези основания, многобройни и вседобри, които включват и авторитетите, а те са толкова много и толкова противоположни, то това учение води и до следствието, че въпросът трябва да се решава не от тази обективност на самия предмет, а от субективността. Благодарение на тази страна на пробабилизма капризът и произволът са съдиите в решението за добро и зло, с което се подкопава както нравствеността, така и религиозността. Все още при пробабилизма не е изказано, че собствената субективност е тази, в която става решението, а, както беше отбелязано тук, само някакво основание се приема за решаваща инстанция и дотолкова пробабилизмът е форма на лицемерието.

По-близката висша степен е положението, че добрата воля е длъжна да се състои в това да иска доброто; това искане на абстрактно доброто е достатъчно за постъпката да е добра: то дори е единственото изискване.

§ 141

Преход от моралността в нравственост

За доброто като субстанциалното всеобщо на свободата, но все още абстрактно, също се изискват следователно твърде много определения изобщо, както и принципът им, а те трябва да са тъждествени с него, както и за съвестта се изискват само абстрактен принцип на определяне на всеобщото и обективното и двете, добро и съвест, всяко за себе си, издигнато към тоталността, стават неопределена величина, която е длъжна да бъде определена. Обаче съединението на двете относителни тоталности по пътя към абсолютното тъждество е вече осъществено в себе си, тъй като тъкмо тази унесена за себе си в сустността си субективност на чистата увереност в самата себе си е тъждествена с абстрактната всеобщност на доброто. Това следователно по-конкретно тъждество на доброто и на субективната воля, тяхната истина е нравствеността.

§ 142

Нравствеността е идеята на свободата като живото добро, което има в самосъзнанието на знанието си, воля, а чрез неиното действие своя действителност така, както и самосъзнанието има в нравственото битие своя в себе си и за себе си биваща основа и движеща цел — станалото наличен свят и природа на самосъзнанието понятие на свободата.

[redacted], доколкото то се рефлектира в индивидуалния определения като такъв от природата характер, е [redacted] която, доколкото не показва нищо като просто съответствие на индивида със задълженията спрямо съответствията, към които принадлежи, [redacted]

З а б е л е ж к а: К а к в о би трябвало да направи човекът, [redacted] които следва да [redacted] за да бъде [redacted] е лесно да се каже в една нравствена общност: той [redacted] това, което му е [redacted] в които се намира, [redacted] което може да бъде [redacted] отчасти според [redacted] За [redacted] обаче лесно може да се яви като [redacted], [redacted] което би трябвало да се [redacted] спрямо себе си и спрямо другите още [redacted] защото сляпата страст да бъдеш нещо о с о б е н о не се удовлетворява с това, което е в себе си и за себе си и е всеобщо: единствено в изключенията тази страст намира съзнанието на своеобразността. [redacted] на добродетелите, също така добре могат да се [redacted] добродетели, тъй като те са също толкова собственост на индивида, макар че в сравнение с други индивиди не са чак толкова. Но приказките за добродетелност лесно граничат с празната декламация, защото при тях се говори само за нещо абстрактно и неопределено, а също защото такива разговори с техните основания и причини се обръщат към индивида като към произвол и субективен каприз. При едно налично нравствено състояние, чиито отношения са развити и осъществени изцяло, [redacted] в с о б с т в е н с м и с ъ л намира своето [redacted] единствено при изключителни обстоятелства и в [redacted] на горните отношения или, да кажем по-точно — [redacted] к о л и з и и, защото моралната рефлексия винаги може да си създава всякакви колизии и да си подарява съзнанието за нещо изключително, особено и принесено в ж е р т в а. Във варварското състояние на обществото и на обществения съюз затова по-често се среща формата на добродетелта като такава, защото тук нравственото и неговото осъществяване е повече индивидуален произвол и проява на своеобразна гениална природа на индивида: така напр. древните са приписвали добродетели на Х е р к у л е с. Също и в древните държави, където нравствеността не е била дорасна-ла дотам, че да стане свободна система за едно самостоятелно развитие и обективност, своеобразната гениалност на индивида е трябвало да бъде това, което е замествало недостатъка. — Учението за добродетелите, доколкото не е просто уче-

ние за дълга, значи доколкото обхваща в себе си особеното, основаното на природната определеност на характера, ще бъде така една духовна естествена история.

Тъй като [redacted] е са [redacted] в [redacted] а следователно според тази субективна страна и [redacted] то [redacted] идва [redacted] момент, моментът на нещо повече и на нещо по-малко: тяхното разглеждане води до разглеждането на противостоящите им недостатъци и пороци. Такъв например е случаят при [redacted] л, който затова определя особената [redacted] добродетел според истинския ѝ смисъл като [redacted] Същото съдържание, което приема формата на [redacted] след това на [redacted] е и онова, което има формата на [redacted] нагон). Влеченията също имат за основа споменатото съдържание, но тъй като то все още принадлежи към тях на непосредствената воля и на природната чувствителност и не се е развило до нравственост, то те имат със съдържанието на задълженията и на добродетелите само общ предмет, който като лишен от определения в себе си не съдържа за тях границата на доброто и злото. Казано иначе: според абстракцията на положителното влеченията, нагоните са добри и, обратно, според абстракцията на отрицателното — лоши.

Допълнение: Ако човек върши това или онова нравствено, то все още не значи, че той е добродетелен; такъв е тогава, когато този начин на поведение е постоянна черта на характера му. Добродетелта повече е нравствената виртуозност и ако днес не се говори толкова много за добродетелност, както преди, то това има основанието си там, че нравствеността вече не е отличителната форма на отделния индивид. Предимно французите са тези, които говорят най-много за добродетели, защото при тях индивидът е много повече творение на собственото му своеобразие и на един естествен начин на действие. Напротив, немците са повече мислещи и при тях същото съдържание приема формата на всеобщността.

§ 151

Но в простото тъждество с действителността на индивидите нравственото се явява като всеобщия начин на постъпване и действие — нрав; като тяхна привичка — една втора природа, положена вместо първата чисто природна воля. Тази втора природа пронизва душата, тя е значение и действителност на наличното ѝ битие, тя е жив като един свят наличен дух, чиято субстанция едва така всъщност е като дух.

Допълнение: Както природата има свои закони, както животните, дърветата, слънцето осъществяват тези закони, така

и правът е принадлежащото към духа на свободата. Това, което моралът и правото все още не са, е нравът — именно дух. Защото в правото особеността все още не е тази на понятието, а е особеност само на природната воля. Също така в точката на моралността самосъзнанието все още не е духовно съзнание. Там нещата се въртят единствено около ценността на субекта в самия себе си, т. е. този субект, който се определя според доброто срещу злото и все още има формата на произвол. Тук, в мястото на нравствеността, волята е воля на духа и има едно саморазвиващо се субстанциално съдържание, което съответствува на себе си.[...]

§ 157

Понятието на нравствената идея съществува като дух, като знаещо себе си и действително понятие само тогава, когато то е обективиране на самото себе си, движение през формите на своите моменти. Следователно то е:

А) непосредственият или естественият нравствен дух — семейството.

Тази субстанциалност преминава в загубата на своето единство, в раздвоението и в гледището на относителното, а следователно е

В) гражданско общество, свързване на членове като самостоятелни индивиди, единичности в една същевременно формална всеобщност чрез техните потребности и чрез правно устройство като средство за осигуряване на личността и собствеността и чрез един външен ред на техните особени и общи интереси, т. е. чрез държава, която

С) се връща в целта и действителността на субстанциалното всеобщо и в целта и действителността на посветения на всеобщото публичен живот и така преминава в държавно устройство.

§ 158

Семейството като непосредствена субстанциалност на духа има за свое определение чувствуващото само себе си духовно единство — любовта, така че основното умонастроение тук се състои в притежаване на самосъзнание за своята индивидуалност в това единство като биваща в себе си и за себе си същественост не за да бъде човек в него като личност за себе си, а като член.

§ 160

Семейството се осъществява в следните три страни:

а) в образа на непосредственото си понятие като брак;

в) във външното налично битие, в собствеността и благата и в грижата за тях;

с) във възпитанието на децата и в разпадането на семейството.

§ 182

[...] *Допълнение:* Гражданското общество е разликата, която съществува между семейството и държавата, макар и оформянето му да става едва след това на държавата; защото като разлика то предполага държавата, която гражданското общество трябва да има пред себе си, за да съществува. Освен това гражданското общество се създава едва в съвременния свят: само в този свят всички определения на идеите получават своето право. Щом държавата се представи като единство на ризлични лица, като единство, което е само общност, то с това се има предвид само определението на гражданското общество. Много от по-новите държавноправници не могат да отидат по-далеч от този възглед. В гражданското общество всеки за себе си е цел, всички други за него са нищо. Но без отношение към другите той не може да достигне до пълния обем на целите си: другите следователно са средство за целите на особеното. Ала особената цел си дава чрез отнасянето си към другите формата на всеобщността и се удовлетворява тогава, когато удовлетвори същевременно и благото на други.

§ 188

Гражданското общество съдържа следните три момента:

А) Опосредяване на потребността и удовлетворяване на всеки един чрез неговия труд и чрез труда и задоволяване на потребностите на всички останали; — системата на потребностите.

В) Действителността на съдържащите се в това опосредяване всеобщност на свободата, закрила на собствеността чрез правосъдие.

С) Подсигуряване срещу оставащата в тази система случайност и осигуряване на особения интерес като общ чрез полиция и сдружения, корпорация.

§ 257

Държавата е действителността на нравствената идея — нравственият дух като откритата, саморазбиращата се суб-

станциална воля, която мисли себе си и знае себе си и осъществява това, което знае и доколкото го знае. Свое непосредствено съществуване тя има в нравите, а в самосъзнанието на всеки един, в знанието и в действията му тя има своето опосредствувано съществуване, така както и самосъзнанието на всеки един човек благодарение на умонастроението има в него като в своя същност, цел и продукт на своята дейност, своя субстанциална свобода.

§ 258

Като действителност на субстанциалната воля, действителност, която волята притежава в издигнатото до своята всеобщност особено самосъзнание, държавата е в себе си и за себе си разумното. Това субстанциално единство е абсолютната неподвижна самоцел, в която свободата достига до своето най-висше право, така както и тази крайна цел има своето най-висше право по отношение на всеки отделен човек, чийто най-висш дълг е да бъде член на държавата. [...]

Допълнение: В себе си и за себе си държавата е нравственото цяло, осъществяването на свободата, а абсолютната цел на разума е свободата да бъде действителна. Държавата е духът, който живее в света и се реализира в него съзнателно (със съзнание); в природата, напротив, той се осъществява като своето друго, като дремещ дух. Само като наличен в съзнанието, знаещ себе си като съществуващ предмет, той е държавата. За свободата не трябва да се изхожда от единичността, от отделното самосъзнание, а единствено само от същността на самосъзнанието, защото тази същност, без значение дали човек знае за нея или не, се реализира като самостоятелна сила, в която отделните индивиди са само моменти: държавата е шествието на бога в света: нейното основание и причина е мощта на осъществяващия се като воля разум. При идеята за държавата не трябва да имаме пред очи особени държави, както не и особени институции; много повече трябва да се съзерцава самата идея сама за себе си, този действителен бог. Всяка държава, била тази, която сме обявили за зло според принципите, които имаме, била тази, в която намираме тези или онези недостатъци, всяка държава, щом принадлежи към образуваните в наше време, има винаги в себе си съществените моменти на съществуването си. Но тъй като е по-лесно да се откриват недостатъци, отколкото да се разбере положителното, често пъти лесно се изпада в грешката заради отделни страни да се забравя вътрешният организъм на държавата. Държавата не е художествена творба; тя е в света и значи в сферата на произвола, случайността и за-

блужденията; тя може да бъде всестранно обезобразена при което и да е глупаво подхождане към нея. Но и най-ужасният човек, престъпникът, болният, недъгавият, все още е жив човек: положителното, животът съществува въпреки всички недостатъци, а същността на работата тук е тъкмо това положително.

§ 259

Идеята на държавата а) има непосредствена действителност и е индивидуалната държава като отнасящ се към себе си организъм, държавно устройство или вътрешно държавно право; в) което прехожда в отношението на държавата към други такива отделни държави — външно държавно право; с) и е всеобщата идея като род и абсолютната сила против отделни държави: тя е духът, който дава своя действителност сам на себе си в хода на световната история.

ЛУДВИГ ФОЙЕРБАХ
(1804 — 1872)

Немски философ материалист, роден в Ландсхау (Бавария), в семейството на известния криминалист Анселм Фойербах. Завършва гимназия в родния си град, учи една година теология в Хайделбергския университет, после я изоставя и продължава в Берлинския университет, където с възхищение слуша лекциите на Хегел. От 1828 г. е частен доцент в университета в Ерланген, където преподава логика, метафизика и история на философията. Заради атеистичните идеи в съчинението му „Мисли за смъртта и безсмъртието" (1830) Фойербах е лишен завинаги от преподавателски права. От 1836 г. до края на живота си остава встрани от философския и обществения живот в Германия.

Фойербах развива антирелигиозно евдемонистично учение за морала, основано на антропологичното тълкуване на същността на човека. Етическото му учение е изложено в „Същност на християнството", „Евдемонизмът", „Основи на философията на бъдещето".

Приведените откъси са от: Лудвиг Фойербах. Избрани произведения. Т. 1. С., 1958. Превод от немски Андрей Андреев.

ЕВДЕМОНИЗМЪТ

VII

МОРАЛНОТО ВЛЕЧЕНИЕ КЪМ ЩАСТИЕ

Обикновените упреци и възражения против влечението към щастие не доказват нищо друго освен това, че за човека няма щастие без разум и морал. Но тук и сега аз имам предвид само онази част от морала, в която при моралистите става въпрос за така наречените задължения на човека към себе си.

Открай време моралистите са намирали удоволствие в това да се надпреварват един с друг с високопарни фрази, да се смятат за толкова по-велики и по-добри моралисти, колкото по-преувеличени, по-трансцендентни, неестествени и свръхестествени, нечовешки и свръхчовешки понятия предлагат. Те са смятали, че биха осквернили, опетнили, обезчестили светата дева, наречена морал, ако допуснат да остане в него дори само следа от егоизъм, и то от здрав, природосъобразен, необходим, неизбежен, тъждествен с живота егоизъм. Специално немските моралисти, както се спомена по-горе, са си присвоили особената заслуга, че са премахнали от морала всякакъв евдемонизъм, т. е. всъщност — всякакво съдържание. И все пак тези господа, които не искат да знаят нищо за егоизъм в морала, нищо за стремеж към щастие в него, говорят и постъпват по отношение на задълженията към себе си по начин, като че ли —о, какво лицемерие! — повелите, на които те се опират, не са повели на собственото, на индивидуалното влечение към щастие. Ако вие признавате

задължения на човека към себе си, така както признавате задължения към близките, и то с пълно право — защото в сравнение със задълженията към другите и в противоположност на наглите изисквания, които те биха могли да ми поставят, задължения към мен самия действително съществуват и следователно този израз има оправдание и е правилен, — тогава признайте открито и честно също и егоизъм, въздигнете го направо и тържествено в дворянското съсловие на морала като необходим елемент, като основна съставна част на същия. Само никакво лицемерие, никакво притворство, поне в морала! Това лицемерие е най-големият порок; защото, докато другите пороци извършват само грубо убийство на добродетелта, то е неин убиец с отрова. В наше време това лицемерие господствува в църквата, във висшите и селските училища и в казармата.

Думите „склонност" и „дълг" нямат, разбира се, едно и също значение, те не са синоними и следователно трябва да се различават една от друга. Това, което правя по склонност, аз го правя от влечението към щастие; и понеже то ме ощастливява непосредствено, аз го правя охотно, с удоволствие и с любов. А това, което правя по дълг, аз го правя и тогава, когато то не ме ощастливява, но и затова именно много често то не ми се удава и дори ми се противопоставя; аз го правя само с преодоляване на себе си, само по вътрешна и външна принуда; защото тези две неща, склонност и дълг, вървят почти винаги заедно, макар и да не съзнаваме това или от морално самомнение да се ласкаем от мисълта, че действията ни се ръководят единствено от чувството ни за дълг. Но трябва ли от това несъгласие на чувствата, от този спор за думи да правим веднага извод — както постъпват моралните пуристи и педанти — за печалната необходимост от един тържествен и пълен бракоразвод между дълг и склонност?

[...] Задълженията на човека към себе си не са нищо друго освен правилата на поведение, които са необходими за запазването или за възстановяването на телесното и душевното здраве, възникнали от влечението към щастие и почерпани от опита; те са в съгласие с благото на човека и с неговата същност, извлечени са от щастливия, нормалния, здравия човек и са възведени в образец за другите или за самия себе си при случай на заболяване. Дълг е само това, което е здраво, което дори и в самото му изпълнение е признак и израз на здраве или създава здраве; защото съществуват и такива второстепенни задължения или добродетели, които са само средство за постигане на целта, на здравето, и които сами за себе си нямат стойност.[...]

VIII

СЪЩЕСТВЕНИ РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ЩАСТИЕ И СЕБЕЛЮБИЕ

Заповедта: „Ти трябва да си щастлив", е безсмислица. Но такава е и заповедта: „Ти трябва да си морален и добродетелен." Представата, че моралът зависи само от волята, е в основата си пагубна и обществено вредна. Тя не е нищо друго освен старото вярване в чудеса, пренесено в областта на моралното, в областта на човешката воля. Така както щастието не зависи единствено от мен, макар че то не идва само, без моето съдействие и моята дейност, така и нравствеността зависи не само от моята волева дейност, но така също и от външни неща, от природата, от тялото. Няма щастие без добродетел: имате право вие, моралисти, съгласен съм от сърце с вас, та и аз току-що ви признах вече това. Но забележете си, че няма и добродетел без щастие, а с това моралът попада в областта на частната и националната икономия. Там, където липсват условия за щастие, там липсват и условия за добродетел.[...]

[...] Там, където липсва необходимото за живот, там липсва нравствената необходимост. Основата на живота е основа и на морала.[...]

[...] Ако искате да създадете вход към морала, премахнете първо материалните пречки, които се намират на неговия път! А всичко онова, което е в противоречие с необходимото, тъждественото с човешкия живот щастие, стои и на пътя към добродетелта и е в противоречие с нея. Делфийският оракул обявил в противоположност на глупавия цар Гигес или Крез, който поради неизмеримото си богатство се смятал за най-щастливия човек, бедния и добродетелен аркадийски селянин Аглай за по-щастлив. Обаче този беден и добродетелен аркадиец е имал макар и малка, но своя собствена и напълно достатъчна за изхранването му земя. Моралната му система е била изградена значи върху добра материална основа. Там обаче, където започва същинската бедност и истинската нужда, където влечението към щастие е сведено до толкова ниско ниво, че то се ограничава само в задоволяване на нуждата от храна, само в утоляване на глада, там замлъква и Делфийският оракул, замлъква и категоричният императив.

[...] Впрочем с това различаване между мотивите ние вече преминахме от областта на „задълженията към себе си" в областта на „задълженията към другите хора", а с това към втората част на морала; тази втора част господствува обаче до такава степен върху целия морал, че дори и задълженията, отнасящи се до собствения Аз, могат да бъдат схванати и разглеждани само като задължения към другите хора. И едва тук се открива големият спор между дълг и щастие, едва тук се из-

правя въпросът: какво е моралното, кой е характерният признак и фундамент на морала?

IX

ВЛЕЧЕНИЕТО КЪМ ЩАСТИЕ И ЗАДЪЛЖЕНИЯТА КЪМ ДРУГИТЕ

Фактически морал на един мислен сам за себе си индивид е само празна фикция. Там, където извън Аз няма Ти, където не съществува друг човек, там за морал не може да се говори; защото само общественият човек е човек. Аз съм Аз само чрез Теб и с Теб. Аз съзнавам себе си само затова, защото Ти противостоиш на моето съзнание като видим и осезаем Аз, като друг човек. Мога ли да зная аз, че съм мъж и какво е мъж, ако не ми противостои жена? Аз съзнавам себе си, това значи: аз съзнавам преди всичко, че съм мъж, ако именно съм мъж. Еднаквият, безразличният, безполовият Аз е само идеалистическа химера, само празна мисъл.[...]

[...] 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 помалко от двама души: мъж и жена. Нещо повече: половото отношение може да се означи направо като основното морално отношение, като основата на морала. Затова в една действително културна държава, от каквато нашите лицемерни и привидно културни държави са, разбира се, безкрайно далеч, такава църква, която превръща безбрачието на своите служители в закон, е една морална невъзможност. Узаконеното безбрачие е равнозначно на узаконено престъпление. Там обаче, където е признато и санкционирано едно престъпление, и то такова против природата на човека, там е осветено само по себе си и всяко друго престъпление против нея. Но в плана на тази студия не влиза въпросът за морала, извлечен от половото отношение; за целта, която сме си поставили тук, ние ще се придържаме не в скритите, а в очевидните, признати от всички следствия от съединението на двойките.

Колко лесно е така наречените задължения към себе си да се поставят в съгласие с влечението към щастие! Но какво общо има моралът с тези така наречени „задължения"? За морал може да се говори само тогава, когато става въпрос за отношението на човек към човека, за отношението на единия към другия, за отношението на Аз към Ти. Задълженията към себе си имат морален смисъл и стойност само тогава, когато те бъдат признати като косвени задължения към другите; когато се признае, че аз имам задължения към себе си само затова, защото имам задължения към другите — към моето семейство, към моята община, към моя народ, към моята родина. Добро и морално е едно и също. Но добър е само този, който е добър за

другите. Но как, изхождайки от своето егоистично влечение към щастие, човек стига до признаване на задължения към други хора? На това трябва да се отговори, че този въпрос отдавна е разрешен от самата природа, която е създала не само едностранно и изключително влечение към щастие, а така също и двустранно и взаимно, създала е влечение към щастие, което само за себе си човек не може да задоволи без едновременно, дори неволно, да задоволи и влечението към щастие на другия индивид; с една дума, тя е създала мъжко и женско влечение към щастието. Вследствие на това дуалистическо влечение към щастие съществуването на егоистичния човек е свързано със съществуването на други хора, макар и само с това на неговите родители, на неговите братя и сестри, на неговото семейство, така че съвсем независимо от неговата добра воля егоистичният човек е принуден още от майчината утроба да дели благата на живота със своя ближен; той всмуква значи още с майчиното мляко заедно с елементите на живота също и елементите на морала, каквито са например чувството за принадлежност, търпимост, задружност, ограничаване на още неограниченото самовластие на собственото влечение към щастие. [...]

[...] Правото е също морал, но морал, областта на който е толкова определена и ограничена, щото неговите задължения могат да бъдат съблюдавани само затова, защото несъблюдаването им е свързано с углавни или граждански наказания. [...]

[...] Но какво е тогава морално? Кое придава морален характер на нашето убеждение и на нашите действия? Трябва ли в морала да бъдем и да вършим пряката противоположност на това, което е право и правно? [...] Ние искаме и в морала да останем хора или по-скоро едва в морала да станем истински хора: защото правото само за себе си е, разбира се, само едностранен, несъвършен, ограничен, тесногръд израз на човешката същност; за да го допълним, ние трябва да го разширим, ние трябва да се издигнем над безсърдечния егоизъм на правото, т. е. ние се нуждаем от морал. Но поради това изкоренява ли моралът до дъно егоизма изобщо, който може би е по-добре да бъде обозначен с не толкова хуленото име „себелюбие", но в противовес на теологическите и морални лицемери следва с пълно право да се обозначи като егоизъм? [...] Накъсо казано: осъжда ли моралът собственото влечение към щастие или най-малкото абстрахира ли се той от него като от влечение, което го опетнява? Съвсем не! Но във всеки случай моралът не познава никакво собствено щастие без чуждо щастие, не познава и не иска никакво изолирано щастие, отделено и независимо от щастието на другите хора, а още по-малко щастие, което съзнателно и преднамерено е изградено върху тяхното нещастие. Моралът познава само другарско, само общо щастие. [...]

[...] Да вземеш дейно участие в щастието и нещастието на

другите, да бъдеш щастлив с щастливите и нещастен с нещастните — но, както впрочем се разбира от само себе си, да им помогнеш, доколкото е възможно, за да се отстрани злото, — ето това единствено е морално. За задълженията си към другите ние нямаме друг източник, от който бихме могли да почерпим какво е добро или зло, нямаме друг материал и мащаб освен този, с който си служим при определяне на задълженията по отношение на себе си. Добро е това, което съответствува на човешкото влечение към щастие, зло е това, което съзнателно и умишлено му противоречи. Разликата се състои само в предмета, само в това, че в първия случай се отнася до собствения Аз, а във втория случай — до другия Аз. Също и моралът се състои само в това, че същото, което аз без колебание смятам за позволено по отношение на мен самия, аз потвърждавам и доказвам на дело чрез прилагането му и по отношение на другите. Собственото щастие не е наистина цел и задача на морала, но то е неговата основа, неговата предпоставка. Този, който не оставя място за собственото щастие в морала, който го изгонва от морала, той открива вратата на дяволския произвол; защото само от опита на моето собствено влечение към щастие аз зная какво е и как действуват добро и зло, живот и смърт, любов и омраза; само затова аз не давам на гладния камък вместо хляб, на жадния царска вода вместо вода. „Този, който има правдиво сърце — казва китайският мъдрец Конфуций — и който храни към другите същите чувства, каквито има към себе си, той не се отклонява от моралния закон на дълга, предписан на хората от тяхната разумна природа; той не прави на другите това, което не желае на него да се прави.“ А на друго място Конфуций казва: „Това, което човек не желае да му правят другите, също и той не бива да прави на другите.“ В Новия завет този морален принцип е изказан, както е известно, по следния начин: „Всичко, което искате хората да ви правят, правете го и вие на тях.“ Тази мисъл се среща изразена и в отрицателна форма например в Стария завет, а също и у гърците, римляните и у много други, дори и некултурни народи. Между многото създадени морални основни положения и предписания този прост и популярен принцип е най-добрият и най-истинският, а едновременно и най-ясният и убедителният, тъй като той засяга сърцето и довежда до съвестта ни нашето собствено влечение към щастие. Това, което ти не би желал да ти направят другите, когато имаш това, което желаеш, когато си щастлив, т. е. да не ти направят зло или лошо, не прави това и на тях; а това, което би желал да ти направят другите, когато си нещастен, т. е. да ти помогнат, когато сам не можеш да си помогнеш, да ти направят добро, така постъпи и ти към тях, когато се нуждаят от теб, когато са нещастни, — Какво може повече да се иска? „Но това е все пак само егоистичен морал!?“ Разбира се, но затова също и здрав,

прост, честен и правдив, човешки морал, проникващ в плътта и кръвта, не фантастичен, не лицемерен, не лъженабожен морал.[...]

[...] Направете каквото искате — вие никога не ще премахнете напълно егоизма у човека; но правете разлика — аз не мога достатъчно често да напомням за това — между зъл, безчовечен, безсърдечен егоизъм и добър, съчувствуващ, човешки егоизъм; между неволно, незлобиво, намиращо задоволяване в любовта към другите и съзнателно, преднамерено, намиращо задоволяване в равнодушието или дори в злостността към другите себелюбие. Този, който премахва всякаква собствена воля, той премахва и всякакво състрадание. За когото щастието е самолюбие или само привидност и дреболия, за него също и нещастието, достойното за състрадание не е истина; защото болезненият вик на страданието не е по-малко самолюбив и суетен, отколкото възгласът на удоволствието и радостта. Този, който мечтае за нирвана или за някаква друга метафизическа свръхсетивна нищожност или реалност като най-висша за човека, за него човешкото, земното щастие е нищо, но за него е нищо така също и човешкото страдание и нещастие, поне ако иска да бъде последователен. Само този, който признава истинността на индивидуалното същество, истинността на влечението към щастие, само той проявява добре обосновано и съгласуващо се с неговия принцип, с неговата основна същност състрадание. Ето защо, ако будизмът възхвалява състраданието като най-висша добродетел, той доказва с това, макар и само по косвен и отрицателен начин, че не иска и не цели нищо друго освен щастие.

X

ХАРМОНИЯТА НА СЪВЕСТТА С ВЛЕЧЕНИЕТО КЪМ ЩАСТИЕ

[...] „Съвестта е alter ego, другият Аз в Аза“ — казвам аз в моята „Теогония“; а в последната ми работа за съвестта се казва: „Азът извън мен, сетивният Ти — това е източникът на „свръхсетивната“ съвест в мен. Моята съвест не е нищо друго освен моя собствен Аз, заставащ на мястото на уязвения Ти; тя не е нищо друго освен представителя на щастието на другия човек въз основа и по заповед на моето собствено влечение към щастие.“ Какво значи другият Аз в Аза? Както за умуния се разбира от само себе си, това е естествено не другият Аз с кожа и косми, с мускули и кости, а представляваният, напомнящият Аз, това е другият Аз в нашето сърце и душа, с една дума, това е образът на другия човек, който ме въздържа да му причиня зло или ме измъчва и преследва, ако вече съм му причинил такова.

Затова съвестта е в най-тясна връзка със състраданието и почива върху усещането или убеждението в истинността на прин-

ципа: не прави на другите това, което не желаеш и те да ти правят! Дори съвестта не е друго освен състрадание, но с бодила на съзнанието, че е причинителят на страданието. Онзи, който няма влечение към щастие, той не знае и не чувствува какво е нещастие и следователно няма никакво състрадание към нещастните; а онзи, който не изпитва удвоено, изострено, повишено състрадание, когато съзнава, че е направил другия нещастен, той няма съвест. Само затова, че въз основа на собственото си влечение към щастие аз съзнавам, че сам бих бил много зъл към другия, ако той би ми причинил това зло, което аз съм му причинил, аз съзирам, когато се осъзная и размисля върху моите действия, че имам пълното основание да бъда зъл към самия себе си, да не си позволя повече никакво задоволяване на собственото си влечение към щастие, защото по безразсъден и престъпен начин съм увредил напълно оправданото влечение към щастие на другия.

Post factum poenitet actum: Едва след деянието се събужда и ражда съвестта; но това деяние не е добро, а зло; значи едва след злото деяние се събужда нечистата съвест. И само за такава съвест ние можем да говорим, когато намираме съвестта в противоречие с влечението към щастие; защото се разбира от само себе си, че чистата, ощастливяващата съвест е в съгласие и в хармония с това влечение. А и фактически само нечистата съвест е източникът на съвестта изобщо, тя е първоначалната, оригиналната, съществената и истинската съвест, която заслужава това име. За да сме наясно по въпроса за съвестта, ние не бива да се обръщаме за съвет към съчиненията на нашите теолози и философи по морала, в които се говори за заблуждаваща, за съмнителна, за вероятна и за кой знае още колко други видове теоретически и проблематически съвести; подобно на всички неща изобщо, които не са непосредствено сетивни, също и съвестта трябва да се подхване и улови там, където тя излиза извън областта на чистото мислене, извън областта на мненията и съмненията, т. е. извън областта на заблуждаващата и съмнителната съвест; там, където от обект на логиката тя става патологически обект, където в образа на ерини или фурии тя става предмет оборим, сетивно достоверен факт, толкова сетивно достоверен, колкото е corpus delicti (вещественото доказателство), което стои тук, пред моите очи, като сетивно доказателство за моето злодеяние. Но тази съвест е само нечистата съвест. А нечистата съвест е само увреденото влечение към щастие на другия човек, ровещо из глъбините на моето собствено влечение към щастие. Това, което съм причинил на другия човек, сега аз причинявам вместо на него на себе си; това, което аз не съм признал в съгласие и мир с него и със самия себе си, а именно че съществува само общо щастие, сега аз го признавам по обратен път, признавам го в зло, във

вражда със самия себе си. Така уязвеният друг човек си отмъщава на мен.[...]

[...] Съвестта произхожда от знание или е свързана със знание; но тя означава не знанието изобщо, а само особен отдел или особен род знание — онова знание, което се отнася до нашето морално поведение, до нашите добри или зли умонастроения и постъпки. Тази разлика между това знание и знанието въобще или чистото знание е посочена — както правилно са отбелязали нашите философи и теолози на морала — дори и в езика посредством представката. Но въпреки това те не са отдали особена тежест на значението на немската представка „ge" (Gewissen = съвест; Wissen = знание), която означава същото, което означава syn в гръцката дума synekdosis, което означава con в латинската дума conscientia и което означава немската представка mit (със, съвместно). Съвест е съзнание, съвместно знание (Gewissen ist Mitwissen). Образът на другия човек е толкова силно вплетен в моето самосъзнание, в моя самообраз, че дори изразът на най-присъщото на мен, на най-интимното в мен, а именно съвестта е израз на социализъм, на общност; че дори и в най-тайния и най-съкровения ъгъл на моя дом, на моя Аз, аз не мога да се отдръпна и да се скрия, без да свидетелствувам едновременно за съществуването на другия човек извън мен.[...]

[...] Знанието (Wissen) е само осветяваща светлина; но съвестта (Gewissen) е горяща, кондензирана светлина, тя е зло, чувствително знание, което е ограничено в съзнаването на моите злодеяния, знание, което аз толкова бих искал да унищожа, но което е неунищожимо. Ограничението е стесняване, свиване. Съвестта, именно нечистата съвест — това е стеснено, насилствено сдържано и сбито знание.[...]

[...] Да имаме съвест първоначално значи да имаме нечиста съвест. Този, който не отдава значение на своите зли дела, който им придава само теоретическо или историческо значение, като на някакви други безразлични дела или произшествия, който значи няма нечиста съвест, той няма изобщо съвест и е нравствено чудовище. И, обратно, „аз имам чиста съвест" първоначално не значи нищо друго, освен че не ми е известно да имам каква да е вина, не зная за себе си никаква зла постъпка, никакво деяние, което да се страхува от дневната светлина.

Правена е разлика между съвест, предшествуваща действието, такава, съпровождаща го, и съвест след извършване на действието. Но, както вече казахме, само последната съвест заслужава това име; защото преди и през време на действието човек има пред погледа си само своя интерес, само задоволяването на своята страст, на своето желание. Едва след извършване на действието той идва до осъзнаване, до познание и до морална критика. Преди и през време на действието съвестта или мълчи,

или нейният глас е толкова слаб и тих, че той не се чува от виновника; но там, където съвестта не ужасява и не разтърсва по най-ясен и недвусмислен начин като гръмотевица, там не може да се говори за съвест. Ако съвестта след извършване на действието и тази, която го предхожда, би била една и съща — о, колко щастлив би бил човешкият род, от колко ужасни деяния той би бил запазен! Но за съжаление предшествуващата съвест е само доктринерски извод от съвестта след действието. Логически последната предполага първата; но в действителност нищо не предхожда моята съвест и действието, към което тя се отнася, освен моята същност и моята воля изобщо.[...]

[...] Какво друго е съвестността, ако не строго, точно, старателно изпълнение на дълга или изобщо спазване на справедливост, почтеност, честност? Ако ние употребяваме думата съвест за противоположното на само външната привидност, на притворството, на лицемерието, то какво друго може тя да означава, ако не сърдечност, искреност, правдивост? И ако ние противопоставяме нашата чиста съвест на fama, на хорската мълва, на заблуденото обществено мнение, на даващата тон страст за оклеветяване и омаловажаване, то какво друго искаме да изразим и потвърдим с това освен нашето гордо, но справедливо самосъзнание? Следователно нужно ли е потайничене със съвестта? Нужно ли е съвестта „да се заплита и обременява", т. е. да се прибягва до някаква особена тъмна способност по отношение на това, което в моето обхващащо всичко самосъзнание се съдържа вече като ясно или пламенно като слънце сънзание за моята невинност или виновност?

XI

ДОБРОДЕТЕЛ И ВЛЕЧЕНИЕ КЪМ ЩАСТИЕ

Ако щастието не е принцип на морала и дори е безнравствен принцип, то защо неговото отричане по отношение на мен трябва да бъде добродетел, докато това отричане представлява по отношение на другите утвърждение на същия безнравствен принцип? Ако отрицанието на „волята за живот" е добродетел за мен, защо трябва да умра за другите, за да живеят те, а това значи да задоволя тяхното отречено от мен влечение? Не значи ли това: от нравственост да умра за безнравствеността?[...]

[...] Но това не е така и не бива да бъде така. Добродетелта, дългът не са в противоречие със собственото щастие; добродетелта е в противоречие само с онова щастие, което се гради за сметка на другите, което се гради върху нещастието на другите. Добродетелта — това е собственото щастие, което обаче се чувствува щастливо само в съюз с чуждото щастие.[...]

[...] Тъждеството на хората е абсолютно не от уважение към закона, а от уважение към другия човек (макар и не кой

да е случаен човек), който ти е идентичен, от уважение значи, към човека. Автономията е неестествено самопринуждение, самоизнасилване. Разбира се, съществува уважение към самия себе си, но дългът се представя само от другия човек.

Желанието на другия да бъде мое желание: защото желанието на другия човек е моето собствено желание в неговия случай, на неговото място. Хетерономия, а не автономия, хетерономията като автономия на хетероса, на другия човек — това е моят закон.

Там, където няма чувство на удоволствие и неудоволствие, там няма и разлика между добро и зло. Гласът на усещането е първият категоричен императив. [...] За напълно чистия, откъснат от всякакво усещане разум не съществува нито бог, нито дявол, нито добро, нито зло; тази разлика прави и наблюдава само разумът въз основа на усещането и в интерес на същото. Моралът е също такава опитна наука, каквато е медицината. Това, което през една варварска епоха не се смята за неморално, в една културна епоха се смята за такова.[...]

[...] Нравствеността не е нищо друго освен истинската, съвършената, здравата природа на човека; недостатъкът, грехът, порокът не е нищо друго освен едно извратяване, едно несъвършенство, едно отклонение от правилото, което често пъти стига до истинско уродство на човешката природа. Истински нравственият човек е нравствен не от дълг, не от воля — това би било създаване на нравствеността от нищото, — а е нравствен по природа и изхождайки от природата. Той е нравствен наистина с помощта на волята, но волята не е основата, не е изворът на тази нравственост. Тя е само помощникът, а не майсторът на нравствеността, тя е само акушерът, а не бащата на добродетелта, само потомъкът, а не родоначалникът на нравствената природа: с една дума, волята не е праначалната, произвеждащата същност на морала.

Всеки, който не иска да бъде в противоречие с опита и с историята, ще признае ако не за добродетелта изобщо, то за отделни добродетели, че много често за основа те имат не някаква особена морална воля, а природата на човека. Този човек не знае нищо за омраза, завист, жажда за отмъщение, високомерие, леност, лакомство; но свободата от тези недостатъци или пороци не е придобита, а вродена — тя е едно с неговата останала същност, която никой разумен човек не ще припише на неговата воля.[...]

[...] Там, където битието е свързано с воля, там искането на човека и искането му да бъде щастлив е едно и също нещо. Битие без воля е безразлично битие; но битие с воля, битие като предмет на волята, това е доброто състояние. Добросъстоянието не е обаче нищо друго освен битието, съответствуващо на това, което

човекът е, което отговаря на неговата същност, на неговите органи и потребности, на неговите склонности и влечения[...]

[...] Не „аз мисля, следователно съществувам", а „аз искам, следователно съществувам" изразява най-интимната същност на човека[...]

[...] От педагогическо и морално гледище може да е наистина правилно, че Кант поставя като цел на човека дълга сам по себе си, без да взема под внимание щастието, но с това не се изразява метафизическо гледище, т. е. не се изразява отнасящо се до същността на човека гледище[...]

[...] Спрямо самия себе си човек не може да бъде достатъчно идеалистичен, поставяйки си идеалистически волеви изисквания, „категорични императиви"; но спрямо другите — с изключение на известни случаи, които много трудно могат да се установят — той не може да бъде достатъчно материалистичен. По отношение на себе си той не може да бъде достатъчно стоик, а по отношение на другите не може да бъде достатъчно епикуреец[...]

[...] Изхождащият от религията морал е само милостиня, подхвърлена на хората, на тези бедняци, т. е. просяци, от съкровищницата на църквата и теологията. Свещеникът е само моралният раздавач на милостинята[...]

[...] Гръцкото, сократовското „познай себе си" има смисъл и цел не само да ни смири, да ни посочи нашите недостатъци и нашата нищожност подобно на християнското смирение, което именно затова се е изродило в неестественост, неистинност и лицемерие, но то цели така също и да ни възвиси; да ни поощри към самосъзнание и към съзнаване на доброто в нас[...]

Добър („нравствен") е само този, който абсолютно и безусловно има за свой единствен и изключителен принцип и критерий доброто на човека. Човек може да бъде нравствен, в смисъл че е в състояние да владее себе си, в смисъл на отричане на чувствеността, той може да бъде вярващ и религиозен и все пак да бъде в сърцето си зъл човек. Само безусловната доброта към човека характеризира човека като добър. Нищо друго.

Моето морално изискване към хората се ограничава единствено в това да не правят нищо зло. Постигнем ли това — а колко далеч сме още от неговото постигане, — тогава всички по-високи изисквания произтичат от само себе си или в по-голямата си част се оказват ненужни.

ДЖОН СТЮАРТ МИЛ
(1806 — 1873)

Английски философ, логик, икономист и обществен деец, един от основоположниците на английския позитивизъм.

Роден е в Лондон, син на известния английски философ утилитарист Джеймс Мил. От 1823 до 1858 г. служи в Ост-Индийската компания. През периода 1865—1868 г. е член на палатата на общините, защитник на либералните и демократичните реформи.

Етическите възгледи на Джон Стюарт Мил се оформят под влиянието на учението на Д. Лок, етическите възгледи на представителите на теорията за нравственото чувство — Ф. Хътчесън, Д. Хюм и А. Смит, и особено на утилитаристичното учение на Джеремия Бентам. Развива идеите на утилитаристичната етика в стройна система, в която евдемонистичните и утилитаристичните стремежи на отделната личност са ограничени от стремежа за постигане на най-голямото щастие за най-голям брой хора. За разлика от Дж. Бентам свързва щастието не с количеството а с качеството на удоволствията, разделяйки ги на низши (чувствени) и висши (интелектуални), които отразяват действителното нравствено развитие на личността. Отделя сериозно внимание на проблемите на нравственото възпитание, на еманципацията на жената, на демократичните преобразования на обществото и на необходимостта от ограничаване ролята на държавата.

Етическите възгледи н Джон Ст. Мил са изложени в „Система на логиката" (1843 г.) и в книгата му „Утилитаризъм".

Приведените откъси са от: Utilitarianism by John Stuart Mill, 15th ed., Longmans, Green and Co., 1907. Превод от английски Мария Пигова.

УТИЛИТАРИЗЪМ

Глава II

Какво е утилитаризъм

Заслужава съвсем бегло да се отбележи заблужденето, плод на невежество, че тези, чието мерило за добро и зло е ползата, разбират това понятие в чисто разговорен смисъл на думата като противоположно на удоволствието. Длъжни сме да се извиним на философите опоненти на утилитаризма, ако дори само на пръв поглед им се стори, че ги вземаме за хора, способни на такова абсурдно неразбиране. А то става още по-поразително поради факта, че друга обичайна нападка срещу утилитаризма е тъкмо противоположната — че утилитаризмът свеждал всичко до удоволствието, и то в най-грубите му форми. Както остро отбеляза един талантлив автор, едни и същи хора и даже един и същи човек отхвърлят утилитаризма „като прекалено аскетичен, когато думата полза предхожда думата удоволствие, и като твърде чувствен, когато думата удоволствие стои пред думата полза". Хората, запознати донякъде с този

въпрос, са наясно, че всеки автор, приемал теорията за ползата, от Епикур до Бентам, я е разбирал не като противоположна на удоволствието, а като самото това удоволствие и освобождаване от страданието. Вместо да противопоставят полезното на приятното и прекрасното, те винаги са утвърждавали, че полезното съдържа и приятното, и прекрасното. Въпреки това тълпата от невежи, към която се числят не само пишещите по вестници и периодични издания, но и автори на книги с авторитет и претенции, постоянно допуска тази елементарна грешка. Когато чуят думата утилитаризъм, без да знаят нищо за доктрината освен нейното наименование, те по навик влагат в съдържанието ѝ отричане и пренебрегване на удоволствието в различните негови форми: красота, изящество, развлечение. Тази невежествена злоупотреба със съдържанието на термина невинаги означава подценяване. Понякога тя се прави като комплимент — сякаш в него се влага смисъл на пренебрежение над лекомислието и преходните удоволствия. Сега думата е популярна само в тази превратна употреба и от нея новото поколение гради единствената си представа за значението ѝ. Хората, които въведоха термина, но които от години насам са престанали да го употребяват като отличително название, биха възобновили неговата употреба, ако можеха да се надяват, че ще го запазят от пълното му унищожаване.

Според кредото, че основа на морала е ползата, т. е. принципът на най-голямо щастие, правилни са онези действия, които предизвикват щастие, а неправилни — които причиняват нещастие. Щастието се разбира като удоволствие и отсъствие на страдание, а нещастието — като страдание и лишаване от удоволствие. Още много трябва да се каже, за да се изяснят моралните критерии на тази теория — и по-специално какво съдържат понятията страдание и удоволствие и до каква степен това остава открит въпрос. Но тези допълнителни разяснения не засягат пряко теорията за живота, която е в основата на настоящата теория на нравствеността и според която удоволствието и освобождаването от страдание са единствените желани цели, и още — нещата, които желаем (в такова количество според утилитаризма, в каквото и според всяка друга система), са желани заради удоволствието, което съдържат в самите себе си, или като средство за постигане на удоволствие и освобождаване от страдание.

Тази теория за живота предизвиква заклета неприязън у много умове, някои от които са измежду най-целенасочените и чувствителните. Предположението (според техния израз), че животът няма по-висока цел от удоволствието, нито по-подходящ и благороден обект, който да бъде желан и следван, те сочат като напълно нищожно и низко. Смятат го за учение, достойно само за свине, с каквито презрително са уподобявали последо-

вътрешните на Епикур още в един твърде ранен период. Съвременните привърженици на тази теория са подложени понякога на също толкова учтиви сравнения от страна на техните немски, френски и английски противници.

Епикурейците винаги са отговаряли на подобни нападки, че не те, а техните обвинители представят човешката природа в унизителна светлина — тъй като обвинението означава, че човешките същества не са способни на други удоволствия освен тези, които са достъпни и на свинята. Ако това предположение е вярно, то горното обвинение не би могло да се оспори, но би престанало да бъде обвинение — защото, ако източниците на удоволствие са еднакви както за човешките същества, така и за свинете, то жизнените норми, които са достатъчно справедливи за едните, биха били такива и за другите. Сравнението на епикурейския живот с животински се възприема като унизително точно защото животинските удоволствия не задоволяват човешките разбирания за щастие. Човешките същества притежават далеч по-високи потребности от животинските апетити и когато ги осъзнаят, всичко, което не удовлетворява тези потребности, престава да се възприема като щастие. Аз не мисля, че всъщност епикурейците са абсолютно безпогрешни, когато извеждат своята система като следствие от утилитарния принцип. За да постигнат това по един задоволителен начин, необходимо е да включат много християнски, както и стоически възгледи. Но няма позната епикурейска теория на живота, която да не приписва на интелектуалните удоволствия, на чувствата и въображението, на нравствените преживявания много по-висока стойност, отколкото на сетивните удоволствия. Трябва обаче да признаем, че авторите утилитаристи обикновено откриват предимствата на духовните над телесните удоволствия в постоянството, безопасността, безкористността на първите — т. е. по-скоро в техните косвени преимущества, отколкото във вътрешната им природа. Но те биха могли напълно уместно да потърсят и други, по-висши основания. Напълно съвместим с утилитарния принцип е фактът, че някои видове удоволствия са желани и по-ценени в сравнение с други. Би било абсурдно да се предполага, че стойността на удоволствието зависи само от количеството му, след като всички останали неща оценяваме, като вземаме предвид и количеството, и качеството.

Ако ме запитат как разбирам различието между удоволствията в качествено отношение или, с други думи, какво освен количеството може да направи едно удоволствие по-ценно от друго като удоволствие, то бих могъл да дам един-единствен отговор: когато всички, или почти всички, преживели два вида удоволствие, решително отдадат предпочитание на едното измежду тях, без да бъдат морално задължени да го предпочетат; ако отдадат предпочитание на това удоволствие, въпреки че по-

стигането му е свързано с повече трудности; ако не биха се отказали от него дори тогава, когато другото удоволствие им се предлага в цялата пълнота, в която са способни да го изпитат — то ние имаме основание да припишем на предпочитаната наслада превъзходство именно като качество, което дотолкова превишава количеството, че го прави твърде маловажно. Безспорен факт е, че хората, които в еднаква степен са познали и са способни да оценят и да се насладят на двата вида удоволствие, определено биха предпочели такъв начин на съществуване, който удовлетворява по-висшите им потребности. Малко човешки същества биха склонили да разменят мястото си с по-низши животински видове заради възможността напълно да преживеят животинските удоволствия. Нито един интелигентен човек няма да се съгласи да стане глупак, нито образованият да бъде невежа, нито един чувствителен и съзнателен човек не би склонил да се превърне в егоистичен и низък, дори ако бъде убеден, че глупакът, тъпакът, мошеникът са по-доволни от своята съдба, отколкото е той. Хората не биха се отказали от положителните качества, които притежават, дори заради най-пълното задоволяване на онези желания, които имат общо с по-низшите от тях. И ако понякога си въобразяват, че са способни на такова нещо, това е само в случаите на такова голямо нещастие, че за да се освободят от него, те биха заменили своя жребий с всеки друг, колкото и нежелан да е в собствените им очи. Същество с по-висши способности се нуждае от повече, за да бъде щастливо, способно е на по-силно страдание и е изложено на него в по-голяма степен, отколкото един по-низш тип. Но въпреки своята уязвимост, възвишената натура никога истински няма да пожелае да затъне в по-низше ниво на съществуване. Можем да го припишем на гордостта — наименование, което се дава безразборно както на най-стойностните, така и на най-безстойностните чувства, на които е способно човечеството. Можем да го обясним с любовта към свободата и личната независимост. Призивът на стоиците към тези чувства е едно от най-ефективните средства за утвърждаването на нежеланието, за което става дума. Но най-точното му название е чувство за достойнство, каквото притежават в една или друга степен всички хора и което съответствува, макар и невинаги напълно, на по-висшите способности. Чувството за достойнство в хората, у които е развито, е толкова съществено за щастието им, че те не биха пожелали дори само за миг нещо, което му противоречи. Да се мисли, че човек жертвува своето щастие, когато отдава предпочитание на чувството за собствено достойнство, че при еднакви обстоятелства висшите натури не са по-щастливи от низшите — да се мисли така значи да се смесват две съвършено различни понятия — щастието и удоволствието. Не може да се спори, че натура, чиито способности за наслада са по-низши, има по-големи шансове да ги

задоволи напълно, докато високо надарената натура винаги чувствува, че щастието, към което се стреми, е несъвършено при даденото устройство на света. Такава натура може да се научи да понася несъвършенството, доколкото то изобщо е поносимо. Но тя никога няма да завиди на човек, лишен от съзнание за несъвършенствата, но заедно с това и от усещане за предимствата на такова осъзнаване. По-добре е да бъдеш неудовлетворено човешко същество, отколкото доволна свиня, недоволен Сократ, отколкото доволен глупак. И ако глупакът или свинята са на друго мнение, то е, защото им е познато само собственото гледище; другите познават и двете възможни гледни точки.

Би могло да се възрази, че много хора, които имат потребност от по-висши удоволствия, понякога ги пренебрегват пред по-низшите под въздействие на изкушения. Но такова поведение е напълно съвместимо с безрезервното признаване на същностното превъзходство на по-висшите наслаждения. Често поради слабост на характера хората правят своя избор в полза на по-достъпното благо, макар че го смятат за не толкова ценно. Това става толкова често, когато се избира между два вида телесни удоволствия, колкото и при избора между телесно и духовно. Хората търсят сетивни удоволствия, докато увреждят здравето си, въпреки че отлично съзнават, че здравето е по-голямото благо. По-нататък би могло да се възрази, че много хора, които в началото изпитват младежки ентусиазъм по отношение на всичко благородно, с течение на годините потъват в леност и егоизъм. Но аз не вярвам, че тези, които преживяват тази толкова обичайна промяна, избират доброволно по-низшия тип удоволствие пред по-висшия. По-скоро вярвам, че преди да отдадат изключително предпочитание на едните, те вече са станали неспособни за другите. У повечето натури способността за благородни чувства е много деликатен кълн, който може да се унищожи не само от вредни влияния, но и единствено от липса на почва. При болшинството от младите хора тя бързо отмира, когато ангажиментите, наложени им от тяхното място в живота и обществото, не благоприятствуват поддържането на тази по-висша способност. Хората загубват своите високи стремежи, както загубват своите интелектуални способности, когато нямат време и възможност да ги упражняват. И те се отдават на по-низшите удоволствия не защото съзнателно ги предпочитат, а защото те са им единствено достъпни или единствено на тях могат все още да се зарадват. Можем да се усъмним, че човек, който е запазил своята способност по отношение на двата вида удоволствие, би предпочел спокойно и съзнателно по-низшите. Въпреки че много хора от всички времена са претърпявали неуспех в неудачния си опит да обеднят и двете.

Такава е присъдата на единствените компетентни съдници и аз разбирам, че тя не може да бъде обжалвана. На въпроса,

кое между две удоволствия има по-голяма стойност или кой от два начина на съществуване е по-благоприятен за чувствата, като оставим настрана нравствените му страни и последствията му, трябва да се признае за окончателна преценката на хората, които познават и едното, и другото. А ако между тях съществуват разногласия — то преценката на мнозинството измежду тях. С още по-малко колебание можем да приемем тяхната преценка по отношение качеството на удоволствията, тъй като дори по въпроса за тяхното количество не можем да намерим друг арбитър. Какви са начините да се определи кое от две страдания е по-тежко или кое от две удоволствия, които преживяваме, е по-голямо? Това е общото мнение на хората, които познават и двете. Нито страданията, нито удоволствията са еднородни, а страданието е винаги разнородно по отношение на удоволствието. Как би могло да се познае, че дадено удоволствие заслужава да бъде постигнато дори с цената на страдание, ако не чрез чувствата и преценките на хората, които са го преживели? Следователно, ако общите чувства и мнения потвърждават, че удоволствията, задоволяващи нашите висши потребности, са по-ценни от тези, които служат за удовлетворяване на животинската ни природа, то тези чувства, тези мнения трябва да имат за нас смисъла на безапелационна присъда.

Аз се спрях на проблема за качествената оценка на удоволствието, защото той е задължителен за правилното разбиране на концепцията за ползата и щастието като ръководно начало в човешкото поведение. Но приемането или неприемането на това мнение не е в никакъв случай задължително условие за приемането или неприемането на утилитарния критерий. Защото утилитарният критерий има за цел не постигането на най-голямо лично щастие, а постигането в най-голяма степен на всеобщото щастие. И ако все още е възможно да се усъмним в това, дали благородството на характера прави човека по-щастлив, то не съществува никакво съмнение, че то прави щастливи другите хора и че светът като цяло има огромна полза от него. Следователно утилитаризмът би могъл да постигне целите си само чрез култивиране у всички на благородство на характера, дори ако отделният индивид би имал полза само от благородството на другите, а собственото му щастие би се свеждало единствено до удръжка от общата полза. Но дори само откровеното излагане на това последното прави неговата нелепост толкова очевидна, че е излишно да го опровергаваме.

Според принципа за най-голямото щастие, който беше изложен, крайната цел на всичко, което желаем, независимо дали се отнася до нашето лично благо или това на другите хора, е съществуване, освободено, доколкото е възможно, от страдания и богато на удоволствия, положителни и количествено, и качествено. Нормите за преценяване на качествените страни на удо-

волствието и за съизмерване с количествените му страни се създават от онези хора, които са имали възможност да го изпитат и чрез самонаблюдение и самоанализ са придобили способността да съпоставят различните видове удоволствия. Тъй като според утилитаристкото мнение удоволствието — това е целта на човешките действия, то по необходимост е и основен критерий на нравствеността. Оттук нравствеността може да бъде определена по следния начин — правила и задължения за човешко поведение, при съблюдаването на които би станало в най-голяма степен възможно за цялото човечество да се постигне съществуване, подобно на горесписаното. И не само за човечеството, но, доколкото естеството на нещата позволява, и за всички живи същества.

Срещу тази доктрина обаче се обявява една друга група противници, които твърдят, че щастието в каквато и да било форма не би могло да бъде разумна цел на човешкия живот и действия. На първо място, защото щастието е непостижимо. И те презрително задават въпроса — какво право имаш ти да бъдеш щастлив? Въпрос, подсилен от добавката на Карлайл — какво право си имал съвсем доскоро да бъдеш? По-нататък те твърдят, че хората могат да минат и без щастие; че всички благородни същества са чувствували това и не биха могли да станат благородни, без да са познали урока на самоотречението — урок, който, след като бъде напълно усвоен и следван, те утвърждават като начало и необходимо условие на всяко благородство.

Първото от тези възражения би подкопало самата основа на утилитарната доктрина, ако беше обосновано добре. Защото, ако щастието беше недостижимо за всички хора, неговото постигане не би могло да бъде цел на нравствеността, нито на каквото и да било разумно поведение. При все това дори и в този случай може да се каже нещо в защита на утилитарната теория, тъй като ползата се разбира не единствено като преследване на щастие, но и като предотвратяване или облекчаване на нещастието. И в случай че първата цел е химера, то постигането на втората би било още по-наложително, и то в по-големи размери, ако човечеството се смята годно да живее, а не да приключи чрез масово самоубийство, както препоръчва в дадени случаи Новалис. Да се утвърждава обаче с такава положителност, че човешкият живот не може да бъде щастлив, изглежда ако не словесна игра, то поне преувеличение. Ако се разбира щастието като едно непрекъснато приятно вълнение, напълно очевидно е, че такова щастие е невъзможно. Състоянието на екзалтирано удоволствие може да продължи само мигове, а в някои случаи с известни прекъсвания часове или дни; то е случайният светъл проблясък на радостта, а не нейният непрекъснат и постоянен огън. Философите, които твърдят, че щастието е цел на живота,

са така наясно по този въпрос, както и тези, които ги осмиват. Щастието, което те имат предвид, не е живот на екстаз. То е съществуване, в което миговете на екстаз се редуват с редки и преходни страдания и с много и разнообразни удоволствия, при които активните решително преобладават над пасивните, съществуване, което е основано на принципа да не се очаква от живота повече, отколкото той може да предложи. За онези, които са имали шанса да го постигнат, живот, устроен по такъв начин, винаги е бил достоен за името щастие. Дори и в наше време са много хората, които имат такава съдба през значителна част от своя живот. Единствената пречка тя да бъде достъпна за всички понастоящем, това е ниското ниво на образованието и на социалното устройство.

Нашите опоненти биха проявили съмнение дали хората, възпитани да гледат на щастието като на жизнена цел, ще се задоволят с толкова скромен дял от него. Но голямата част от човечеството често е била доволна и от много по-малко. Оказва се, че един удовлетворителен живот има две основни съставки — вълнение и спокойствие, всяка от които сама по себе си може да бъде достатъчна. Когато притежават спокойствие, доста хора откриват, че и твърде малко удоволствие им е напълно достатъчно. Или когато изпитват голяма наслада, биха могли да понесат и значително страдание. Положително не съществува природна невъзможност за голямата част от човечеството да обедини тези две неща, които далеч не са несъвместими. Между тях съществува такава вътрешна връзка, че едното подготвя и поражда желание за другото. Само хората, у които леността достига степента на порок, не биха имали потребност от вълнение след продължителен период на покой. И само онези, за които нуждата от силни преживявания е болестно състояние, чувстват спокойствието, което следва възбудата, като скучно и безинтересно, а не като приятно в същата степен, в каквато възбудата, която го е предхождала. Ако хора, които изглеждат твърде щастливи в своята съдба, не откриват в живота си достатъчно радост, която да му придаде нужния смисъл, причината обикновено е в това, че те мислят само за себе си. За хората, лишени както от обществени пристрастия, така и от лична привързаност, житейските вълнения са твърде малко и губят смисъла си, когато наближи времето всички егоистични интереси да намерят края си в смъртта. В същото време онези, които оставят след себе си обичани от тях неща и хора и които са формирали в душите си съпричастност към общите интереси на човечеството, запазват в навечерието на смъртта същия буден интерес към живота, както в разгара на младежките и здрави години. Наред с егоизма, главна причина, която прави живота неудовлетворителен, е липсата на духовно съвършенство. Култивираното съзнание — нямам предвид само философското, но всяко съзнание,

което познава извора на знанието и което умее в някаква степен да използува своите способности, открива поводи за неизчерпаем интерес към всичко, което го заобикаля: природата, постиженията на изкуството, образите на поезията, историческите събития, миналите и настоящи прави на човечеството и перспективите на неговото бъдеще. Разбира се, възможно е да станеш безразличен към всичко това, и то без да си изпитал и една хилядна част от него, но само в този случай, в който от самото начало не си проявявал нравствен и човешки интерес към тези неща, а си търсил в тях единствено удовлетворение на своето любопитство.

В естеството на нещата не се крие абсолютно никаква причина за това целият обем от духовната култура, притежаващ интелектуална значимост, да не бъде достъпен за всеки, който е роден в цивилизовано общество. Не съществува също така и вътрешна потребност от това човекът да бъде самомнителен егоист, лишен от всякакво чувство и грижа, които не са съсредоточени около неговата жалка индивидуалност. В наше време средното ниво на хората вече далеч е надраснало подобен низък егоизъм и това е достатъчен залог за бъдещето на човешкия род. На всеки добре възпитан човек е позната способността за искрени чувства и искрен интерес към общественото благо. В един свят, където съществуват толкова много неща, от които да се интересуваш и на които да се радваш, както и толкова много, които да промениш и подобриш, всеки, който притежава средни нравствени и интелектуални възможности, е способен на едно завидно съществуване. И ако несправедливи закони и подчиненост на чужда воля не лишат такъв човек от свободата да се възползува от източниците на щастие, които притежава, той няма да пропусне възможността да постигне такова завидно съществуване. Особено ако избегне обективните житейски злини, които могат да причинят голямо физическо и душевно страдание — бедността и болестите, злобата, нищожността или преждевременната загуба на обичаните хора. Следователно главният смисъл на проблема е в борбата с тези нещастия, които могат изцяло да се избягнат само при рядко щастлива съдба. При сегашното състояние на нещата те не могат да се предотвратят или поне да се облекчат в известна степен. Въпреки това никой, чието мнение заслужава поне малко внимание, не би се усъмнил в това, че повечето от големите злини, които обективно съществуват в света, са по своята природа отстраними или поне могат да бъдат сведени до твърде ограничени размери, при положение че се подобри устройството на човешките отношения. Едно мъдро общество, в което се съчетават трудът със здравия разум и пестеливостта на отделните индивиди, може да унищожи напълно бедността в онази нейна степен, която я превръща в бедствие. Дори болестта — този най-върл враг

за човека — може да се сведе до съвсем ограничени размери при едно добро физическо и нравствено възпитание и подходящо предпазване от нездравословни влияния. Още повече, че прогресът на науката обещава в бъдеще още по-решителни победи над този ненавистен враг. Всеки напредък в тази област ни освобождава от някои опасности, заплашващи собствения ни живот и, което е още по-важно, живота на тези, от които зависи нашето щастие. Що се отнася до превратностите на съдбата и различните други разочарования, свързани с житейските обстоятелства, те са резултат главно на грубо безразсъдство, на неправилно насочени желания или несправедлива и несъвършена обществена организация. Накратко, чрез грижите и усилията на хората могат до голяма степен, а в много случаи почти напълно да се преодолеят всички основни източници на човешко страдание. Това се извършва печално бавно, поколения наред ще загинат на пролома преди постигането на тази цел, която би била по-лесно достижима, ако волята и познанието бяха достатъчни. Въпреки това всеки ум, дотолкова интелигентен и благороден, че да вземе макар и малко, незначително участие в това усилие, ще изпита благородна радост от самата борба и не ще се откаже от нея заради съблазните на егоистичната задоволеност.

Този факт ни насочва към правилна преценка на становището на нашите противници относно това, дали е възможно и необходимо да постигнем способността да живеем без щастие. Безспорно възможно е да се живее без щастие. Деветнадесет двадесети от човечеството живее принудително по този начин дори и в онези райони на съвременния свят, които най-слабо са затънали във варварство. А и често се случва герои и мъченици доброволно да се отказват от индивидуалното си щастие заради нещо, което за тях има по-голяма стойност. Но това нещо — какво би могло да бъде то — ако не щастието или някоя от предпоставките за щастие на другите? Благородно е да бъдеш способен напълно да се откажеш от своя собствен дял щастие и от възможностите да го постигнеш, но в края на краищата тази саможертва трябва да има някаква цел, тя не е самоцелна. И ако ни възразят, че целта не е в щастието, а в добродетелта, която е повече от щастие, аз бих запитал — дали героят и мъченикът биха извършили саможертва, ако не вярваха, че ще спестят на останалите хора необходимостта от подобни саможертви? Биха ли я извършили, ако не мислеха, че отказът им от лично щастие ще бъде ползотворен за близките им същества, а няма да направи съдбата им подобна на тяхната, да ги постави в същото положение на хора, които са се отрекли от щастието? Почит на онези, които могат да се отрекат от собствените си наслади в живота, ако чрез това самоотричане честно допринасят за увеличаването на щастието в

света. Човек, който го прави или претендира, че го прави по някакви други съображения, не заслужава повече уважение от аскета, прикован на стълба. Той е вдъхновяващ пример за това, което човек може да направи, но във всеки случай не и за това, което трябва.

Само при едно крайно несъвършено устройство на света е възможно да се получи така, че дългът към щастието на другите хора да изисква от човека абсолютна жертва на неговото собствено щастие. Въпреки това докато светът продължава да бъде в такова несъвършено състояние, аз напълно признавам готовността за подобна саможертва като най-висша човешка добродетел. Ще добавя въпреки парадоксалността на подобно твърдение, че при това състояние на света способността съзнателно да живееш, лишен от щастие, всъщност е най-доброто средство за реализиране на щастието, доколкото то е възможно. Защото само тази способност на съзнанието може да издигне човека над житейските случайности, правейки го независим от капризите на съдбата, която може да му причини най-тежкото, без да успее да го сломи. Това чувство освобождава хората от ненужната тревога, предизвикана от житейските злини, и ги прави способни подобно на много стоици през най-трудните времена на Римската империя да се отдадат спокойно на достъпните им източници на удоволствие без страх пред тяхната нетрайност и неизбежен край.

В същото време утилитаристите няма да престанат да твърдят, че моралът и самопожертвуването принадлежат по право толкова на тях, колкото и на стоиците, и на трансцендиталистите. Утилитарният морал признава способността на човека да пожертвува най-голямото си благо заради благото на другите хора. Той отрича единствено това, че жертвата сама по себе си е благо. Утилитаризмът намира за безполезна една жертва, която не увеличава, нито се стреми да увеличи общото щастие. Единствената саможертва, която одобрява, е тази, която се прави в името на щастието или на някои от пътищата за постигането му от човечеството като цяло или от отделни негови индивиди в рамките на общочовешките интереси.

Аз трябва отново да повторя онова, което противниците ни рядко имат доблестта да признаят — че щастието, което утилитаризмът признава за ръководен принцип на човешкото поведение, не е личното щастие на дееца, а щастието на всички засегнати. Утилитаризмът изисква от дееца такава строга безпристрастност по отношение на своето лично щастие и това на другите, на каквато е способен само един безкористен и добронамерен наблюдател. Златните правила на Христос от Назарет са напълно проникнати от духа на утилитарната етика. Постъпвай с другите така, както искаш да постъпват с тебе; обичай ближния си като самия себе си — такъв е съвършеният

идеал на утилитарната нравственост. Като средство за най-пълно приближаване към този идеал утилитаризмът изисква, първо, посредством законите и общественото устройство да се постигне колкото е възможно по-голяма хармония между щастието или, както в практиката се казва, между интересите на всеки отделен индивид и общите интереси; и, второ, образованието и общественото мнение трябва да използват своето изключително влияние върху човешкия характер, за да формират у всеки съзнание за неразривната връзка между личното щастие и общото благо и особено между личното щастие и такива форми на поведение, положителни и отрицателни, които са продиктувани от загриженост за общото щастие. У всеки трябва да се формира такова съзнание, че той да бъде не само неспособен да си представи възможността за каквото и да било лично щастие, съчетано с противоречащо на всеобщото благо поведение, но и един от основните мотиви за действие на всеки индивид да стане стремежът непосредствено да допринася за това благо, а свързаните с това чувства да заемат голямо и важно място в съзнателното съществуване на всеки човек. Ако опонентите на утилитарната етика разбираха нейния действителен характер в този смисъл, то аз не зная кои достойнства, притежавани от друга етика, биха утвърждавали, че й липсват. Какво по-красиво и благородно развитие на човешката природа може да се очаква като резултат от някоя друга етическа система? Или какви по-плодотворни стимули за действие, недостъпни за утилитариста, може да предложи такава система?

Невинаги противниците на утилитаризма могат да бъдат обвинени, че го представят в компрометираща светлина. Напротив, онези измежду тях, които поддържат горе-долу правилен възглед по отношение на безкористния му характер, понякога намират неговата грешка в това, че поставя твърде високи изисквания пред човечеството. Те твърдят, че е прекалено взискателно да се очаква от хората да действуват винаги водени от обществените интереси. Но това означава погрешно да се разбира самото съдържание на нравствените норми и да се смесват изискванията за дадено действие с неговите мотиви. Задачата на етиката е да ни посочи нашия дълг и критериите, по които да го познаем. Но никоя етическа система не поставя изисканото чувство за дълг да бъде единственият мотив на нашите действия. Напротив, деветдесет и девет на сто от всички наши действия имат други мотиви, и то с пълно основание, в случай че не противоречат на законите на дълга. Толкова по-несправедливо по отношение на утилитаризма е, че това именно недоразумение дава основание на неговото отричане, защото тъкмо моралистите утилитаристи поддържат повече от всички други твърдението, че мотивът не определя

моралната стойност на едно действие, макар и да определя достойнствата на деяца. Онзи, който спасява ближния си от удавяне, извършва една правилна от морална гледна точка постъпка независимо дали неговият мотив е дългът, или надеждата да получи заплащане за безпокойството. А човек, който предава доверието на приятеля си, е виновен в престъпление дори ако намерението му е да служи на друг приятел, на когото е повече задължен. Но да се говори за действия, извършвани само по силата на дълга и в непосредствено подчинение на нормите, означава неправилно да се разбира утилитарният начин на мислене, да се влага в него смисълът, че съзнанието на хората трябва да бъде насочено към нещо толкова общо и неопределено като света или обществото като цяло. Повечето от добрите дела са предназначени не за благото на света, а за благото на отделните индивиди, от което се гради световното благоденствие, така че не се налага дори и най-добродетелният човек да отива в мислите си отвъд конкретните засегнати лица. Необходимо е само да бъде сигурен, че когато помага на един, той не нарушава правата, т. е. справедливите и основателни очаквания на друг. Според утилитарната етика цел на добродетелта е увеличаването на щастието, но случаите — един на хиляда — в които отделната личност притежава властта да прави това в широк мащаб, с други думи, да бъде обществен благодетел, са изключително редки и само в тези случаи тя трябва да има като своя грижа обществената полза. Във всички други случаи е достатъчно да има грижата за частната полза, за щастието и интересите на ограничен кръг от хора. Само тези, чиито действия оказват влияние върху цялото общество, трябва да се съобразяват с един толкова голям обект. Що се отнася до примерите на въздържание — когато хората от морални съображения се отказват от действие, независимо че в дадени случаи резултатът може да се окаже полезен, — недостойно е за един интелигентен човек да бъде лишен от ясното съзнание, че такова действие е вредно в повечето случаи и затова има достатъчно основание да се въздържа от него. Това признание не означава, че утилитаризмът се съобразява с обществените интереси повече от другите нравствени системи, тъй като те всички задължават към въздържане от онова, което е очевидно вредно за обществото.

Със същите съображения се оборва и едно друго обвинение срещу утилитарната теория, което е основано върху още погрубо неразбиране на целите на една система от нравствени норми и на самото съдържание на думите добро и зло. Често се твърди, че утилитаризмът прави хората студени и безразлични, че той охлажда нравствените им чувства по отношение на конкретния човек, че ги кара да зачитат само сухите и безсърдечни съображения относно резултатите от действията, без

да преценяват от нравствена гледна точка онези човешки качества, които пораждат тези действия. Ако това твърдение се разбира в смисъл, че преценката за правилно или неправилно действие не бива да бъде повлияна от мнението за качествата на човека, който го извършва, това означава, че се отхвърля не само утилитаризмът, а всякакви нравствени норми въобще. Защото със сигурност никоя позната система в етиката не утвърждава едно действие като добро или лошо, защото е извършено от добър или лош човек, а още по-малко от симпатичен, смел, милосърден човек или обратното. Тези съображения са уместни при оценяването на хората, а не на действията. Нищо в утилитарната теория не противоречи на факта, че у човека ни интересуват и други неща освен неговите добри или лоши действия. Наистина стоиците чрез употреба на словесни парадокси, което е характерна особеност на тяхната система, се опитват да се поставят над грижите за всичко освен добродетелта, твърдейки, че който притежава добродетел, притежава всичко, че той самият е богат и красив, е цар. Но утилитарната концепция няма претенцията да възприема добродетелния човек по подобен начин. Утилитаристите добре съзнават, че съществуват и други неща, които могат да се желаят, и други положителни качества освен добродетелта, и са готови напълно да признаят стойността им. Те също така съзнават и факта, че положителните действия невинаги са гаранция за добродетелен характер, както и че действия, които са осъдителни, често произтичат от достойни за похвала качества. Във всеки конкретен случай, в който това стане очевидно, то оказва влияние не върху преценката им за самото действие, а за лицето, което го извършва. Но независимо от всичко признавам, че според тяхното мнение в крайна сметка най-сигурното свидетелство за добрия характер са добрите дела и че те категорично отказват да приемат за добра една душевна нагласа, която поражда предимно лошо поведение. Това ги прави непопулярни, но тази непопулярност е съдбата на всеки, който разграничава доброто от злото по един сериозен начин. Не е нужно добросъвестният утилитарист да се занимава да опровергава твърдения от подобен характер.

Би могло да се приеме обвинението, че мнозина утилитаристи отделят изключително внимание на действията само от позицията на утилитарната нравственост и не отдават нужното значение на другите положителни страни на характера, които правят едно човешко същество привлекателно или прекрасно. Онези утилитаристи, които са развили нравственото си чувство, но не и способността си за съчувствие или художествения си усет, действително изпадат в тази грешка. Но в подобни случаи същото се отнася и за всички други моралисти. Извинението и за едните, и за другите е, че ако трябва да има някакъв не-

достатък, то този е за предпочитане. Всъщност имаме основание да твърдим, че както утилитаристите, така и привържениците на другите направления съблюдават принципите на своите учения с различна степен на строгост или, напротив, непоследователност: някои са пуритански непреклонни, докато други проявяват отстъпчивост и снизходителност, съвсем по вкуса на някой грешник или сантименталист. Общо взето, теория, която изтъква на преден план интересите на човечеството и е свързана с предотвратяване и потискане на всяко поведение, което нарушава нравствените норми, не може да отстъпва на никоя друга по това да предизвиква присъдата на общественото мнение над подобни нарушения. Вярно е, че въпросът, кое нарушава нравствения закон, предизвиква понякога разногласия у привържениците на различни нравствени учения. Но различията в гледищата по въпросите на нравствеността не са въведени за първи път на този свят от утилитаризма; от друга страна, той наистина дава ако не лек, то поне реален и смислен начин за тяхното разрешаване.

Може би няма да бъде излишно да отбележим още няколко от обичайните заблуди по отношение на утилитарната етика, включително и тези, които са толкова явни и груби, че изглежда невъзможно да бъдат допуснати от един честен и интелигентен човек. Даже хора със значителни духовни заложби полагат твърде малко усилия да проумеят основанията на тези становища, към които имат някакво предубеждение, а и повечето хора не осъзнават това доброволно невежество като недостатък. Затова в сериозните творби на авторите с най-големи претенции за високи принципи и философска дълбочина постоянно се среща най-грубо неразбиране на схващанията в етиката. Да се хули теорията за ползата като безбожна не е необичайно. Ако изобщо е необходимо да дадем някакъв отговор на такова плоско твърдение, то бихме могли да кажем, че въпросът зависи от представата, която сме си изградили за нравствената същност на божеството. Ако е искрена вярата, че бог повече от всичко желае щастието на своите създания и че такова е било неговото намерение, когато ги е сътворил, то учението на утилитаризма не само че не е безбожно, но даже е по-дълбоко религиозно от което и да било друго учение. А ако противниците ни имат предвид това, че утилитаризмът не признава като най-висш закон на нравствеността откровението на божествената воля, то аз ще отговоря следното: един последовател на утилитаризма, който вярва в съвършената доброта и мъдрост на бога, вярва също така, че всичко, което бог е намерил за добре да открие по проблема на нрвствеността, удовлетворява във висша степен изискванията на утилитаризма. Но не само утилитаристите са на мнение, че християнското откровение цели да вдъхне в умовете и сърцата на хората дух.

който да им помогне да открият сами онова, което е правилно, и да насочат към него делата си, а не да им внуши наготово освен в най-общи щрихи понятие за правилното. Затова ние се нуждаем от такова етическо учение, което да тълкува божествената воля. Излишно е тук да разискваме дали това мнение е правилно или не. Защото помощта, която естествената религия или религията на откровението може да окаже върху етическото изследване, е нерешен въпрос колкото за моралистите утилитаристи, толкова и за всички останали. За едни религията е божествено потвърждение на вредата или ползата от даден начин на действие, докато другите със същото основание могат да видят в нея свидетелство за някакъв трансцендентален закон, който няма никаква връзка с ползата или щастието. (Кант)

И още нещо, често утилитаризмът набързо се заклеймява като неморална теория, като му се дава названието егоизъм, и злоупотребявайки с популярното значение на тази дума, той се противопоставя на принципността. Но изгодата в този смисъл, който е противоположен на почтеността, обикновено се разбира като изгода за личния интерес на извършителя, например когато министър жертвува интересите на държавата си, за да запази своя пост. Дори и употребена в по-положителен смисъл, думата изгода се свързва с някакъв непосредствен обект, с някаква временна цел, при което обаче се нарушава някакъв временен закон, чието следване е изгодно в много по-висока степен. По този начин изгодното, вместо да бъде тъждествено с полезното, се явява различно от вредното. Така например може да се окаже изгодно да излъжем с цел да излезем от някакво моментно затруднение или да получим нещо непосредствено необходимо, но доколкото едно от най-полезните неща, за които може да способствува нашето поведение, е култивирането на тънко чувство за правдивост, а едно от най-вредните е отслабването на това чувство, доколкото всяко, даже непреднамереното, отклонение от истината води до намаляване доверието в човешките твърдения, което доверие е не само принципната опора на цялото настоящо социално благоденствие, но и чиято липса повече от каквото и да било забавя развитието на цивилизацията, добродетелта и на всичко, от което в широк мащаб зависи човешкото щастие, дотолкова това ни позволява да почувствуваме, че нарушаването на този закон, свързан с такава върховна изгода, в името на някаква върховна полза не е изгодно и че човекът, който извършва такова моментно нарушение заради лично удобство — свое или на някой друг — и който лишава човечеството от доброто и му причинява злото, произтичащи от степента на взаимно доверие между хората, такъв човек изпада в ролята на най-големите врагове на човечеството. Но всички моралисти призна-

зат, че даже това правило, колкото и свещено да е, допуска някои изключения. Едно от главните е случаят, когато се укрива някакъв факт (например скриване на информация от престъпник или лоши вести от тежко болен), който може да предпази някого (особено ако не става дума за самите нас) от голямо и незаслужено нещастие, и когато това укриване може да стане само чрез отричане. Но ако искаме изключението да не излезе извън рамките на необходимото и колкото може по-малко да накърни доверието в истината, длъжни сме да го признаем и по възможност да определим неговите граници. И ако утилитарният принцип има някакъв смисъл, той трябва да се състои във възможността да се съотнесат една спрямо друга ползата от тези два начина на поведение и да се набележат сферите, в които трябва да преобладава единият или другият.

Освен това привържениците на утилитаризма често са принудени да дават отговор на обвинение в това, че времето, което предхожда действието, не е достатъчно, за да се измерят и преценят последиците за общото щастие от дадена линия на поведение. Съвсем аналогично би било да се твърди, че нашето поведение не може да има за ръководно начало идеите на християнството, защото нямаме време да прочетем Стария и Новия завет във всеки един случай, когато нещо трябва да се извърши. Отговорът на това обвинение е, че време е имало в изобилие — а именно цялото досегашно съществуване на човешкия род. През цялото това време човечеството е усвоявало по пътя на опита тенденциите, заложени в действията, и върху този опит се градят благоразумието и нравствеността на живота. Хората се държат така, сякаш началото на това натрупване на опит е било отлагано досега и едва в момента, в който някой почувствува изкушение да посегне на чуждата собственост или живот, той трябва за първи път да започне да разсъждава дали убийството или кражбата са вредни за човешкото щастие. Но дори и при такова положение аз не съм на мнение, че проблемът ще му се стори много сложен — във всеки случай сега той е в негови ръце. Действително странно е да се предполага, в случай че хората биха се споразумели да приемат ползата като критерий за нравствеността, че те не биха постигнали съгласие за това, кое е полезно, и не биха взели мерки да предадат своите представи по този въпрос на младите и да ги наложат чрез закона и общественото мнение. Не е много трудно да се представи като вредна всяка една етическа система, когато според нашите разбирания тя е обвързана със световната глупост. Но всяко допускане, което се различава от горното, признава, че в своето развитие до наши дни човечеството си е формирало положителни убеждения за въздействието на делата върху щастието и постигнатите по този начин убеждения са закони на нравствеността за множи-

ството от хората, както и за философа дотогава, докато той успее да открие по-добри. Аз признавам, нещо повече — искрено поддържам, че даже още сега философите биха могли лесно да постигнат по-добри отговори на много въпроси; че в никакъв случай постигнатата етическа система не е божествено неотменна; че човечеството има все още много да научава за въздействието на делата си върху всеобщото щастие. Изводите от утилитарния принцип, както и предписанията за всяко практическо действие, се поддават на непрекъснато усъвършенстване и при едно напреднало съетояние на човешкото духовно развитие това усъвършенстване е един постоянен процес. Но едно е да се разглеждат нравствените норми като даващи възможност за усъвършенстване, съвсем друго е да се опитваш да надскочиш междинните обобщения напълно и да се стремиш към оценка на всяко конкретно действие направо според върховния принцип. Странна е представата, че ръководенето от един върховен принцип не е в съгласие със съблюдаването на други вторични принципи. Да осведомиш пътника за неговото крайно местоназначение не означава да му забраниш да използува ориентирите и пътепоказателите по пътя. Твърдението, че щастието е крайната цел на нравствеността, не означава, че не трябва да се очертае никакъв път за достигането ѝ и че упътените към тази крайна цел не трябва да бъдат съветвани да поемат една или друга посока. Наистина се налага хората да престанат да говорят такива глупости по този въпрос, каквито не биха нито говорили, нито слушали относно други проблеми от практическо значение. Никой няма да започне да доказва, че мореплаването не е зависимо от астрономията, защото моряците нямат време да изчисляват навигационния календар. Като разумни същества те излизат в морето с готови изчисления. И всички разумни същества излизат в морето на живота с изградено становище по простите проблеми за доброто и злото, както и по далеч по-сложните въпроси за мъдростта и глупостта. И това ще продължи да бъде така дотогава, докогато предвиждането е в човешките възможности. Каквото и да приемем за основен принцип на нравствеността, за неговото осъществяване са необходими допълнителни принципи. Невъзможността да се справим без тях се отнася до всички системи и не може да бъде аргумент срещу никоя по-специално. Но сериозно да се твърди, че такива вторични принципи не може да има и че човечеството сега и винаги ще съществува, без да извлече никакви общи изводи от житейския си опит, е най-високият връх на абсурда, който някога е бил достигнат във философската полемика.

Другите постоянни доводи срещу утилитаризма се съдържат главно в това да му се приписва вината за обичайните слабости на човешката природа и за обикновените трудности, които пречат на добросъвестните хора да си проправят път в живота.

Твърди се, че утилитаристът е склонен, що се отнася конкретно до него, да прави изключение от нравствените правила и отдаден на някакво изкушение, да намира за по-полезно нарушаването на установените правила, отколкото тяхното съблюдаване. Но дали утилитаризмът е единственото учение, което може да ни предостави извинения за нашите лоши дела и средства да измамим собствената си съвест? Такава възможност предоставят в изобилие доктрините, които признават, че в морала съществуват противоречиви съображения, а този факт се признава от всички теории, които някога са били поддържани от здравомислещи хора. Не е вина на никое учение, а на сложната природа на човешките взаимоотношения, че нормите на поведение не могат да бъдат устроени по начин, който да не допуска никакви изключения, и че никакъв вид действие не може да бъде утвърдено категорично като винаги задължително или винаги осъдително. Няма такова учение в етиката, което да не смекчава строгостта на своите закони, като при наличието на пълна нравствена отговорност на деятеля му дава известна широта на възможностите за приспособяване към обстоятелствата. А през тази вратичка във всяко учение се вмъкват заблудата и нечестната казуистика. Не съществува такава система за нравственост, в която да не възникват случаи, при които моралните задължения недвусмислено си противоречат. Това са реалните трудности, заплетените възли както на етическата теория, така и на насочването на личностното поведение. Те се преодоляват в практиката повече или по-малко успешно в зависимост от интелекта и добродетелта на хората. Но трудно би могло да се твърди, че даден човек притежава по-малко качества да се справя с противоречията поради това, че се подчинява на някаква върховна норма, с която съизмерва тези противоречиви права и задължения. Ако ползата е върховното начало, то именно от гледна точка на ползата може да се избира между нравствените задължения, които са несъвместими. Въпреки че прилагането на върховния критерий е трудно, все пак е по-добре, отколкото ако нямаше такъв. В други системи, където нравствените закони претендират за самостоятелни основания, няма обединяващ критерий, който да се намеси, и претенциите на различните закони за превъзходство един над друг са основани малко или много върху софистика. И ако не са обусловени, както обикновено се случва, от негласното действие на утилитарни съображения, те допускат свободното разгръщане на личните желания и пристрастия. Трябва да се има предвид, че обръщането към върховния принцип е необходимо само в случаи на противоречие между вторичните принципи. Няма случай на морален дълг, който да не е свързан с някакъв вторичен принцип. Когато той е само един, рядко може да възникне колебание по отношение на него в съзнанието на човек, който признава принципа

Глава III

За върховното основание на утилитарния принцип

Често и напълно оправдано за всяка морална норма се поставя въпросът: Какви са нейните основания? (Какви мотиви налагат нейното съблюдаване? По-конкретно, каква е причината за нейната задължителност? Откъде произтича силата ѝ да се налага?) Отговорът на този въпрос е необходима част от моралната философия и се отнася до всички етически системи, но той често е поставян под формата на възражение срещу утилитарния морал, сякаш се отнася до него повече, отколкото до останалите. В действителност този въпрос възниква винаги, когато трябва да се усвои непозната нравствена норма или да се приложат в необичайни условия вече познати критерии. Защото само общоприетият морал, узаконен от общественото мнение и възпитанието, се възприема като разбиращ се от само себе си. И когато човек трябва да повярва, че този морал е задължителен поради някакъв общ закон, който традицията не е осветила по същия начин, това му се струва парадоксално. Оказва се, че следствията имат по-голяма задължителност, отколкото основната теорема. Или че надстройката е по-устойчива без своята основа, отколкото с нея.

ХЪРБЪРТ СПЕНСЪР
(1820 — 1903)

Английски философ и социолог, един от родоначалниците на позитивизма, ярък представител на еволюционизма в етиката.

Роден е в Дерби, не е получил университетско образование. От 1837 до 1841 г. работи като железопътен инженер, след това сътрудничи в сп. „Икономист" (1847—1853 г.). По-голямата част от живота си прекарва като кабинетен учен. Притежавал енциклопедични познания, автор е на многобройни трактати по философия, психология, социология и биология, събрани в осемнадесет тома от английските му издатели.

Продължава традицията на английската философска школа в разглеждането на етиката от утилитаристки и хедонистични позиции, допълнено от ученето му за всеобщата еволюция. Не вижда качествената разлика между нравствеността и отношенията в животинския свят. Според него в основата на морала лежи стремежът към удоволствие и щастие, общ момент на еволюцията на живата природа. Счита, че в хода на човешката история се осъществява плавен преход от злото към доброто, от жестоките към хуманните нрави, тъй като последните в по-голяма степен съдействуват за запазването на човешкия род в развитите общества.

Главното му етическо произведение „Научните принципи на нравствеността" се състои от четири части — „Данните на етиката" (1891 г.), „Индукция на етиката" (1891 г.), „Етика на индивидуалния живот" (1892 г.) и „Етика на обществения живот" (1892 г.). Други произведения, в които излага етическите си възгледи, са „Възпитание умствено, нравствено и политическо" и „Социална статика".

Приведените откъси са от: Herbert Spencer. The Date of Ethics. Mac Millan and Co, 1879. Превод от английски Мария Пигова.

ДАННИ НА ЕТИКАТА

Ако прехвърлим своето внимание от неодушевените неща и действия върху одушевените, отново откриваме, че думите добро и зло в тяхната общоприета употреба означават степен на действена полза. Това, доколко ловджийският кон или пойнтерът, овцата или волът са добри или лоши, абстрахирайки се от останалите им качества, се определя в един случай от тяхната годност чрез действията си да постигат желаните от хората цели, а в други случаи — от качеството на тяхното месо, което служи за поддържане на човешкия живот.

По същия начин действията на хората, които са неутрални от нравствена гледна точка, се класифицират като добри или лоши според тяхната успешност или неуспешност. [...]

Опознавайки по този начин значенията на понятията добро и зло в тяхната употреба вън от етиката, ние по-добре ще разберем техния смисъл при характеризиране на нравствените аспекти на поведението. Наблюденията показват, че и в този случай доброто и злото се разглеждат като съответно успешно или

неуспешно приспособяване на делата към целите. В този случай истината е донякъде замаскирана. Отношенията в обществото са дотолкова обвързани, че делата на един човек могат да окажат въздействие едновременно върху благосъстоянието на самия него, на децата му и на съгражданите му. Това поражда объркване при преценяването на действията като добри или лоши, тъй като дадени действия, които способствуват за постигане на цели от един порядък, могат да попречат за постигане на целите от друг порядък. Въпреки това, когато разграничим тези три типа цели и ги разгледаме поотделно, става ясно, че поведението, способствуващо да се постигнат целите във всяка отделна група, се разглежда като относително добро, а онова, което не ги постига — като относително лошо.

Да започнем с разглеждане на първия тип приспособяване — онова, което е в полза на индивидуалния живот. Независимо дали приемаме, или отхвърляме крайните цели на човек, който се сражава, неговата защита се приема за добра, когато добре е приспособена за неговото самосъхранение. И, обратно, при положение че преценката ни за останалите страни на поведението му остане непроменена, той си навлича твърде неблагоприятна присъда по отношение своите непосредствени действия, в случай че те се окажат несполучливи.

[...] Нравствените оценки на действията, засягащи само собствената ни личност, обикновено не се изтъкват — отчасти, защото себелюбивите стремежи, обикновено достатъчно силни, не се нуждаят от нравствена подкрепа, и отчасти, защото желанията, насочени към ползата на другите, по-слаби и често потъпквани, наистина се нуждаят от нравствена подкрепа. Това води до разлика в оценките — ако се спрем на втория тип приспособяване на действията към целите, подпомагащ отглеждането на потомството, вече няма да се сблъскваме с неяснота, когато думите добър или лош се употребяват спрямо действията в зависимост от тяхната резултатност. Изразите добро отглеждане или лошо отглеждане, независимо дали се отнасят до осигуряването на храната, до качеството и количеството на дрехите или до необходимото удовлетворяване час по-скоро на детските нужди, негласно приемат като особена цел, която трябва да бъде постигната, поддържането на жизнените функции с оглед на общата цел да се продължи животът и растежът. Можем да наречем добра майка тази, която наред с грижата за всички физически нужди на своите деца приспособява своето поведение към това, което е благоприятно за тяхното душевно здраве. Докато лош баща е онзи, който не осигурява на членовете на своето семейство необходимата жизнена издръжка или се държи по начин, който е вреден за тяхното физическо или душевно състояние. Същото се отнася и за възпитанието, което им се дава и осигурява. Дали то е добро или лошо, се установява често оба-

че без достатъчно аргументи в зависимост от това, дали методите му са съобразени с физическите и психическите изисквания, така че да стимулира живота на децата в дадения период и едновременно да ги подготви за продължителен и пълноценен живот като възрастни.

Но най-ясно определена е употребата на думите добро и лошо за поведението от третата категория, обхващаща действията, чрез които хората си влияят един на друг. В стремежа си да съхраняват своя живот и да осигуряват живота на потомството си чрез приспособяване на действията към целите, хората са склонни до такава степен да пречат на същото приспособяване у другите, че е необходимо постоянно да се налагат известни ограничения. Вредите от начина, по който хората взаимно си ощетяват необходимите за живота им действия, са толкова големи, че забраните в това отношение трябва да бъдат безапелационни. Ето защо думите добър или лош са започнали да се отнасят по-специално към такива постъпки, които способствуват за пълноценния живот на останалите хора или са пречка за него. Добротата сама по себе си предполага поведение, при което човек помага на болните да възстановят своята жизнеспособност, подкрепя несполучилите да възстановят средствата за поддържане на живота си, защитава тези, чиято личност, собственост или репутация са заплашени, и се явява в подкрепа на всичко, което обещава да подобри живота на себеподобните му. Обратно, основното значение, което думата злина извиква в съзнанието ни, е поведение на човек, който в името на собствения си живот вреди на живота на другите, като ги наранява физически, унищожава тяхната собственост, мами ги, клевети ги.

И така, действията се определят като добри или лоши в зависимост от това, дали добре или зле отговарят на целите. Всяка противоречивост в употребата на тези думи се дължи на противоречивостта на самите цели. Но изучаването на поведението изобщо и на неговото развитие ни е подготвило да постигнем съгласуваност между противоречивите разбирания. Предшествуващото изложение показва, че наричаме добро това поведение, което се намира на относително по-висока степен на развитие, а лошо наричаме онова, което се намира на относително по-ниска степен на развитие. Видяхме, че еволюцията, при която целта е самосъхранение, постига своя предел тогава, когато индивидуалният живот добие най-голяма продължителност и пълноценност, а сега виждаме, че (оставяйки настрана всички други цели) добро е това поведение, което води към самосъхранение, а лошо — онова, което клони към саморазрушение. Показахме, че наред с нарастване на възможностите да се съхранява индивидуалният живот вследствие на еволюцията нарастват и възможностите за запазване на вида чрез полагане на грижи за потомството. В това направление еволюцията доближава до своя пре-

дел тогава, когато нужното количество млади стават годни за пълноценен и продължителен живот, когато достигнат своята зрелост. И тук става ясно, че поведението на родителите може да се окачести като добро или лошо в зависимост от това, дали се доближава, или се отклонява от този идеален резултат. И накрая стигнахме до заключение, че установяването на човешкото общежитие прави възможно и изисква такова поведение, при което пълноценният живот на всеки човек и на неговото потомство не само да не пречи на пълноценния живот на другите, но да им съдействува да го постигнат. Както се каза по-горе, именно това поведение най-подчертано се определя като добро. Нещо повече, така както преди видяхме, че еволюцията се намира на най-високата си степен, когато човешкото поведение постигне най-голяма пълнота на живота за себе си, за своето потомство и за останалите хора, така тук виждаме, че поведението, наричано добро, се схваща като най-добро, когато едновременно постига трите категории цели.

9. Не съдържат ли тези съждения за поведението някаква скрита предпоставка? Когато наричаме добри действията, които помагат на нашия собствен и на чуждия живот, и, от друга страна — лоши действията, които пряко или косвено водят към смъртта, към личното или всеобщо унищожение, не изхождаме ли при това от някакво негласно допускане? Да, било е направено едно допускане с изключителна значимост, допускане, което е в основата на всички нравствени оценки.

Въпросът, който задължително трябва да се постави и да получи отговор, преди да пристъпим към етическо изследване, е въпрос, който напоследък буди много разисквания — струва ли си да се живее животът? Дали да възприемем песимистична позиция? Или оптимистична? Или може би, след като сме претеглили добре песимистичните и оптимистичните аргументи, ще стигнем до заключението, че везните натежават в полза на оптимизъм, приет с необходимите уговорки?

От отговора на този въпрос зависи изцяло всяка позиция за определяне на поведението като добро или лошо. Хората, които приемат живота не като благодеяние, а като нещастие, не одобряват, а по-скоро осъждат онова поведение, което способствува за неговото съхраняване. Когато се стремим да сложим край на едно нежелателно съществуване, всичко, което води към такъв край, трябва да се смята за похвално, а действията, които благоприятствуват продължението на собствения и чуждия живот, ще бъдат порицавани. От друга страна, хората, които поддържат оптимистичен възглед, и тези, които, без да бъдат абсолютни оптимисти, твърдят, че в живота доброто превишава злото, изказват съвършено противоположни оценки. Те утвърждават за достойно такова поведение, което съхранява собствения жи-

вот и живота на другите хора, и отхвърлят поведението, което му вреди и го заплашва.

Следователно въпросът се свежда до това — грешка ли е била еволюцията? И по-специално тази еволюция, която води до все по-съвършено приспособяване на действията към целите във възходящите степени на организация на живота? Ако застанем на мнението, че по-добре е било да не се появява живот на света и че колкото по-скоро се свърши с него, толкова по-добре — от това ще следва една категория заключения. Напротив, ако везните се наклонят в полза на живота и даже се предрича в бъдеще този превес да се увеличава, очертават се заключения с противоположен характер. Дори и когато се твърди, че стойността на живота не се преценява от гледна точка на вътрешната му същност, а по-скоро на външните му последици — т. е. според очакваните резултати, когато животът премине, — се запазва същото противоречие, макар и в нова форма. Защото, въпреки че вярата, съпътстваща този възглед, може да отрече умишленото съкращаване на живота, когато той е нещастен, все пак тя не може да оправдае неговото неоснователно удължаване. И тук следователно едно законодателство, което съдействува за продължаването на живота, е осъдително според песимистичното гледище, докато според оптимистичното — то е похвално.

Пита се сега — имат ли тези несъвместими мнения нещо общо помежду си? Тъй като учените се разделят на две школи според решението на този основен въпрос, налага се да се установи — има ли нещо, което се приема безрезервно и от двете радикално противоположни гледища? Когато изследваме на първо място оптимистичния възглед, осъществен негласно чрез употребата на думите добър и лош в общоприетия смисъл, и на второ място — песимистичния възглед, открито заявен чрез използването на тези думи в противоположен смисъл, не можем ли да открием някакво обединяващо твърдение, твърдение, което се съдържа и в двата противоположни възгледа и което може да се смята за по-достоверно от тях — твърдение, което да се поддържа от всички без изключение?

10. И наистина съществува един постулат, по който песимистите и оптимистите постигат съгласие. И едните, и другите в своята аргументация приемат като самоочевидна истина, че животът е добър или лош според това, дали предоставя или не превес от приятни чувства. Песимистът осъжда живота, твърдейки, че в крайна сметка той се оказва изпълнен повече със страдание, отколкото с удоволствие. Оптимистът защитава живота, убеден, че в него има повече удоволствия, отколкото страдания. По този начин всеки приема за критерий онзи вид чувствуване, което съпровожда живота. Те са съгласни, че оправдаването на живота като особено състояние на битието зависи в последна

сметка от факта, дали съзнанието на средния човек успява да се издигне над неутралното равнище до състояние на удоволствие, или пада под него до степен на страдание. Зад двата антагонистични възгледа се крие едно общо предположение, а именно че поведението трябва да спомага за съхранението на индивида, семейството и обществото само ако се приеме, че животът носи повече щастие, отколкото страдание.

Дори да пренесем тези противоположни възгледи на друга плоскост, няма да променим тяхната същност. Когато и песимистът, който приема, че в живота преобладават страданията, и оптимистът, който настоява, че преобладават удоволствията, твърдят, че страданията, преживявани на този свят, ще бъдат възнаградени от радости в отвъдния — и затова животът, независимо дали е оправдан или не от непосредствените си резултати, намира оправдание в крайните си резултати — това с нищо не променя нещата, защото и тук се съдържа същият критерий — взема се решение, като се съпоставят удоволствията и страданията. И песимистите, и оптимистите биха осъдили съществуването като проклятие, ако към излишъка от страдания, понасяни на този свят, се прибавяше излишък от страдания и в отвъдния. А за да твърдят, че животът е благодат, когато се смята, че на този свят страданията са повече от удоволствията, те трябва да поддържат, че в отвъдния удоволствията ще бъдат повече. По този начин не можем да не приемем допускането, че определяйки като добро поведението, което служи на живота, и като лошо поведението, което го спъва или унищожава, и така косвено утвърждавайки живота като благослов, а не като проклятие, ние неизбежно изразяваме становището, че поведението е добро или лошо в зависимост от това, дали като общ резултат при него преобладава удоволствието или страданието.

[. . .] Истината, че поведението се определя като добро или лошо в зависимост от това, дали съвкупността от резултатите му са приятни или неприятни за самия човек и за останалите, се съдържа във всички общоприети становища за поведението, както открихме при нашето изследване. Доказателство за това беше, че употребата на думите добро и лошо в противоположен смисъл поражда абсурди. Открихме още, че всеки друг от предлаганите критерии за поведение черпи своята убедителност от този последен критерий. Каквото и да приемем за същинска цел на човешките стремежи — съвършенството на човешката природа, добродетелното поведение или справедливите подбуди, видяхме, че във всички случаи съдържанието на думите съвършенство, добродетел, справедливост неизбежно отвежда към основната идея за щастие, преживявано в някаква форма, в някакво време, от някаква личност. А също така не успяхме да открием друга смислена представа за блаженство освен тази, която предполага издигането на индивидуалното и общото съзна-

ние до едно по-щастливо състояние чрез облекчаване на страданията или увеличаване на удоволствията.

Същото се отнася и за хората, които преценяват поведението от религиозна, а не от етична гледна точка. Хората, които се стремят да омилостивят бога, като доброволно си причиняват страдания или се въздържат от удоволствия от страх да не го оскърбят, постъпват по този начин, за да се спасят от по-големи страдания или да си осигурят по-големи удоволствия в бъдеще. Те не биха постъпвали по този начин, ако очакваха, че положителните и отрицателните страдания в настоящия живот ще им навлекат още по-големи страдания в отвъдния. Те не биха приемали за свой дълг дълга, който приемат сега, ако неговото съблюдаване им обещаваше вечно страдание наместо вечно щастие. Нещо повече, дори ако могат да се намерят хора, които да вярват, че човешките същества са създадени, за да бъдат нещастни, но трябва да продължават да живеят, за да доставят удоволствие на своя създател с гледката на своето нещастие, дори и тези хора са принудени да прилагат същия критерий за поведение и за тях удоволствието е целта, която се преследва — удоволствието на този дяволски бог.

И така никоя школа не може да не признае, че крайната нравствена цел е едно желано състояние на чувствата, както и да бъде наречено то — удовлетворение, наслаждение или щастие. Удоволствието някъде, някога, за някого — това е неизменен елемент на тази концепция. То е необходимият модус на нравствената интуиция в същата степен, в която пространството е необходимият модус на интелектуалната интуиция.

Начини за преценяване на поведението

22а. Това потвърждава направеното в началото изявление, че всички общоприети методи в етиката независимо от техните специфични особености страдат от един общ недостатък — те пренебрегват основните причинни връзки. Разбира се, не искам да кажа, че изобщо не зачитат естествените последици от действията, но го правят само инцидентно. Те не изграждат метод, основан върху съществуването на необходими връзки между причина и следствие, и не извеждат правилата за поведение от формулирането на тези именно връзки.

Всяка наука започва с натрупване на наблюдения, а посетне ги обобщава по емпиричен начин, но само когато достигне онзи етап, когато нейните емпирични обобщения се включат в едно рационално обобщение, тя се превръща в наука. Астрономията например вече е преминала през всичките си последователни степени на развитие: първо, натрупване на факти; второ, индуктивни изводи от тези факти; и накрая дедуктивното им тълкуване като следствия от всеобщия закон за взаимодействие

на телата в пространството. Чрез описание на строежа и графичен разрез на земните пластове се е стигнало постепенно до обособяване на геологичните промени в различни класове — вулкалични и седиментни. А понастоящем геологията се признава за истинска наука само доколкото тези промени получават своето обяснение чрез естествените процеси, които са се извършили при охлаждането и втвърдяването на Земята под непрекъснатото въздействие на слънчевата топлина и влиянието на Луната върху земните водни пространства. Науката за живота е извършвала и продължава да извършва подобна поредица от стъпки. Установява се връзката на еволюцията на органичните форми като цяло с действуващите от самото начало физически явления, а жизнените изяви на всеки организъм започват вече да се разбират като свързана верига от промени, дължащи се отчасти на вещества, които търпят въздействието на едни сили и освобождават други сили. Същото става и със съзнанието. Първоначалните представи за мисълта и чувството пренебрегват всякаква причинност освен при разпознаването на онези последици от навика, които са се натрапвали на вниманието и са намирали израз в пословиците. Но днес възникват интерпретации, според които мисленето и чувствата са корелати на действията и реакциите на нервната система, причинени от външни процеси и предизвикващи в организма адаптационни промени. Изводът е, че психологията ще стане наука тогава, когато тези връзки между явленията бъдат обяснени като следствия от върховен принцип. По аналогичен начин социологията, която доскоро представляваше само отделни идеи за социалната организация, разпръснати сред множество безсмислени клюки, предоставяни от историците, започва също да се признава за наука от някои хора. Тези нейни очертания, които от време на време се появяваха под формата на емпирични обобщения, сега започват да добиват характер на самостоятелни изводи, чиито причини се откриват в природата на човека, поставен при определени условия. Ясно е, че и етиката, която се занимава с един от аспектите на поведението на хората в човешката общност, трябва да изживее подобна еволюция и само след това би могла да се приеме за развита наука.

Затова се изисква съставните ѝ науки да са достигнали нужното ниво на зрелост. Етиката има физически аспект. Тя се занимава с човешката активност, която наред с всеки друг вид разход на енергия се подчинява на закона за запазване на енергията, откъдето следва, че нравствените принципи трябва да се подчиняват на физическата необходимост. Етиката има и биологичен аспект, доколкото засяга определени последици, вътрешни и външни, индивидуални и социални, от жизнените промени, които се извършват в най-висшия тип живо същество. Тя има психологически аспект, защото нейн предмет е съвкупността от действия, предизвикани от чувствата и ръководени от интелекта

Тя има и социологически аспект, доколкото тези действия, някои от които пряко, а всички непряко, влияят върху човешката общност.

Какъв е изводът? Доколкото етиката в някакъв аспект има отношение към всяка от тези науки — физика, биология, психология, социология, — нейните основни изводи могат да се търсят само между фундаменталните истини, общи за всички тези науки. Вече стигнахме до общото заключение, че поведението като цяло, включително и това, с което се занимава етиката, може да се разбере правилно само като аспект на еволюиращия живот. Сега стигаме до същото заключение по един по-конкретен начин.

23. Тук следователно трябва да навлезем в разглеждането на нравствените явления като явления на еволюцията. Това се налага от откритието, че те са част от онази съвкупност от явления, постигнати по еволюционен път. Ако цялата видима Вселена е еволюирала — ако Слънчевата система като цяло, Земята като част от нея, животът, който изобщо съществува на Земята, както и животът на всеки отделен организъм, ако явленията на одушевеност, които се наблюдават у всички живи същества, както и явленията, характерни за общностите на най-висшите измежду тях — ако всички те до едно се подчиняват на закона на еволюцията, изводът, който се налага, е, че всички явления на поведението на тези най-висши същества, които разглежда етиката, също се подчиняват на този закон.

Глава V

Физическата гледна точка

Ние сме свикнали мисълта ни ежеминутно да се превзема от действията, които наблюдаваме, върху мотивите, които ги пораждат, а това е причина да формулираме тези действия чрез психологически, а не чрез телесни термини. Когато определяме деянията на някого като похвални или осъдителни, ние разбираме не външните им проявления, а чувствата и мислите, които се крият зад тях. Ето защо забравяме истината, че поведението такова, каквото то се преживява в действителност, се състои от промени, достъпни за осезанието, зрението и слуха.

Навикът да се отчита само психическата страна на поведението е така вкоренен у нас, че е нужно специално усилие, за да го подгледнем само откъм неговата физическа страна. Не можем да отречем това, че поведението на един човек за нас се състои от движения на неговото тяло и крайници, на неговите лицеви мускули и гласов апарат, и въпреки това ни изглежда парадоксално да твърдим, че това са единствените елементи на поведението, които наистина познаваме, докато елементите, за кои

то мислим, че съставят поведението, не са познати пряко, а са само опосредствено изводими.

Тук обаче, като пренебрегнем временно неявните елементи на поведението, трябва да съсредоточим вниманието си върху осезаемите му елементи — трябва да се заемем с чертите му, разглеждани като поредица от свързани движения. Като подходим към този проблем от гледна точка на еволюционистката теория и като си спомним, че при еволюцията на едно съединение не само съставящото го вещество, но и движението на това вещество преминава от неопределена, некохерентна еднородност към определена, кохерентна разнородност — трябва да си зададем въпроса, дали и поведението, като приема по-висши форми, не разкрива във все по-голяма степен такива свойства и дали не ги разкрива в най-голяма степен тогава, когато достигне своята най-висша форма, а именно нравствената.

25. За удобство ще разгледаме първо признака повишаваща се кохерентност. Поведението на организмите с нисша организация може рязко да се противопостави на поведението на високоорганизираните същества по това, че неговите последователни части са съвсем слабо свързани помежду си. Нито едно от хаотичните движения, които извършва някакво микроскопично животно, няма отношение към движенията, които е извършило миг преди това, нито пък влияе по някакъв определен начин на движенията, които непосредствено го следват.

[...] Сега трябва да отбележим, че поведението, което наричаме нравствено, в най-общ смисъл се отличава от поведението, което наричаме безнравствено, поради по-голямата кохерентност на съставящите го компоненти. Употребата на определението „разпуснато“ за безнравственото поведение и „въздържано“ за нравственото свидетелствува за това, че частите на поведението от по-висш вид, състоящо се от безредни действия, са сравнително слабо свързани помежду си, докато поведението от по-висш порядък, следвайки един строго определен ред, придобива характерна за него единност и последователност. Според степента, в която поведението може да се нарече нравствено, то показва сравнително установени взаимовръзки между предпоставки и следствия. Защото да се постъпва правилно означава, че при определени условия свързаните движения, от които се състои поведението, ще следват такъв ред, който може предварително да бъде установен. Напротив, в поведението на човек, който не се ръководи от висши принципи, последиците от едни или други постъпки са неясни. Той може да върне заетите назаем пари или че, може да спази уговорката си, но може и да я провали, може да каже истината, но и да излъже. Думите надеждност и ненадеждност, употребявани, за да се характеризират съответно тези два вида поведение, достатъчно добре показват, че действията, съставящи единия вид, могат да бъдат предвидени, докато тези

които съставят другия вид поведение, не могат да се предвидят. На свой ред това означава, че последователните движения, съставящи първия вид поведение, се намират в по-трайна връзка помежду си — с други думи, по-кохерентни са.

26. Некохерентността на ниско развитото поведение се придружава в същото време и от неопределеност. В последователните степени в развитието на поведението се проявява нарастваща определеност на координацията на съставящите го движения.

Различните изменения на формите у най-низшите протозоа са твърде смътни и изобщо не се поддават на точно описание. И въпреки че у по-висшите видове движенията на отделните части стават по-определими, все още движението на цялото си остава неопределено по отношение на посоката, т. е. не се забелязва никакво насочване към една или друга точка на пространството. У такива мешести животни като полипите не се наблюдава никаква точност на движенията на различните части на тялото, а у подвижните мешести, каквито са медузите, изминаваният от животното път, иначе хаотичен, може да се опише като път по посока на светлината, когато има различни степени на светлина и тъмнина. Що се отнася до прешленестите организми, съпоставката между следата на червея, извиващ се наслуки насам-натам, и определения път на пчелата при нейния полет от цвят на цвят или обратно към кошера сочи същата закономерност. В своите действия при построяването на килийките и храненето на ларвите пчелата показва още по-голяма точност както при едновременните, така и при последователните движения. Въпреки че движенията на рибата, когато тя преследва жертвата си, притежават значителна определеност, те са от прост вид и в това отношение силно се различават от множеството определени движения на тялото, главата и крайниците, извършвани от хищните бозайници, когато дебнат, преследват и залавят някакво тревопасно животно. Освен това рибата не проявява нито едно от определените адаптационни движения, които се наблюдават при млекопитаещите, когато отглеждат потомството си.

Доста по-забележима определеност — ако не във взаимната съгласуваност на движенията, съставящи единичните действия, то в приспособяването на множество съгласувани помежду си действия към различните цели — характеризира човешкото поведение даже на най-нисшите степени на неговото развитие. В изготвянето и употребата на оръжие, в маневрите на дивите племена по време на войните множество движения, точно приспособени към непосредствените цели, се насочват към постигане на по-далечни цели с такава точност, която няма аналог сред по-нисшите създания. В живота на цивилизованите хора тази черта се проявява още по-отчетливо. Всяко промишлено умение може да илюстрира резултатите от движения, които сами по се-

бе си се отличават с определеност и които се съединяват помежду си в определен както едновременен, така и последователен ред. Деловите дейности от всякакъв характер се отличават с точни съотношения във времето, пространството и количеството между групите движения, съставящи действията и осъществяваните цели. И още нещо, във всекидневната практика на човека периодите и количеството на работа, развлечения и отмора са организирани съразмерно, което не се наблюдава в живота на странствуващите диваци, нямащи точно определено време за лов, сън, хранене или други видове дейност.

Нравственото поведение се отличава от безнравственото по същия начин и в същата степен. Добросъвестният човек е точен във всички свои дела. Той отмерва точно това количество, което отговаря на уточнената цена; той предлага стоки с такова качество, което отговаря на предварителното споразумение; той изплаща цялата сума, за която се е договорил. Неговите действия по време и по характер напълно отговарят на очакванията. Ако е сключил търговски договор, ще го изпълни стриктно на часа; ако има уговорка, ще бъде точен до секунда. Такъв е и в отношението си към истината — неговите твърдения точно отговарят на фактите. Същото е и в семейния му живот. Той поддържа съпружески отношения, които се отличават с определеност, за разлика от отношенията, които произтичат от нарушаването на брачния договор. Като баща той грижовно приспособява своето поведение към природата на всяко от децата си и към конкретния случай, като избягва както прекалено голямата, така и прекалено малката похвала или порицание, награда или наказание. Същите качества проявява той и в разнообразните си други постъпки. Когато казваме, че се отнася справедливо към своите подчинени в зависимост от тяхното добро или лошо поведение, това означава, че той приспособява своите действия към техните заслуги. Когато казваме, че е разумен в своето милосърдие, това значи, че той преценява как да разпредели своята помощ, а не я раздава безразборно и на добрия, и на лошия, както постъпват хората, които нямат необходимото чувство за обществена отговорност.

Постигането на справедливо поведение означава постигане на едно точно оразмерено поведение, а че точно оразмереното поведение се отличава с относителна определеност, можем да установим и от друга гледна точка. Една от характерните черти на това поведение, което наричаме безнравствено, е неговата невъздържаност, докато нравственото поведение обикновено се характеризира с умереност. Невъздържаност означава крайно отклонение на действията от средната мярка, докато умереността предполага постоянно придържане към тази средна мярка. Оттук следва, че действията от последния вид могат да бъдат определени с по-голяма точност, отколкото тези от първия вид. Оче-

видно невъздържаното поведение проявява значителни и непредвидими колебания, като в това отношение се отличава от сдържаното поведение, което по самото си съдържание предполага колебания в сравнително по-тесни граници. А съсредоточаването в по-тесни граници предполага сравнителна определеност на движенията.

27. Не е нужно детайлно да се доказва, че във възходящото развитие на жизнените форми се увеличава не само разнообразието на структурите и функциите, но и разнообразието на поведението, т. е. разнообразието от групи външни действия и техните комбинации. Не по-малко очевидно е, че тази разнородност, която добива доста големи размери за движенията, съставящи поведението на нецивилизования човек, достига до още по-големи размери, що се отнася до движенията, които извършва цивилизованият. Така че без повече да се спираме на подробности, можем направо да преминем към следващата, по-висока степен на съпоставка — между поведението на нравствения и безнравствения човек.

Вместо веднага да признаят, че съществува контраст между тези два вида поведение, повечето читатели ще бъдат склонни да идентифицират нравствения живот с живот, беден откъм разнообразие на дейностите. Тук се сблъскваме с един недостатък на общоприетата представа за нравственост. Тази сравнителна еднородност на жизнените движения, която съпътствува нравствеността, според обичайните представи за нея не само че не е нравственост, но е тъкмо противоположна на нравствеността. Колкото човек удовлетворява по-пълноценно жизнените изисквания на своя дух и тяло, на зависимите от него хора и на съгражданите си, толкова по-разнообразни стават неговите дейности. И колкото по-съвършено извършва всички тези неща, толкова по-разнородни трябва да бъдат неговите движения.

Човек, който удовлетворява само своите лични нужди, преживява по-еднообразни събития в сравнение с човек, който освен това се грижи и за нуждите на съпруга и деца. Ако допуснем, че липсват други различия, прибавянето на семейните отношения задължително прави действията на човека, който изпълнява дълга на съпруг и баща, по-разнородни, отколкото са действията на човек, който няма такъв дълг или ако го има, не го изпълнява. Когато казваме, че действията му са по-разнородни, имаме предвид това, че комбинациите от движения, които той извършва през живота си, се отличават с по-голяма разнородност. Същото може да се твърди и относно обществените задължения. Колкото по-съвестно ги изпълнява гражданинът, толкова по-значително се усложняват неговите движения. Когато помага на по-нископоставените и зависещи от него хора, когато взема участие в политическите вълнения, когато съдействува за разпространение на знанието — по всичките тези начини той уве-

личава видовете дейност, прави по-разнообразни различните групи движения, които извършва. Това го отличава от човек, който е роб на желанията си.

Обикновено не е прието да се разглеждат в нравствен аспект дейностите, чрез които се изгражда културата, но за малцината, чиято представа за пълноценен живот, отъждествяваща тук с идеалния нравствен живот, задължително включва упражняването на всички висши способности, интелектуални и естетически, ще бъде съвсем очевидно, че тези дейности предполагат по-нататъшно увеличаване на разнородността. Защото всички те, включващи както свободната игра на висшите способности, така и жизнено полезната активност, увеличават разнообразието на съвкупността от движения.

И така накратко, ако във всеки конкретен случай поведението е възможно най-доброто, то както съществува безкрайно разнообразие от случаи, така ще се наблюдава и безкрайно разнообразие от съответстващите им действия, а следователно ще има изключителна разнородност в комбинациите на движенията.

28. Еволюцията на поведението, разглеждано в нравствен аспект, подобно на всяка друга еволюция е насочена към равновесие. Аз нямам предвид равновесието, което се постига в смъртта, въпреки че това крайно състояние е общо за развитието и на най-възвишения човек, и на всички по-висши видове. Аз имам предвид това, че поведението се стреми към подвижно равновесие.

Вече видяхме, че съхраненето на живота, ако си послужим с термините на физиката, представлява съхранение на вътрешното равновесие на една система от действия въпреки външните сили, които се стремят да го нарушат. Видяхме също, че прогресът по посока на по-високоорганизиран живот се състои в придобиване на способност да се поддържа равновесието по-продължително време чрез последователно включване на нови органически приспособления, които чрез дейността си все по-успешно противодействуват на нарушаващите равновесието сили. Въз основа на това стигаме до извода, че животът, наричан нравствен, е такъв живот, при който съхраняването на подвижното равновесие достига пълно съвършенство или се доближава максимално до съвършенството.

Глава VI

Биологическата гледна точка

[. . .] 30. Истината, че идеалният нравствен човек е този, у когото подвижното равновесие е съвършено или се доближава до съвършенството, преведена на езика на физиологията, се превръща в истината, че това е човек, у когото всички видове

функции надлежно се осъществяват. Всяка функция е зависима пряко или косвено от изискванията на живота. Самият факт, че дадена функция съществува като следствие от еволюцията, е доказателство за това, че тя пряко или косвено е възникнала по пътя на приспособяване на вътрешните сили спрямо външните. Следователно, когато дейността на тази функция не се осъществява в нормална степен, не е изпълнено едно от изискванията за пълноценен живот. Ако се появи недостатъчност в действието на дадена функция, организмът незабавно изпитва вредните последици от такава недостатъчност. Също така, ако някоя функция е прекомерно активизирана, това дава отражение върху другите функции, като по един или друг начин намалява тяхното полезно действие. [. . .]

31. Трябва да се направи изводът, колкото и странен да е той, че изпълнението на всяка функция в известен смисъл е нравствено задължение.

Често се мисли, че нравствеността изисква от нас само да ограничаваме тези жизнени функции, които при сегашното ни състояние нерядко довеждат до крайност, или онези, които противоречат на средното благополучие на индивида или обществото. Но нравствеността изисква също така да се поддържат жизнените функции в техните нормални граници. Всички биологични функции са наложителни в този смисъл наред с всички висши функции. Трябва да признаем факта, че при условията на нашето преходно състояние, което се характеризира с едно твърде несъвършено приспособяване на организма към условията на живот, нравственият дълг у по-висшите натури често изисква такова поведение, което може да се окаже физически вредно за тях. В същото време необходимо е да си дадем сметка, абстрахирайки се от останалите влияния, че е безнравствено човек да се отнася към организма си по такъв начин, който понижава неговата енергия и пълноценност.

Това дава още един критерий за действията. Във всеки определен случай могат да се поставят въпросите: Дали сега засега действието способствува за поддържане на пълноценен живот? Дали способствува за постигане на най-голямата възможна продължителност на живота? Да отговорим с да или не на всеки от тези въпроси означава негласно да определим действието като правилно или неправилно с оглед на неговата непосредствена ориентираност независимо от по-далечните му цели.[. . .]

Когато така се постави въпросът, става ясно, че в дадените условия всяка недостатъчна или всяка излишна дейност на жизнените функции означава отклонение от най-доброто поведение, т. е. от съвършеното нравствено поведение.[. . .]

45. Вече сме подготвени да видим, че задръжките, правилно определяни като нравствени, са различни от онези задръжки, от които произхождат и с които дълго време са били смесвани, и

разликата е в това, че те се отнасят не до външните, а до вътрешните последици от действията. Истински нравственото въздържане от убийство не е предизвикано от представата за бесилото, което заплашва убиеца, нито от представата за мъките на ада, които го чакат, нито от представата за ужаса и омразата, които ще събуди у останалите хора. Нравственото въздържане от убийство е предизвикано от представата за неизбежните естествени последици — смъртната агония, причинена на жертвата, разбиването на всичките й възможности за щастие, страданията на близките й, които ще последват. Не мисълта за затвора, нито божественият гняв, нито общественият позор са нравствени причини за въздържане от кражба, а мисълта за неправдата, причинена на ограбения човек, прибавена към смътното съзнание за всеобщите злини, причинени от незачитането правата на собственост. Тези, които осъждат прелюбодейството от нравствени позиции, имат предвид не съдебната отговорност за нанесените щети, нито заплахата от наказание в отвъдния свят за нарушаване на седмата божа заповед, нито загубената репутация. Те са погълнати от съзнанието за нещастията, причинени на оскърбената съпруга или съпруг, за вредата, нанесена на децата за цял живот, и за различните други бедствия, които съпровождат пренебрегването на съпружеските връзки. Обратно, човек, подбуден от нравственото чувство да помогне на друг човек, който е в беда, не си представя никаква награда на този или онзи свят, а си представя само доброто, което се опитва да постигне. Човек, който изпитва нравствени подбуди да се бори срещу общественото зло, не се стреми чрез това към материални облаги, нито към обществено признание. Единственият му подтик са бедствията, които се старае да отстрани, и по-голямото благополучие, което ще последва тяхното отстраняване. Така че повсеместно нравственият мотив се отличава от другите мотиви, с които се асоциира по това, че не се гради върху представата за случайни и странични последици от извършените постъпки, а от представата за онези последствия, които естествено произтичат от самите постъпки. Това невинаги са отчетливи представи, въпреки че някои са такива; като цяло те образуват съвкупност от смътни представи за резултатите от подобни действия, натрупани от предшествуващия индивида опит. А тази съвкупност се гради върху едно още по-смътно, но и по-всеобхватно съзнание, формирано чрез унаследяване на резултатите от подобен опит от предходните поколения. Така се създава чувство едновременно неясно и всеобхватно.

Сега вече разбираме защо нравствените чувства и съответните им задръжки са възникнали по-късно от чувствата и задръжките, водещи своето начало от политическите, религиозните и обществените власти, и защо даже понастоящем са толкова непълно обособени. Само с помощта на тези по-нисши чувства

и задръжки могат да се поддържат такива условия, при които е възможно развитието на по-висшите чувства и задръжки. Това се отнася в еднаква степен до чувствата, които изпитваме и към самите себе си, и към останалите. Бедите, до които може да доведе прахосничеството, и удоволствията, които могат да се постигнат, когато човек се запасява с вещите, нужни му за бъдеща употреба, и полага усилия, за да се сдобие с тях, могат да се разграничат мислено само тогава, когато едно устойчиво обществено устройство е направило възможно натрупването на собственост. А за да възникне такова устойчиво обществено устройство, трябва да се появи страх от видимите господари, от невидимия повелител и от общественото мнение. Само след като политическите, религиозните и обществените задръжки са изградили една устойчива общност, може да се появи достатъчно опит от преживяването на положителни и отрицателни, физически и душевни страдания, причинени от престъпно насилие, така че да се породи онова нравствено отвращение от него, което се свързва със съзнанието за пагубните му последици. Още по-очевидно е, че нравствени чувства като чувството за абстрактно равноправие, което се нарушава не само от материалните неправди, извършвани спрямо хората, но също от политическото устройство, което ги поставя в неизгодно положение, могат да се появят само след като се постигне такава степен на обществено развитие, която дава възможност да се опознаят чрез опит страданията, непосредствено причинени от несправедливостите, както и тези, които косвено произтичат от класовите привилегии, създаващи условия за несправедливост.

Това, че нравствените чувства по природа и произход са такива, каквито ги разкрихме, се проявява още и във факта, че ние свързваме чувствата с названието нравствени в степента, в която те притежават следните признаци: първо, да са ре-репрезентативни; второ, да се отнасят повече към непреките, отколкото към преките и в по-голяма степен към отдалечените, а не към непосредствените последици от действията и, трето, в повечето от случаите да касаят последици от общ, а не с конкретен характер. Така например, въпреки че порицаваме някого за неговото разточителство и одобряваме пестеливостта, която проявява друг, ние не определяме тези действия като съответно порочни или добродетелни — тези думи са прекалено силни. Твърде незначително в случая е различието между конкретния и идеалния аспект на резултатите в настоящето и бъдещето, за да се употребят тези понятия. Обаче ако си представим, че разточителят неизбежно хвърля в нужда жената и децата си, навлича поредица от страдания в живота на другите, както и на себе си, ясно става, че неговата разточителност е порочна. Да предположим по-нататък, че подтикнат от желание да помогне на своето семейство, което е хвърлил в мизерия, разточителят фалшифици-

ра някаква сметка или извършва друга измама. Въпреки че, разгледано отделно, чувството, което го ръководи, е нравствено и че от уважение към самото чувство можем да смекчим присъдата си, все пак осъждаме като безнравствена постъпката му, разгледана в нейната цялост. Ние признаваме като по-повелителни мотиви за поведение чувствата, свързани с правото за съхранение на собствеността, защото тези чувства имат по-висока степен на ре-репрезентативност и са свързани с по-отдалечени и разностранни последствия. Още едно доказателство за истината на това твърдение е разграничението, което се прави между справедливостта и великодушието според тяхната степен на издигнатост. Мотивите, които подбуждат една великодушна постъпка, имат последствия с по-конкретен и непосредствен характер в сравнение с мотивите да се постъпва справедливо. Мотивите за справедливост наред с непосредствените последствия, не толкова конкретни като тези, които великодушието предполага, пораждат съзнание и за по-отдалечени, сложни, широко разгръщащи се последствия, произтичащи от поддържането на справедливи отношения. Затова и поставяме справедливостта по-високо от великодушието.[...]

Към това ще прибавя само мимоходом, че хипотезата за еволюцията ни дава възможност да примирим противоположни нравствени теории, така както ни дава възможност да примирим различни теории на познанието. Учението за вродените форми на интелектуалната интуиция се съгласува с учението за произхода на знанието от опита, когато признаем придобиването на интелектуални способности чрез унаследяване на резултатите, постигнати по пътя на опита. Също така учението за вродените способности за нравствено възприятие става съвместимо с утилитаризма, когато разберем, че предпочитанията и антипатиите придобиват органичен характер чрез унаследяване на въздействията от приятните и мъчителните преживявания у предходните поколения.

46. Остава да дадем отговор на още един въпрос, а именно — по какъв начин изобщо се появява чувството за нравствено задължение? Откъде идва усещането за нравствен дълг, като се има предвид разликата между него и няколко други чувства, които предполагат умереност, предвидливост, любезност, справедливост, правдивост и пр.? Отговорът е, че нравственият дълг е абстрактно чувство, което се формира по начин, аналогичен на абстрактните идеи.

Идеята за всеки отделен цвят отначало е била напълно конкретна като самия предмет, който е имал този цвят. Някои непроменени названия като керемидено и теменужено показват този факт.[...]

Видяхме, че при развитието на живота по-късно развилите се, по-сложни и по-репрезентативни чувства, служещи за приспо-

собяване на поведението към по-отдалечени и по-общи нужди, винаги са притежавали по-висок авторитет като ръководство на поведението, отколкото по-рано възникналите и по-прости чувства, с изключение на онези случаи, при които последните са особено силни. Този по-висок авторитет, неосъзнаван при по-нисшите типове животни, лишени от способност за обобщаване, и твърде слабо осъзнат от първобитните хора, притежавали слаборазвити способности за обобщаване, бива ясно осъзнат от човека в хода на прогреса на цивилизацията и духовното развитие, което я съпътствува. Натрупаният опит е породил съзнанието, че следването на чувства, които се отнасят до отдалечени и общи резултати, обикновено води с по-голяма сигурност към благополучие, отколкото следването на чувства, които изискват непосредствено удовлетворяване. Защото — какъв е общият характер на чувствата, които ни подбуждат към честност, правдивост, трудолюбие, пестеливост и т. н. и които се смятат обикновено за по-добри ръководни начала от егоистичните стремежи и първичните инстинкти? Те всички са сложни, ре-репрезентативни чувства, които са насочени повече към бъдещето, отколкото към настоящето. Идеята за авторитетност е започнала да се свързва с чувства, които притежават тъкмо такива черти. Изводът, който се налага, е, че по-нисшите и по-прости чувства са лишени от авторитет. И тази идея за авторитетност е един от елементите на абстрактното съзнание за дълг.

Но съществува и друг елемент, а именно — елементът на принуда. Този елемент води своето начало от описаните по-горе различни форми на задръжки, които са се установили с прогреса на цивилизацията — политическите, религиозните и обществените. Доктор Бен разглежда чувството за морално задължение като последица от наказанията, налагани от закона и общественото мнение върху някои видове поведение. Аз мога да се съглася в известна степен с него, доколкото мисля, че тези наказания на закона и общественото мнение са породили чувството за принуда, което е част от съзнанието за дълг и за което напомня думата задължение. Струва ми се обаче, че съществуването на един по-първичен и по-дълбок елемент, възникнал по описания по-горе начин, може да се подразбере от факта, че някои от повъзвишените егоистични чувства, които подбуждат към благоразумие и пестеливост, се ползуват с морален авторитет за разлика от по-простите егоистични чувства. Това показва, че чувството, свързано с представата за естествените последици от разточителството, е придобило признато предимство, съвършено независимо от всякаква мисъл за изкуствено наложените наказания. Ние приемаме в основни линии възгледа, че страхът от политическите и обществените наказания, към които според мене трябва да се прибавят и религиозните, е породил чувството за принуда, свързано с жертвуване на настоящето заради бъдеще-

то и на личните желания заради правата на другите, но тук за нас е особено важно да подчертаем, че това чувство за принуда по косвен начин е свързано с чувствата, които определяме като нравствени. Тъй като мотивите, свързани с политическата, религиозната и обществената въздържаност се състоят главно от представите за бъдещите последици от нашите постъпки и тъй като мотивите за нравствената въздържаност също се основават на представата за бъдещите последици — става така, че тези представи често имат много общо помежду си и възникват едновременно, а страхът, който се поражда от трите групи представи, по асоциативен път се свързва и с четвъртата. Мисълта за външните последици от една забранена постъпка събужда ужас, който се задържа в душата и тогава, когато сме прехвърлили мисълта си върху вътрешните последици от постъпката и свързвайки се по този начин с тези вътрешни последици, поражда смътно чувство за нравствена принуда. Тъй като нравственият мотив твърде бавно се обособява от политическите, религиозните и социалните мотиви, той още дълго се включва в съпътстващото ги съзнание за подчиненост спрямо някакво външно представителство. И само когато получи ясни очертания и стане преобладаващ мотив, той се отделя от това съзнание, усещането за задължение постепенно изчезва.

Тази забележка съдържа един скрит извод, който ще се стори шокиращ на повечето хора, а именно че чувството за дълг и нравствена принуда има преходен характер и става по-слабо при утвърждаването на нравствеността. Колкото и поразителен да изглежда този извод, той може да бъде доказан по един убедителен начин. Дори и понастоящем може да се отбележи някакъв напредък в посока на това желано състояние на нещата. Не са редки случаите, в които се наблюдава как настойчивото изпълнение на дълга се превръща в удоволствие. А това е равносилно на признанието, че ако в началото мотивът съдържа елемент на принуда, то накрая този елемент на принуда отмира и съответното действие се извършва без ни най-малко съзнание, че е задължително. Съпоставката между младежа, за когото прилежанието е принуда, и зрелия делови човек, който е така погълнат от своята работа, че не можем да го уговорим да си отдъхне, тази съпоставка показва как една работа, извършвана първоначално със съзнанието, че трябва, впоследствие може да престане да бъде съпътствувана от такова съзнание. И наистина в някои случаи се проявява даже обратното отношение: деловият човек настойчиво продължава своята работа от чиста любов към нея даже тогава, когато му е казано, че не бива да работи. Това се отнася не само до чувствата във връзка със собствената личност. Съпругът осигурява и закриля своята жена често подтикнат само от удоволствието да върши това, без никаква мисъл за задължение. Възпитанието на децата в много случаи ста-

ва едно всепоглъщащо занимание за техните родители, лишено от принудителност. Това са напълно очевидни истини, които показват, че даже понастоящем във връзка с нашите основни задължения към другите хора чувството за принуда отстъпва вече на заден план в нашето съзнание. Същото може да се каже и за дълга от друг, по-възвишен характер. Съзнанието на много хора е надраснало онази степен, при която високонравствените постъпки се свързват с действието на някаква принуда. И действително честният човек, който от време на време може да се срещне, не само не живее с мисълта за юридическа, религиозна или социална принуда, когато удовлетворява някакво справедливо изискване спрямо себе си, но е лишен и от всякакво чувство за самопринуда. Той постъпва правилно просто от чувство на удовлетворение от справедливостта на своите постъпки и даже проявява истинска непоносимост, когато нещо му пречи да получи това удовлетворение.

И така очевидно е, че едно съвършено приспособяване към общественото състояние ще доведе до изчезване на този елемент на нравственото съзнание, който се изразява с думата принуда. Най-възвишените дейности, които са необходими за един хармоничен живот, ще бъдат толкова естествени, колкото и действията от по-нисш вид, към които сме подтикнати от прости желания. Нравствените чувства, когато се проявяват в съответното време и място и в нужната степен, ще ръководят хората също толкова задоволително и непринудено, колкото сега ги ръководят сетивата, и въпреки че наред с насочващото въздействие на нравствените принципи ще съществуват и латентни представи за бедите от тяхното несъблюдаване, това ще ангажира съзнанието не повече, отколкото представата за глад в момент, когато се храним, задоволявайки здравия си апетит.

47. Водещите идеи на това обстоятелствено изложение, наложени поради изключителната сложност на самия предмет, могат да бъдат резюмирани по следния начин:

Да означим символично със знаците *a* и *в* две кои да са свързани помежду си явления в околната среда на организма, които по някакъв начин оказват влияние върху благополучието му. Да означим с *c* и *d* тези прости или сложни впечатления, които организмът получава от първото явление, и тези единични и комбинирани движения, чрез които той приспособява своите действия към второто явление. Ние видяхме, че изобщо психологията се занимава с връзката, която съществува, между отношенията *aв* и *c d*. Изяснихме по-нататък, че имплицитно психологическият аспект на етиката е този аспект, при който приспособяването на *c d* към *aв* се проявява не само като мисловно съгласуване, но и като съгласуване, при което удоволствията и страданията са и фактори, и крайни резултати.

Показахме, че в процеса на еволюцията мотивите и дейст-

вията се усложняват, тъй като формите на приспособяване на вътрешните действия спрямо външните въздействия разширяват своя обхват и разнообразие. Оттук следва заключението, че чувствата, които са развити по-късно, притежават по-висока степен на репрезентативност и се отнасят към по-отдалечени, широки и общи нужди, обикновено имат по-голям авторитет при ръководене на поведението, отколкото по-рано появилите се и по-прости чувства.

Чрез наблюдение се убедихме, че дори и висшите създания се ръководят от известна йерархия в чувствата, устроена по такъв начин, че общото благополучие да зависи от подчинението на висшите чувства спрямо висшите. След това видяхме, че с прехода към обществено състояние при човека възниква необходимостта от различни допълнителни форми на подчиняване на висшето спрямо висшето, защото само тогава става възможно сътрудничеството между хората. Към задръжките, които се дължат на мислените представи за същностните последици от нашите действия — задръжки, които в своите прости форми са се развили от самото начало, — се прибавят задръжките, които се дължат на мислените представи за външните последици под формата на политически, религиозни и обществени наказания.

С развитието на обществото, станало възможно с помощта на институциите, които поддържат реда и свързват в съзнанието на хората чувството за принуда с изпълняването на препоръчителните действия и с въздържанието от забранени, се създават условия нагледно да се убедим в отрицателните последици от правилното поведение. А на тази основа в края на краищата възникват нравствените антипатии и одобрения, като опитът за същностните последици от постъпките по необходимост се появява по-късно от опита за външните им последици, така че и неговите резултати се проявяват по-късно

Тъй като мислите и чувствата, изграждащи нравствените симпатии и антипатии непрекъснато се асоциират с мислите и чувствата, изграждащи страховете пред политически, религиозни и социални наказания, те естествено се свързват и със съпътстващото ги чувство за принуда. Елементът на принуда в съзнанието за дълг изобщо, възникнал в сблъсъка с външните средства, с които се налага дългът, по асоциативен път се разпростира и върху нравственото съзнание за дълг в собствения смисъл на думата, макар че то се отнася до същностните, а не до външните резултати от действията.

Но тази самопринуда, която на относително високите етапи на развитие все повече измества външната принуда, на един още по-висок етап трябва на практика да изчезне. Ако специфичният вътрешен мотив на едно действие се окаже недостатъчен и неговото изпълнение се подчини на чувството за нравствена принуда, това показва само, че специфичната нравствена спо-

собност не стои на равнището на своята задача, т. е. че тя още не е толкова развита, та дейността, която се изисква от нея, да се превърне в нормална, доставяща удоволствие дейност. И така, когато се достигне пълна степен на развитие, чувството за принуда няма да бъде обичайно за съзнанието, а ще възниква само в онези изключителни случаи, в които човек е изкушен да наруши законите, които обикновено спазва съвсем непринудено и естествено.

Това ни отвежда към психологическия аспект на изводите, които в предходната глава бяха разгледани в биологически аспект. Удоволствията и страданията, които пораждат нравствените чувства, ще станат подобно на телесните удоволствия и страдания, стимули и ограничители, толкова добре приспособени по своята сила към нуждите на живота, че нравственото поведение ще стане просто естествено поведение.

Глава VIII

Социологическата гледна точка

48. [...] От социологическа гледна точка следователно етиката не е нищо друго освен определено описание на форми на поведение, които са приспособени към общественото състояние по такъв начин, че животът на всички и на всеки да достигне възможно най-голяма величина както по продължителност, така и по пълноценност.

49. Но тук се сблъскваме с факт, който не ни позволява да поставяме по такъв начин на преден план благополучието на гражданите, разглеждани като индивиди сами по себе си, и изисква да поставим на преден план благополучието на обществото като цяло. Животът на обществения организъм трябва да бъде поставен като цел по-високо от живота на съставящите ги индивиди. Тези две не са от самото начало в хармония помежду си. И въпреки че прогресът показва явна тенденция да ги приведе в хармония, все пак те са все още отчасти в противоречие.

С установяването на общественото състояние съхранението на обществото става средство за съхранението на неговите членове. Съвместният живот е възникнал поради това, че в мнозинството от случаите се е оказал по-удобен от живота поединично. А това означава, че поддържането на съвместен живот създава по-добри условия на обединилите се помежду си хора. Ето защо самосъхранението на обществото се превръща в непосредствена цел, която на този етап получава законен превес над крайната цел, а именно самосъхранението на индивида.

Но това господство на общественото благополучие над личното е само временно и случайно. То зависи от съществуването

на антагонистични общества. Докато съществуването на една общност е заплашено от враждебните действия на други общности, дотогава ще остане в сила и този закон, според който интересите на индивидите трябва да се принасят в жертва на интересите на цялото общество, когато това е нужно за неговото спасение. Но ако това е очевидно, очевиден е и изводът, че когато се сложи край на социалните антагонизми, изискването да бъдат жертвувани личните потребности в името на обществените също ще изчезне или, по-точно казано, ще престанат да съществуват всякакви обществени потребности, които да не съвпадат с потребностите на индивида. Крайната цел винаги е била продължаването на индивидуалния живот и ако тази крайна цел временно е била отсрочена заради по-непосредствената цел да се съхрани животът на общността, това е станало само защото непосредствената цел е инструмент за постигане на крайната цел. Когато общността не е повече заплашена, крайната цел, към която се стреми (благополучието на отделните индивиди), не се нуждае повече от отсрочка и се превръща в непосредствена цел.[...]

55. И така социологическият аспект в етиката допълва нейния физически, биологически и психологически аспект, като разкрива онези условия, при които единствено е възможно съвременната дейност да се извършва по такъв начин, че пълноценният живот на всеки отделен човек да се съгласува с пълноценния живот на всички останали и даже да го благоприятствува.

В самото начало благополучието на социалните групи, намиращи се обикновено в отношения на вражда с други такива групи, има предимство пред индивидуалното благополучие. Затова на този етап се ползуват с авторитет онези закони на поведение, които допускат известно несъвършенство, що се отнася до индивидуалния живот в името на съхраняването на общия живот. В същото време тези закони трябва да защитават интересите на индивидуалния живот, доколкото е възможно при дадените условия, тъй като от благополучието на отделните индивиди зависи благополучието на самата общност.

Колкото по-малко са подложени на заплаха различните общности, в такава степен намалява необходимостта индивидуалният живот да се поставя в служба на общия. А с постигането на едно мирно състояние общият живот, който от самото начало има за крайна цел поддържането на индивидуалния живот, си поставя това като непосредствена цел.

На преходните етапи от едното към другото състояние възниква необходимостта от последователни компромиси между нравствения код, отстояващ интересите на обществото против интересите на индивида, и нравствения код, отстояващ интересите на индивида против интересите на обществото. И очевидно всеки от тези компромиси независимо от своята авторитетност

в конкретното време не се поддава на непротиворечива формулировка.

Постепенно войната затихва, постепенно принудителното сътрудничество, необходимо за отблъскване на външните врагове, става ненужно и отстъпва място на доброволното сътрудничество, което успешно поддържа вътрешния живот на обществото. При това с все по-нарастваща яснота се формира кодексът на поведение, който се предполага от едно доброволно сътрудничество. И само този окончателен и неизменен кодекс допуска определена формулировка и поставя етиката на научна основа за разлика от емпиричната етика.

Водещите черти на този кодекс, който осигурява пълноценен живот чрез доброволно сътрудничество, могат лесно да бъдат изказани. Основното изискване е дейността на всеки човек, насочена към поддържане на живота, да му доставя естествено произтичащите от тази дейност предимства. А това означава, че: първо, той не трябва да страда от преки посегателства върху неговата личност и, второ, той не трябва да страда, макар и косвено, от нарушаване на взаимната договореност. Чрез спазването на тези негативни условия за доброволно сътрудничество животът се облекчава в най-голяма степен чрез обмен на услуги в рамките на договорността, след което чрез обмен на услуги, надхвърлящи границите на взаимната договореност, той може още повече да се облекчи. Защото най-висша форма на живот се постига само тогава, когато хората не само съдействуват за пълноценния живот на другите чрез предварително договорена взаимопомощ, но си помагат един на друг и отвъд изискванията на договора.

ХЕНРИ СИДЖУИК
(1838—1900)

Английски философ и икономист, непосредствен предшественик на неопозитивистическия интуитивизъм.

Роден е в Скиптън, Йоркшир. Баща му бил англикански свещеник и директор на местното средно училище. Хенри Сиджуик получава класическо и математическо образование в Кеймбридж. През 1859 г. е избран за член на съвета на Тринити Колидж. Остава в Кеймбридж през целия си живот. Отначало преподава класически дисциплини, а от 1867 г. — „морални науки". Съдействува успешно за издигането на статута на обществените науки. Има значителен принос за разрешаването на обучението на жените във висшите учебни заведения. Всички, които са контактували с Х. Сиджуик, отбелязват изключителните му интелектуални и морални достойнства.

Сиджуик счита, че има три етически подхода, които заслужават внимание — егоистическия хедонизъм, утилитаризма и интуитивизма. Но той отбелязва, че нито центрираната върху Аза етика на Т. Хобс и френските материалисти, нито социално ориентираната етика на Дж. Ст. Мил могат да оправдаят стъпката от психологията към етиката, т. е. от описанието на човешката мотивация до съждението за моралното задължение. Неговата интуитивистка етика се отличава от утилитаристичната само по твърдението, че моралните задължения и принципи са самоочевидни и затова интуицията е основата на етическия хедонизъм. Неговият аргумент е ремиисценция от твърдението на Д. Хюм, че ценностите не могат да бъдат изведени от фактите, Сиджуик ги обявява за самоочевидни, постигани от интуицията „дадености". Според него главната задача на етиката е изясняването на логиката на моралното съждение.

Главните етически произведения на Хенри Сиджуик са „Методите на етиката" (1874 г.), „Основи на историята на етиката" (1886 г.), „Лекции върху етиката на Грин, Спенсър и Мартино", „Лекции върху философията на Кант" и др.

Приведените откъси са от: The Methods of Ethics by Henry Sidgwic, 3rd ed. London, MACMILLAN and Co., 1907. Превод от английски Мария Пигова.

МЕТОДИ В ЕТИКАТА

Книга IV, *глава VIII*

Интуитивизъм

Използувам термина „интуитивен", за да означа този възглед в етиката, който разглежда като практически крайна цел на нравствените действия тяхната съгласуваност с някакви безусловно определени закони на дълга. При обичайната употреба в етическата литература обаче съществува значителна двусмисленост по отношение на точната антитеза на термините „интуиция", „интуитивен" и техните синоними, която сега трябва да се опитаме да отстраним. Както отбелязах, понякога се подразбира, че интуитивното познание за правотата на действията се постига чрез просто „вглеждане" в тези действия, без да се вземат под внимание техните бъдещи резултати. Та-

къв възглед едва ли би могъл да се разпростре върху цялостното схващане за нравствения дълг, тъй като не съществува морал, който поне в известна степен да не отчита крайните резултати от действията. Благоразумието и предвидливостта винаги са били схващани като добродетели. Освен това всички съвременни описания на добродетелите включват разумната благотворителност, чиято цел е щастието на другите хора, и по тази причина е задължително да се съобразяват дори най-далечните последици от действията. Трябва да отбележим също, че е трудно да се разграничи ясно действието от неговите следствия, защото следствията от всяко наше съзнателно действие се разгръщат в безкрайна поредица и ние ги причиняваме съзнателно само доколкото в момента на действието ги предвиждаме като възможни. Наблюдава се обаче, че в зависимост от общоприетите мнения за различните видове действия на практика се разграничават резултатите, които се предвиждат като възможни и се разглеждат като част от самото действие, от онези резултати, които се схващат като последици от действието. Когато казвам истината пред съда, аз съм в състояние да предвидя, че думите ми, прибавени към други твърдения и показания, могат да насочат към неправилно заключение относно вината или невинността на обвиняемия, при това със същата сигурност, с която предвиждам, че ще създадат вярна представа относно частния факт, за който свидетелствувам. Въпреки това природата на действието се определя според това второ намерение като акт на честност, докато първата възможност се разглежда като едно следствие. По тази причина трябва да сме наясно, че интуитивният възглед в тази негова трактовка, която предполага несъобразяване със следствията, може да се приложи само към определени групи действия (като говоренето на истината например), за които общоприетите понятия достатъчно ясно сочат кои събития трябва да се включат като част от действието и кои да се изключат.

По-нататък трябва да отбележим, че противопоставянето между интуитивизма и хедонизма понякога се разбира неправилно, в смисъл че единствените следствия от действията, които могат да имат значение в етиката, са удоволствията и страданията. Не може обаче да се отрече, че хората могат и действително преценяват крайните или непосредствените резултати от действията като желани сами по себе си независимо от отношението им към чувствата. Аз вече допуснах, че такова е схващането на всички, за които крайна цел е не щастието на човешкото общество, а всеобщото съвършенство. Това, изглежда, е и гледната точка на мнозина, които насочват своите усилия не върху морала изобщо, а върху някои по-конкретни цели, каквито са развитието на изкуството или науката. Този възглед, ако е ясно разграничен от хедонизма, навярно би бил

определен като интуитивистки от мнозина. Но при това положение антитезата на интуитивизма ще бъде различна от разгледаната в предходния параграф — тя ще означава, че крайните цели се преценяват като правилни или неправилни непосредствено, а не след установяване „чрез индукция от опита“ какви удоволствия предизвикват. И, изглежда, често именно тази втора антитеза имат предвид онези, които противопоставят „интуитивен“ или „априорен“ морал на „индуктивен“ или „апостериорен“. Но такова противопоставяне показва известна неяснота в мисленето. Защото това, което „индуктивният“ моралист твърди, че познава „a posteriori“, индуктивно изведено от опита, е различно от онова, което „интуитивният“ моралист твърди, че познава по интуиция. В първия случай методично се установява доколко действията благоприятствуват удоволствието, във втория — доколко те са правилни. Следователно няма истинска опозиция. Претенцията на хедонизма да бъде водещ принцип е основана на убеждението, че единствената разумна крайна цел на човешкото действие е удоволствието. А това убеждение не може да бъде изведено по индукция от опита. Опитът в най-добрия случай може да ни доведе до извода, че крайна цел на всички хора винаги е стремежът към удоволствие (както вече се опитах да покажа, този извод не се потвърждава). Но опитът не може да ни доведе до извода, че всеки човек е длъжен да се стреми към удоволствие. За да бъде обосновано последното твърдение по отношение на частното или общото щастие, неговата истинност трябва да бъде непосредствено познаваема (т. е. тя трябва да бъде плод на нравствена интуиция) или пък да бъде изведена от предпоставки, които съдържат поне една нравствена интуиция. Следователно от позицията на това изследване всяка разновидност на хедонизма може да се разглежда в известен смисъл като „интуитивна“. Изглежда обаче, че у обикновения морален човек, както и у авторите, които поддържат съществуването на нравствени интуиции, преобладава мнението, че някои действия са безусловно предписвани независимо от крайните им резултати. И аз разглеждам това становище като отличителна черта на интуитивисткия метод в подробното му изследване, което правя в книга III.

2. Обичайната антитеза между „интуитивна“ и „индуктивна“ етика е подвеждаща и по един друг начин. Моралистът може да твърди, че е възможно да се прецени правилността на действията независимо от удоволствието, получено от тях, и въпреки това методът му да се нарече индуктивен. Защото той може да твърди, че винаги едно или друго отделно действие се възприема на първо място като правилно и че всички валидни обобщения в етиката са постигнати чрез обобщения на тези конкретни преценки.

Книга III, *глава I*

ИНТУИТИВИЗЪМ

1. Когато се опитаме да разгледаме детайлно и напълно безпристрастно теорията на егоистичния хедонизъм, с която се запознахме в предходната книга, една от възможните читателски реакции е силна антипатия към нейния принцип и метод. Разбира се, тази антипатия често се обяснява като резултат от размисъл върху егоизма: убеден съм, че много хора са го почувствували, даже и тези, които подобно на мене намират, че е невъзможно да се отрече „авторитетността" на любовта към себе си, както и „разумността" на стремежа към собствено лично щастие. Когато разглеждах „просветения егоизъм" като един prima facie логически принцип за систематизиране на поведението, аз не сметнах за необходимо да дам израз на това чувство на антипатия. Имах силно желание да утвърдя с научна безпристрастност резултатите, до които логично извежда този принцип, и преди всичко да разбера до каква степен той може да бъде в съгласие със съвестта и с общоприетите морални чувства и преценки и да служи като основа на дълга. След внимателно проучване обаче стигаме до извода, че егоизмът не може с пълно основание да се приеме за обществено градивен. За егоиста общоприетите представи за дълг са правила само в най-общ смисъл, които е разумно да съблюдава, но които при определени обстоятелства се налага решително да пренебрегва и престъпва. Чувството, че егоизмът е позорен, засилва онова отвращение, което е породено естествено от противоречието му с общоприетите схващания за дълг. Трудно е да се повярва, че това са реалните резултати, до които води практическият разум. Затова сме склонни да прибягваме към всякакви други принципи за определяне на правилното поведение, които изглеждат prima facie разумни. Още повече, ние сме свикнали да очакваме от морала ясни и точни съвети и норми, а тъкмо това като че ли липсва при онези правила, от които се ръководи човекът в търсене на максимално индивидуално щастие. Хедонистичната математика изглежда съмнително ръководство за постигане на жалки цели. Само като се позовава на висшата яснота и определеност на повелите на съвестта и на нравствената способност, Бътлър утвърждава практическите преимущества на съвестта над себелюбието, въпреки че признава в цитирания по-горе пасаж теоретическите предимства на последното. Защото, както той твърди, ние можем ясно да видим какво сме длъжни да правим, но не можем винаги ясно да видим какво би довело до нашето щастие.

Струва ми се, че с това твърдение Бътлър изразява общо-

приетите нравствени разбирания на средния човек, които са разпространени и в нашето време в същата степен, както и в неговото. Ако се съди по нравствените преценки, които хората правят в ежедневното си общуване, обикновеният човек лесно разпознава дълга си, но често му е трудно да го следва поради различни подвеждащи инстинкти. Максими като тази, че дългът трябва да се изпълнява „aut coelum ruat“ че трябва да се говори истината независимо от последиците, че трябва да се постъпва справедливо дори ако „небето се продъни“, означават, че човек е в състояние да прецени до определена степен ясно дали действията са сами по себе си разумни и правилни без оглед на техните следствия, или по-скоро като се съобразява само частично със следствията и напълно изключва възможността от тях да произтичат все нови и нови, добри или лоши следствия. Повечето автори, които поддържат съществуването на нравствена интуиция, твърдят, че човешкото съзнание притежава такава способност. Затова аз намирам за оправдано да разглеждам това твърдение като характеристика на метода, който определям като интуитивен. Същевременно, както по-горе отбелязах, съществува един по-широк смисъл, в който може с пълно право да се употреби терминът „интуитивен“ по отношение на егоистичния или универсалния хедонизъм, доколкото и двете системи имат за първостепенен принцип — който е интуитивно познаваем, ако изобщо може да се познае, — че единствената действително разумна върховна цел на действието е постигането на щастие. Към това разширено значение на понятието „интуитивен“ ще се върна отново в последните глави (XIII—XIV) на тази книга. В тях ще разгледам по- подробно интуитивния характер на двата хедонистични принципа. Но тъй като приемането на по-широкото значение на термина „интуитивен“ не би ни довело до ясен етически метод, аз намерих за нужно в първите единадесет глави на тази книга, където подробно разглеждам интуитивизма, да се придържам по възможност към тесния смисъл на термина „нравствена интуиция“, определен по-горе.

2. Тук вероятно трябва да се отбележи, че като определям интуитивизма по такъв начин, аз пропускам неговата най-основна характеристика: тази, че интуитивистът за разлика от утилитариста изобщо не преценява действията от гледна точка на външни норми; че истинският морал от тази гледна точка не се занимава с външните действия като такива, а с онова състояние на съзнанието, в което действията се извършват — накратко с „намеренията“ и „мотивите“. Аз мисля обаче, че такова възражение отчасти се дължи на недоразбиране. Моралистите от всички школи ще се съгласят, струва ми се, че нравствените преценки, които налагаме на действията, се отнасят главно за преднамерените действия, на които се гледа като на

преднамерени. Казано по друг начин, това, което осъждаме като „погрешно“ — в тесния смисъл на думата, — не е елемент на самото реално следствие от физическите движения, непосредствено предизвикани от волята на извършителя, а това са последиците, които е предвиждал, за да пожелае действието. Или по-точно това е неговата воля и избор да реализира предвидените последици. Следователно, когато говоря за действия, имам предвид преднамерени действия, които се възприемат като такива, освен ако не съм изрично заявил обратното. Не мисля, че в това отношение би могло да има спор.

Що се отнася до мотивите, случаят е по-различен и е нужно да се разгледа внимателно. Преди всичко в ежедневната реч разликата между мотив и намерение не е съвсем точна. Ние употребяваме термина „мотив“, за да назовем или предвижданите резултати от дадено действие, разглеждани като желани от извършителя, или самото желание за постигане на тези резултати. А когато говорим за „намерението“ на дадено действие, отново несъмнено имаме предвид желаните резултати. Аз мисля обаче, че за да бъдем точни в етическия и юридическия анализ, терминът „намерение“ трябва да включва всички онези резултати, които се предвиждат като сигурни или възможни. Защото трябва да признаем, че не можем да избегнем отговорността за предвижданите от нас отрицателни резултати от нашите действия, под предлог че не сме желали тези резултати нито заради самите тях, нито като средство за някаква друга цел. Така намерението на едно действие може да бъде преценено като неправилно, а мотивът като правилен — например, когато някой извършва предателство, за да спаси живота на свой родител или благодетел. Такива преценки се правят постоянно в ежедневното общуване. Едно действие обаче не може да се нарече правилно, когато е ръководено от лош мотив, дори ако намерението му съответствува на дълга. Да вземем за пример един случай, предложен от Бентам. Човек, който преследва някого от злоба, дори ако е убеден в неговата виновност, не постъпва добре. Въпреки че негов дълг е да преследва виновния, той не трябва да го прави от злоба. Безспорна истина е, че е наш дълг да се освобождаваме, доколкото е възможно, от лоши мотиви. Важно е да отбележим, че моралът се отнася не само към външните действия, но в същата степен и към вътрешните — т. е. такива действия, чиито предвиждани резултати са изцяло в сферата на чувствата и характера на деятеля. Но мисля, че никой няма да приеме, че винаги е възможно по своя воля да се освободим от едно силно чувство. Така че в разгледания случай дългът изисква само вътрешно усилие да се потисне, доколкото е възможно, чувството за лична злонамереност. Това е особено трудно, когато човек трябва да извърши по силата на дълга онова действие, към

което го подтиква злият инстинкт. И все пак, ако преследването на виновника е дълг, който никой не може да извърши по-добре, абсурдно е да се приеме, че трябва да го пренебрегнем само защото не можем напълно да преодолеем нежелателен мотив. Затова, макар напълно да признавам, че много действия обикновено изцяло се преценяват като по-добри или по-лоши в зависимост от присъствието или отсъствието на определени мотиви, за мене е ясно, че: първо, нашите преценки за правилно и неправилно в точния смисъл на думата се определят от намеренията и, второ, намеренията, насочени към постигане на външни въздействия, образуват главното съдържание на изискванията за дълг според общоприетите норми и разбирания.

Несъмнено много влиятелни моралисти от различни епохи са били на мнение, че нравствената стойност на поведението зависи от степента, в която се ръководим от единственя според тях действително нравствен мотив, а именно — желанието или свободния избор да се постъпва правилно, да се осъществяват дългът и добродетелта заради тях самите, като цел сами за себе си. В следващите няколко глави ще се опитам да покажа, че тази теория, която за удобство обозначавам като стоическа, не се потвърждава напълно при едно всестранно разглеждане на общоприетите нравствени преценки, че съществуват важни категории нравствени задължения, които се определят обикновено без да се налага да се разграничават мотивите от намеренията. В други случаи се оказва, че като добродетелни даже по-подчертано могат да се окачествят някои действия, които са извършени не от любов към самата добродетел, а от някакъв друг мотив. Засега за мене е важно да изтъкна, че гореизложеното стоическо учение е диаметрално противоположно на онова, което назовах психологически хедонизъм — възгледа, че глобалните и конкретни мотиви на човешките действия са стремеж или към определени удоволствия, или към предотвратяване на страданието било от грижа за самия себе си, било за щастието на всички хора, — това, което аз наричам себелюбие. Стоицизмът изключва също и по-малко крайното схващане, че в известна степен дългът може да бъде изпълнен добре под влияние на себични мотиви. И едната, и другата теория често са били поддържани от автори, които подчертано се придържат към интуитивния метод в етиката. Като пример за мислител, който утвърждава най-крайното хедонистично гледище в етиката, можем да разгледаме Лок. Виждаме, че Лок твърди без резерви и уговорки, че „доброто и злото... не са нищо друго освен удоволствие или болка или това, което ни причинява удоволствие или болка". Така че „ще бъде съвсем напразно да се мисли за въвеждане на закон за свободните действия на хората, без той да бъде свързан с някоя предста-

ва за добро или зло, с която да се подсили въздействието му върху волята на човека; всякога когато въвеждаме закон, ние трябва да присъединяваме към него някоя награда или наказание". От друга страна, той не по-малко подчертано изразява убеждението, че „могат да бъдат установени правила за това, кое е правилно и кое не, въз основа на общи, очевидни сами по себе си положения и чрез заключения така необходими и безспорни, както заключенията в математиката", така че „нравствеността може да бъде поставена като наука и да бъде обяснена научно". Обединяването на тези две становища създава представата, че нравствените норми са по своята същност закони на бога, които хората са принудени да съблюдават поради страх и надежда за това, което бог може да им направи в бъдеще. Възглед като този е широко разпространен сред обикновените хора с немного изтънчена нравствена чувствителност, независимо че Лок в своя „Опит" показва неговата нееднородност с рядко срещана определеност и яснота.

От друга страна, можем да вземем Бътлър и неговите последователи като пример за мислители, които признават в човешката природа способност за следване на дълга и добродетелта независимо от ползата и интереса, но въпреки това смятат, че себелюбието е достоен и оправдан мотив за правилно поведение. Бътлър разглежда „разумното себелюбие" не просто като естествен мотив на човешките действия, а като „върховен и главен принцип на човешката природа" в не по-малка степен от съвестта. Така че едно действие не съответствува на човешката природа, ако бъде нарушен принципът на себелюбието. Ето защо целта на неговото учение е не да накара хората да предпочетат дълга пред интереса, а да ги убеди, че те не са несъвместими и че себелюбието и добросъвестността водят „живота в една и съща посока".

Струва ми се, че тази теория е повече в съгласие със здравия разум на човечеството като цяло, отколкото стоическото учение или схващанията на Лок. Макар да намирам за необходимо да противопоставя ясно тези три позиции, аз не мисля, че от нас се очаква да изключим някоя от тях поради несъвместимост с основните твърдения на настоящия метод. Интуитивизмът, който цели да се изключат, доколкото е възможно, аморалните мотиви, интуитивизмът, който се стреми само към регулиране на тези мотиви, и интуитивизмът, който изцяло се гради на егоистична основа, биха могли да постигнат съгласие по отношение на отделните видове желани резултати, чието реализиране е предизвикано от тези мотиви: даже тези, които твърдят, че не е разумно да се очаква от хората да се подчиняват на нравствените закони безкористно или по силата на мотив, който не е подкрепен от безнравствените предписания, все пак приемат обикновено бога за върховен разум, чиито за-

кони в същността си са разумни. И доколкото се твърди, че тези закони са познаваеми на „естествена светлина", дотолкова, както настоява Лок, етиката може да се нареди сред емпиричните науки. Методът за определяне на тези нравствени закони ще бъде интуитивен въпреки всичко, защото е съчетан с вярата, че бог ще възнагради съблюдаването им и ще накаже тяхното нарушаване. От друга страна, тези, които твърдят, че следването на дълга заради самия дълг е необходимо условие, за да се постъпва правилно, обикновено признават, че това не е единственото условие и не е достатъчно правилното действие да бъде определяно само като действие, извършвано от чистото желание да се постъпва правилно. В известен смисъл е несъмнено, че човек, който има искрено желание и намерение да постъпва правилно, прави всичко възможно, за да изпълни докрай своя дълг. Но е трудно да се отрече, че той би могъл да има неправилна представа за своя дълг към външния свят и затова в някакъв друг смисъл може да постъпва погрешно. Ако това се признае, става очевидно дори според възгледа, който утвърждава желанието и решимостта да се изпълни дългът като съществени за правилното действие, че трябва да се направи разграничение между две различни разбирания за правота. Можем да дадем израз на това, като назовем едно действие „формално" правилно, когато вършителят е подбуден от чистото желание да изпълни дълга си или избира дълга заради самия дълг. Правилно „по същество" е действието, когато вършителят предвижда в намеренията си конкретните правилни резултати. Когато се направи такова разграничение, става ясно, че не съществува причина едни и същи принципи и методи за установяване на същностната правота (правотата на конкретните последици) да не бъдат възприети от мислителите, които имат големи разногласия по въпроса за формалната правота. Очевидно е, че работата на един системен моралист е свързана главно със същностната правота.

3. Тук трябва да отбележим, че терминът „формална правота" може да се употребява не само в смисъл на желание за или избор на едно правилно действие, но просто като **вяра,** че това е така. Наистина аз не мога да извърша едно действие от чиста любов към дълга, без да вярвам, че то е правилно. Но аз мога да вярвам, че то е правилно, и все пак да го извърша по силата на някакъв друг мотив. Затова между моралистите, привърженици на интуитивния метод, има по-голямо единодушие по отношение на нравствената задължителност на такава вяра, отколкото по въпросите на мотивите; те всички, струва ми се, биха поддържали, че никое действие не може да бъде абсолютно правилно, каквито и да са неговите видими страни и отношения, ако вършителят вярва, че то е неправилно. Може също да се постави въпросът, дали е по-добре във

всеки конкретен случай човек да прави това, което неправилно възприема като свой дълг, или това, което в действителност е правилно — и което би станало напълно правилно, ако той би го мислил за такова. Въпросът е твърде тънък и сложен за здравия разум, затова си заслужава да посочим, че той може да има само ограничено и подчинено практическо приложение. Защото никой, разсъждавайки във всеки конкретен случай над това, което трябва да направи, не може да разграничи това, което вярва, че е правилно, от онова, което е такова в действителност. Нуждата от избор между това, което можем да наречем „субективно" правилно, и „обективно" правилното се появява само тогава, когато разглеждаме поведението на друг човек, върху когото имаме възможност да въздействуваме. Ако един човек е готов да извърши нещо, което той самият смята, че е правилно, докато ние го приемаме за погрешно и сме в състояние да приведем други мотиви, които са по-силни от неговото чувство за дълг, налага се да преценим имаме ли право да му внушим да възприеме въпреки собствените му убеждения това, което вярваме, че е обективно правилно. Нравственото чувство на хората в обикновения случай се противопоставя на подобно изкушение, като по този начин субективно правилното поведение, взето само за себе си или с оглед на по-нататъшните му последствия, се утвърждава като по-важно, отколкото обективно правилното. Но колкото и съществено да е вършителят на дадено действие да постъпва така, както смята, че е правилно, това условие за правилно поведение е твърде опростено, за да позволява изграждане на система. Затова става ясно, че подробностите на нашето изследване ще се отнасят предимно до „обективната" правота.

Има обаче едно важно практическо правило, което се постига само с размисъл над общата представа за правота, такава, каквато обикновено се схваща. В предходната глава аз се опитах да изясня тази представа, твърдейки, че „обективно правилното е това, което се преценява като такова от всички разумни същества, които имат трезва преценка по този въпрос". Това мнение не означава, че всичко, което е правилно за един човек, трябва задължително да се приеме за такова от останалите хора. „Обективният" дълг може да бъде различен за А и В в не по-малка степен, отколкото са различни обективните дадености на тяхната природа и среда. Съществуват съответни различия в схващанията за етическа и физическа обективност — това, което в единия случай отказваме да признаем, опитът ни принуждава да признаем във втория, — различия, за които не можем да намерим рационално обяснение. Всред разнообразните едновременно съществуващи физически дадености се появяват случайни и произволни елементи, които трябва негласно да приемем, тъй като не можем да ги изклю-

чим, колкото и да разширим познанието си за физическата причинност. Ако се запитаме например защо една част от пространството, която ни е емпирично позната, съдържа повече вещество, отколкото подобна съседна част, физиката може да отговори само като се позове освен на някои закони на движението на някакво преходно състояние на частите на материята, което изисква разясняване в не по-малка степен, отколкото настоящото. И колкото и далеч назад да установим такива предшествуващи състояния, последното, до което стигаме, е също толкова произволно, колкото и изходното. Но всички ще признаят, че в сферата на нашето познание за добро и зло не можем да допуснем подобно необяснено отклонение. Ние не можем да отсъдим, че едно действие е правилно за А и неправилно за В, ако в тяхната природа или среда не открием такова различие, което да обосновава различието на техния дълг. Оттук следва, че когато преценявам едно действие като правилно за самия мене, аз негласно го приемам като правилно за всеки друг човек, чиято природа и жизнена среда не се различават съществено от моите. Когато осъзнаем това последно становище, бихме предотвратили заплахата едно по-силно желание да заблуди и отклони съзнанието ни по такъв начин, че да сметнем за наш дълг това, което чисто и просто много ни се прави. Бихме могли да разсеем невярната си представа за това, кое е правилно, създадена под влияние на силното си влечение, когато си поставим за задача да преценим дали друг подобен на нас човек при сходни обстоятелства трябва да извърши даденото действие. Щом се убедим, че едно действие не е правилно за друг, то не може да бъде правилно и за самите нас. Наистина тази проверка за правотата на нашите желания дава толкова добри резултати, че Кант я е разглеждал като изчерпателен критерий за дълга. Струва ми се обаче, че това е грешка, подобна на тази, която се съдържа в твърдението, че формалната логика дава пълен критерий за истината. Аз мога да се съглася, че желание, което не издържа тази проверка, трябва да бъде прието за осъдително. Но също така мога да твърдя, че желание, което издържа проверката, въпреки всичко може да бъде погрешно. Защото, както вече споменах, всички или повечето хора, действуващи добросъвестно, се придържат негласно към правилото на Кант да действуват според принципи, които искрено биха желали да видят превърнати във всеобщи закони. В същото време непрекъснато откриваме, че тези хора напълно добросъвестно влизат в разногласия за това, което всеки е длъжен да прави, и всъщност са готови да утвърждават множество несъвместими принципи като еднакво притежаващи потенциална универсалност, както изисква Кант. При такива обстоятелства не можем да кажем, че всички тези хора постъпват правилно в обективния смисъл са-

мо защото се ръководят от потенциално универсални принципи, освен при положение че напълно се откажем да разграничаваме субективно от обективно правилно и започнем да утвърждаваме, че е правилно всичко, което е мислено като такова. Но подобна теория е в очевидно противоречие със здравия разум и би превърнала в безсмислица изграждането на научна система на нравствеността, защото самата същност на такава една система е да предложи критерий за коригиране на отклоняващите се мнения.

В заключение можем да обобщим, че нравствените преценки, които настоящият метод се стреми да систематизира, са предимно и в голямата си част интуиции за това, дали са добри и правилни (или обратното) определени външни следствия от човешките волеви действия, които се приемат за преднамерени, но се преценяват независимо от становището на вършителя по отношение правилността на неговото намерение, макар че, от друга страна, трябва да се вземе предвид и качеството на мотивите, които са различни от намеренията.

4. Възможно е обаче да възникне въпросът, дали е основателно да приемаме на доверие, както аз правя до момента, съществуването на такива интуиции. Защото несъмнено това е често оспорвано. Не са малко хората, които напълно отричат, че рефлексията им помага да открият в своя духовен опит такова явление, каквото е преценяването или непосредственото възприемане на едно действие като само по себе си правилно в абсолютния смисъл — т. е. не просто като правилно и подходящо средство за постигане на някаква върховна цел. Въпреки това аз мисля, че това отричане в по-голямата си степен се дължи на смесването на три въпроса, които трябва внимателно да се разграничат. Имам предвид психологическия въпрос за съществуването на такива нравствени преценки или непосредствено възприемани нравствени качества; второ, това, което можем да наречем „психогоничен" въпрос за техния произход; и, трето, етическия въпрос за тяхната валидност. Това объркване може би отчасти е причинено от употребата на термина „интуиция", в смисъл че така определените преценки и непосредствени възприятия непременно са верни. Затова искам да подчертая, че когато наричам „интуитивно" едно твърдение относно правилността на дадено действие, аз имам предвид само това, че то се утвърждава в ежедневното общуване безрезервно, а не като резултат от обмисляне. Не смятам да предрешавам въпроса за неговата валидност, когато той се поставя философски. Може да се окаже, че всяка подобна „интуиция" съдържа елемент на грешка, която би се коригирала чрез по-нататъшно разсъждаване и съпоставяне. По аналогичен начин много непосредствени възприятия на органите на зрението се оказват отчасти илюзорни и подвеждащи. По-сетнешно-

то изложение всъщност ще покаже, че по мое мнение това, което наричаме нравствена интуиция, до голяма степен се подчинява на същите особености.

Така, като оставим открит въпроса за валидността на нравствените интуиции, по-очевидният и прост въпрос „дали те наистина съществуват" може да се разреши от всеки отделен човек чрез пряко самонаблюдение, съчетано с наблюдение над духовните проявления на останалите хора, които могат да се опознаят посредством езика и други знаци. Въпросите, свързани с произхода на това явление, са съвсем различни и е очевидно, че и методите, с които трябва да се изучават, са напълно различни. Ясно е, разбира се, че първият въпрос трябва да бъде разрешен, преди да се постави вторият. Защото е прибързано да изследваме произхода на нещо, за което не сме сигурни, че действително съществува. Как става тогава така, че тези две различни изследвания толкова често напълно се сливат? Нещо повече, когато терминът „интуитивен" се употребява за нравствени преценки, той се използува като взаимозаменим с термина „инстинктивен" даже и от автори със заслужена популярност. За обяснение на тази употреба в повечето случаи негласно и имплицитно се приема следното допускане: ако можем да покажем как са се формирали дадени духовни явления — мисли и чувства, ако можем да посочим предшествуващите ги явления, от това напълно законно следва, че явленията, с които сме започнали нашето изследване, са изчезнали и тук вече са не те, а нещо друго, с което сме ги сбъркали, т. е. елементите, за които се твърди, че ги „съставят". Аз не съм срещал нито един сериозен опит да се докаже това допускане и напълно отричам неговата основателност. Може би то е било насърчено от едно неуместно езиково пренасяне на понятията на химията върху понятията на психологията. В химията твърдим, че предходните съставки (елементите) продължават да съществуват и изграждат следствието (съединението), защото последното наподобява съвсем точно първите в някои характеристики (тегло и пр.) и защото обикновено е възможно да разрушим съединението и да получим обратно неговите елементи. Но във формирането на духовните явления, доколкото можем да ги изследваме, не откриваме нищо подобно. Психическото следствие в никакво отношение не е точно подобие на това, което го предшествува, нито може да се превърне обратно в него. А и аз не познавам установени закони за психическите причинно-следствени връзки, които да ни наведат на мисълта, че предходните психически явления в действителност се съдържат в следващите.

Остава да се постави въпросът, може ли да се каже нещо повече за евентуалната връзка между произхода на психическите явления, наречени нравствени интуиции, и това, което аз

наричам тяхна валидност, т. е. тяхната истинност, изразена чрез преценки и твърдения. Много често самите интуитивисти, както и техните противници застъпват мнението, че ако покажем, че нашите нравствени способности са „получени“ или „развити“ от други предходни елементи на духа и съзнанието, появява се съмнение дали те заслужават доверие. От друга страна, ако може да се твърди, че нравствените способности са съществували у човека още от самото му начало, това е основание да им се доверяваме. И двете предположения ми се струват еднакво лишени от основания. От една страна, безпочвено е предположението, че психическата способност, която е придобита и развита, предполага повече грешки, отколкото ако нейното съществуване се дължеше на друго. Казано по различен начин, не виждам защо да се оспорват познавателните способности на една група от самоочевидни преценки само защото са установени предпоставките за възникването им. Даже не смятам, че хората, които поддържат подобни преценки, са длъжни да доказват тяхната истинност чрез предпоставките им: приемането на подобен onus probandi би направило невъзможно постигането на философска сигурност, тъй като самите предпоставки също ще се състоят от убеждения, които са причинени от нещо и следователно се нуждаят от доказване и така нататък ad infinitum. Освен ако се твърди, че между предпоставките на нашите доводи могат да се намерят самоочевидни твърдения, които не са имали причини и които на тази основа могат да се приемат за валидни без доказателства — парадокси, които всъщност не се поддържат от мислителите, с които споря в случая. Иначе казано, ако за всички убеждения в еднаква степен е вярно това, че са изведени от неизменни предпоставки, тази тяхна особеност не може да бъде причина да се смятат за невалидни.

Следователно аз настоявам, че този onus probandi трябва да се постави по обратен начин: хората, които оспорват валидността на нравствените и други интуиции, като се позовават на техния произход, трябва да докажат не само това, че тези интуиции се извеждат от определени причини, но също така, че това са причини, които пораждат невалидни убеждения. Мисля, че понастоящем е невъзможно никоя теория за произхода на нравствената способност да докаже, че фундаменталните етически концепции „правилно“, или „това, което сме длъжни да вършим“, „добро“, или „това, което е разумно да желаем“, са невалидни и че следователно всички твърдения от вида „X е правилно“ или „добро“ са недостоверни. Защото, макар че тези етически твърдения се отнасят до напълно различен предмет в сравнение с този, който занимава физиката или психологията, те не могат да бъдат в противоречие с физическите и психологическите закономерности. Може да се

покаже, че те съдържат грешка, само като се установи, че взаимно си противоречат, но това води убедително до всеобхватното заключение, че са неверни. Обаче по отношение на някои конкретни етически твърдения може да се докаже, че са напълно или отчасти погрешни, въз основа на начина, по който се е стигнало до тях. И занапред ще бъде от значение да се има предвид до каква степен етическите интуиции, които сме склонни да приемаме за валидни, са уязвими за нападки на такава психологическа основа. Засега моят интерес е насочен към това да утвърдя, че разкриването на произхода и развитието на нравствената способност не може да бъде никакво основание за недоверие към нея.

От друга страна, ако имаме някакво различно основание за недоверие към нашата нравствена способност — например недостатъчната яснота и съгласуваност на нравствените преценки на всеки отделен индивид сами по себе си и несъответствието между преценките на различни индивиди — то, струва ми се, достатъчно ясно е, че нашето доверие към такива преценки не може да се възстанови чрез посочване на тяхната „първичност". Аз не виждам никаква причина да вярвам, че „първичният" елемент на нашето нравствено познание може да бъде установен. Но дори да беше възможно, това не е достатъчно основание да се твърди, че тъкмо той би бил лишен от грешки.

5. Как можем да се надяваме при това положение да изключим грешките в нашите нравствени интуиции? Общоприетият отговор на този въпрос беше предложен накратко в предходната глава, в която бяха разгледани различните аспекти на интуитивния метод. Там беше казано, че с цел да се разрешат колебанията, породени от съмненията и противоречията при съпоставяне на нашите преценки в конкретните случаи, мислещите хора прибягват към общите закони и правила. Привърженците на интуитивизма обикновено смятат тъкмо тези правила за абсолютно несъмнени и валидни. Действително съществуват съвсем очевидни източници на грешки в нашите преценки, що се отнася до конкретния дълг, които като че ли отсъствуват, когато се обърнем към абстрактните представи за различните форми на поведение. Това е така, защото във всеки конкретен случай сложността на обстоятелствата неминуемо превишава трудността на преценките, а и нашата нравствена проницателност е податлива на въздействието на нашите лични интереси и обичайни пристрастия. Трябва да отбележим понататък, че повечето от нас изпитват нужда от такива правила не само за да коригират, но също и за да допълнят нашите интуиции по отношение на определени конкретни задължения. Само на изключително самоуверените хора им се струва, че винаги виждат съвсем ясно как трябва да се постъпи във всеки

конкретен случай, пред който са изправени. Що се отнася до мнозинството от хората, колкото и решително да утвърждаваме едни действия като правилни или неправилни в рамките на нашия ежедневен опит, все пак често се сблъскваме със случаи, в които нашата непремислена преценка ни подвежда — случаи, в които не можем да разрешим поставения нравствен проблем, без да се обърнем към някакво общо правило, така както не можем да разрешим спорен юридически иск, без да се съобразим със закона, който разглежда тези въпроси.

Такива общи правила не е трудно да се открият. Необходимо е известно наблюдение и осмисляне на нравственото общуване между хората, за да се формира един набор от общи норми, чиято валидност се приема единодушно поне от представителите на една епоха и цивилизация и които обхващат сравнително изчерпателно цялото човешко поведение. Този набор от норми, разглеждани като система от закони, които общественото мнение на всяка човешка общност налага върху отделните индивиди, които я формират, вече нарекохме позитивен морал на общността. Но когато този набор от норми се разглежда като система от нравствени истини, потвърдени от цялото човечество или поне от онази негова част, която съчетава интелектуална просветеност със сериозен интерес към нравствеността, то тогава той се нарича морал на здравия разум.

Когато обаче се опитаме на практика да приложим приетите общи норми, откриваме, че представите, от които те се състоят, не са достатъчно ясни и прецизни. Например: всички единодушно признаваме справедливостта и честността като същностни добродетели. И всички ние положително ще възприемем общите максими, че „трябва да отдадем на всеки човек заслуженото“ и че „трябва да казваме истината“. Но когато си поставим въпросите: първо, дали е справедливо правото на първородния, отчуждаването на корпорациите, определянето на цените посредством конкуренция; и, второ, дали и до каква степен са допустими неверни твърдения в защитните речи на адвокатите или в религиозните ритуали, или по отношение на врагове и крадци, или за съхраняване на тайни в името на закона — ще видим, че тези и други примери не ни позволяват да вземем категорично решение. Естествено е точно на тези въпроси да очакваме отговор от моралиста. Защото, както Аристотел твърди, ние изучаваме етиката заради практиката, а в практиката се интересуваме от конкретните случаи.

От това става ясно, че ако законите на интуитивната етика действително трябва да служат като научни аксиоми и да осигуряват ясни и убедителни доказателства, то те се нуждаят от по-висока степен на точност, отколкото притежават при

обичайното общуване между хората, и от по-голямо интелектуално усилие, отколкото средният човек е склонен да направи. Трябва всъщност да продължим опита, започнат от Сократ, като се стремим да определим по един задоволителен начин общите представи за добродетел, които се прилагат от всички, когато трябва да дадат своето одобрение или неодобрение на дадено поведение.

НИКОЛАЙ ГАВРИЛОВИЧ ЧЕРНИШЕВСКИ
(1828—1889)

Роден в Саратов. Виден руски писател и литературен критик, известен с революционнодемократичните си убеждения, проявявал интереси и към икономиката и социологията. Университетско образование получава в Петербургския университет, където през 1855 г. защитава дисертация по естетика. Проповядва социалистически идеи, един от идеолозите на народничеството в Русия, като използува за трибуна списание „Современник".

През 1862 г. е арестуван и осъден на седемгодишно заточение и каторга в Сибир. В затвора на Петропавловската крепост написва най-известното си произведение „Какво да се прави?".

Възгледите на Чернишевски имат решаващо значение за оформяне на етическото учение на цялото направление на руските революционни демократи. Моралната си концепция той разгръща в руслото на материализма и евдемонизма, тръгвайки от антропологическия принцип и концепцията за разумния егоизъм. Чернишевски е убеден в необходимостта от социална революция за промяна на обществения строй и остарелите нрави.

Литературни източници за моралното учение на Чернишевски са философското съчинение „Антропологичният принцип във философията", романът „Какво да се прави?" и множество статии.

Приведените откъси са от: Н. Г. Чернишевски. Антропологичният принцип във философията. — В: Избр. филос. произв., С., 1973. Превод от руски Райна Кръстева, Кирил Тотев, Яне Стоевски, Георги Георгиев, Борис Делчев; Н. Г. Чернишевский. Полное собр. соч. Т. 3, М., 1947. Превод от руски Илона Томова.

Съществото в природата на човека — разумният егоизъм, а като цел сам по себе си

ИЗ „АНТРОПОЛОГИЧНИЯТ ПРИНЦИП ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА"

[...] Много пъти сме казвали, че нравствените науки още не са разработени така пълно, както естествените; но и при сегашното им съвсем не блестящо състояние е вече разрешен въпросът за подвеждането на всички често противоречащи си едни на други човешки постъпки и чувства под един принцип, както са разрешени изобщо почти всички нравствени и метафизически въпроси, в които хората се оплитаха, преди да започне разработването на нравствените науки и на метафизиката по строг научен метод. В подбудите на човека, както и във всички страни на неговия живот няма две различни натури, два основни закона, различни или противоположни един на друг, а цялото разнообразие на явленията в сферата на човешките подбуди към действие, както и в целия човешки живот, произхожда от една и съща натура, по един и същ закон.

Ние няма да говорим за ония действия и чувства, които се признават от всички за егоистични, користни, произхождащи от личен интерес. Ще обърнем внимание само на ония чувства и постъпки, които, изглежда, имат противоположен характер:

изобщо достатъчно е само да се вгледаме по-внимателно в една постъпка или едно чувство, които изглеждат безкористни, и ние ще видим, че в основата им все пак лежи същата мисъл за собствена лична полза, лично удоволствие, лично благо, лежи чувството, наречено егоизъм. [...]

[...] При внимателно изследване на подбудите, които ръководят хората, се оказва, че всички дела, добри и лоши, благородни и низки, героични и малодушни, произтичат във всички хора от един източник: човек постъпва така, както му е по-приятно да постъпва, ръководи се от интерес, който му налага да се отказва от по-малката изгода или по-малкото удоволствие, за да получи по-голяма изгода, по-голямо удоволствие. Разбира се, тази еднаквост на причината, от която произтичат лошите и добрите дела, съвсем не намалява разликата между тях; ние знаем, че и диамантът, и каменните въглища са чист въглерод, но при все това диамантът си е диамант, извънредно скъпоценна вещ, а каменните въглища са си все пак въглища, твърде малоценна вещ. Голямата разлика между доброто и злото заслужава цялото ни внимание. Ние почваме с анализа на тези понятия, за да видим кои обстоятелства развиват или отслабват доброто в човешкия живот.

Много отдавна е било забелязано, че различни хора в едно общество наричат добро, хубаво съвършено различни, дори противоположни неща. Ако например някой се отказва от своето наследство в полза на чужди хора, тези хора намират постъпката му за добра, а родните, които са загубили наследството, за много лоша. Същата разлика съществува между понятията за доброто в различните общества и в различните епохи в едно общество. От това много дълго време се е правило заключението, че понятието добро не съдържа нищо постоянно, самостоятелно, подлежащо на общо определяне, а е чисто условно понятие, зависещо от мненията, от произвола на хората. Но ако се вгледаме по-точно в отношението на постъпките, наричани добри, към ония хора, които ги наричат така, ние намираме, че в това отношение винаги има една обща неизбежна черта, вследствие на която именно постъпката се отнася към категорията на добрите. Защо чуждите хора, получили наследството, наричат добро дело акта, който им е дал това имущество? Защото този акт е бил полезен за тях. Напротив, той е бил вреден за родните на завещателя, лишени от наследство, затова те го наричат лошо дело. Войната против неправоверните за разпространението на мюсюлманството е изглеждала на мохамеданите добро дело, защото е била полезна за тях, донасяла им е плячка; особено поддържаха между нас това мнение духовните сановници, чиято власт се разширяваше от завоеванията. Отделният човек нарича добри постъпки ония дела на другите хора, които са полезни за него; в

мнението на обществото за добро се признава онова, което е полезно за цялото общество или за мнозинството от неговите членове. Най-после хората изобщо без различия на нации и съсловия наричат добро онова, което е полезно за човека изобщо. Много чести са случаите, при които интересите на различните нации и съсловия са противоположни помежду си или с общите човешки интереси; също тъй чести са случаите, при които изгодите на едно отделно съсловие са противоположни на националния интерес. Във всички тези случаи възниква спор за характера на постъпката, институцията или отношението, изгодно за едните, вредно за другите интереси: привържениците на едната страна, за която тя е вредна, я наричат лоша, зла; защитниците на интересите, които получават полза от нея, я наричат хубава, добра. На чия страна е в такива случаи теоретическата истина, не е много трудно да се реши; общочовешкият интерес стои по-високо от изгодите на отделната нация, общият интерес на цялата нация стои по-високо от изгодите на отделното съсловие, интересът на многочисленото съсловие стои по-високо от изгодите на малочисленото. В теорията тази градация не подлежи на никакво съмнение, тя представлява само приложение на геометрическите аксиоми — цялото е по-голямо от своята част, по-голямото количество е по-голямо от по-малкото количество — към обществените въпроси. [...]

[...] Ние казахме всичко това, за да покажем, че понятието добро съвсем не се разклаща, а, напротив, укрепва се, определя се най-ясно и точно, когато откриваме истинската му природа, когато установяваме, че доброто е полза. Само при това понятие за него ние можем да разрешим всички затруднения, които възникват от несъответствието между разните епохи и цивилизации, между разните съсловия и народи относно това, кое е добро и кое е зло. Науката говори за народа, а не за отделните индивиди, за човека, а не за французина или за англичанина, не за търговеца или бюрократа. Само онова, което съставлява природата на човека, се признава в науката за истина; само онова, което е полезно за човека изобщо, се признава за истинско добро; всяко отклонение на понятията на известен народ или съсловие от тази норма представлява грешка, халюцинация, която може да причини много вреда на другите хора, но най-много вреда ще причини на онзи народ, на онова съсловие, които са се изложили на нея, като са заели по своя или чужда вина такова положение сред другите народи, сред другите съсловия, че е почнало да изглежда изгодно за тях онова, което е вредно за човека изобщо. [...]

Ако има някаква разлика между доброто и ползата, тя се състои само в това, че понятието добро много силно изтъква чертата на постоянство, трайност, плодотворност, изобилие на добри, дълговременни и многобройни резултати, която впрочем

се съдържа и в понятието полза, което именно по тази черта се отличава от понятията удоволствие и наслада. Целта на всички човешки стремежи се състои в получаването на наслади. Но източниците, от които ние получаваме наслади, биват два вида: към единия вид спадат мимолетните обстоятелства, които не зависят от нас или макар и да зависят, преминават без какъвто и да било траен резултат; към другия вид се отнасят факти и състояния, които се намират трайно в нас самите или вън от нас, но са постоянно при нас дълго време.[...]

[...] И така полезни неща се наричат, така да се каже, трайните принципи на насладата. Ако при употребата на думата полза винаги твърдо се помнеше тази основна черта на това понятие, не би имало решително никаква разлика между полза и добро; но, първо, думата полза се употребява понякога, така да се каже, лекомислено относно принципи на удоволствието, наистина не съвършено мимолетни, но и не много трайни, и, второ, тези трайни принципи на насладите могат да бъдат разделени по степента на тяхната трайност пак на две категории: немного трайни и много трайни. Тази последната категория собствено се обозначава с името добро. Добро — това е един вид превъзходната степен на ползата, един вид много полезна полза. Лекарят е възстановил здравето на човек, страдал от хроническа болест — какво му е принесъл той; добро или полза? Еднакво удобно е тук да се употребят и двете думи, защото той му е дал най-траен принцип на наслади.[...]

[...] От това, че добро се наричат много трайните източници на дълговременни, постоянни, твърде многобройни наслади, от само себе си се обяснява важността, приписвана на доброто от всички разумни хора, които са говорили за човешките дела. Ако ние мислим, че доброто е по-висше от ползата, ние ще кажем само: много голямата полза е по-висша от немного голямата плза — ние ще кажем само математическа истина, подобна на тази, че 100 е по-голямо от 2, че на олеандъра има повече цветове, отколкото на теменугата. Читателят вижда, че методът на анализиране нравствените понятия в духа на естествените науки, като отнема от предмета всяка надутост и го превежда в областта на много простите, природните явления, дава на нравствените понятия най-непоклатима основа. Ако полезно се нарича онова, което е източник на множество наслади, а добро — просто онова, което е много полезно, тук вече не остават абсолютно никакви съмнения относно целта, която се предписва на човека — не от някакви странични съображения или внушения, не от някакви проблематични предположения, от тайнствени отношения към нещо още много несигурно — не, предписва се просто от разума, от здравия смисъл, от потребността от наслада; тази цел е доброто. Пресметливи са само добрите постъпки; разумен е само онзи, който е

добър, и точно толкова, колкото е добър. Когато човек не е добър, той е просто непресметлив прахосник, който харчи хиляди рубли, за да купи малоценна вещ, който прахосва за получаването на малка наслада нравствени и материални сили, които биха му стигнали да си достави несравнено по-голяма наслада.

Но в същото понятие за доброто като за много трайна полза ние намираме и друга важна черта, която ни помага да открием в какви именно явления и постъпки главно се състои доброто. Външните предмети, колкото и тясно да са свързани с човека, все пак твърде често се отделят от него: ту човек се разделя с тях, ту те изменят на човека. Родина, родство, богатство — всичко може да бъде напуснато от човека или да го напусне; от едно нещо той съвсем не може да се отърве, докато е жив, едно същество е неразлъчно с него — това е той самият. Ако човек е полезен за другите хора поради своето богатство, той може да престане да бъде полезен, като се лиши от богатството си; но ако той е полезен за хората поради качествата на своя собствен организъм, поради своите душевни качества, както обикновено се казва, той може само да се убие, но докато не се убие, не може да престане да принася полза на хората — да не принася полза е над неговите сили, не е в неговата власт. Той може да си каже: Ще бъда зъл, ще вредя на хората; но той вече не може да изпълни това, както умният не може да не бъде умен, дори и да би желал. Не само по постоянство и дълговечност, но и по обширността на резултатите доброто, принасяно от качествата на самия човек, е много по-значително от доброто, което човек върши само поради притежаване на външни предмети. Доброто или лошото употребление на външни предмети е случайно; всевъзможните материални средства също тъй лесно и често се употребяват във вреда на хората, както и в тяхна полза.[...]

[...] И така действителен източник на съвършено трайна полза за хората от действията на другите хора остават само ония полезни качества, които лежат в самия човешки организъм; затова всъщност на тези качества е дадено названието добри, затова и думата добър истински се прилага само към човека. Основа на неговите действия е чувството или сърцето, а непосредствен техен източник е онази страна на органическата дейност, която се нарича воля; затова, когато говорим за доброто, трябва специално да разгледаме законите, по които действуват сърцето и волята. Но начините за осъществяване чувствата на сърцето се дават на волята от представите на ума и затова трябва също да обърнем внимание върху онази страна на мисленето, която се отнася към начините да се упражнява влияние върху съдбата на другите хора. Без да обещаваме нищо положително, ние ще кажем само, че бихме искали

да изложим точните понятия на съвременната наука относно тези предмети. Твърде е възможно ние и да успеем да направим това.

Но ние едва не забравихме, че досега остава необяснена думата антропологичен в заглавието на нашите статии; какво представлява антропологичният принцип в нравствените науки? Какво представлява този принцип, читателят видя от характера на самите статии: този принцип се състои в това, че на човека трябва да се гледа като на едно същество, което има само една природа, за да не се разпокъса човешкият живот на разни половини, които принадлежат на разни натури, за да се разглежда всяка страна от дейността на човека като дейност или на целия му организъм от главата до краката включително, или ако тя се оказва специално отправление на някакъв особен орган на човешкия организъм, то този орган да се разглежда в неговата естествена връзка с целия организъм. [. . .]

ИЗ „ОЧЕРЦИ ЗА ГОГОЛЕВСКИЯ ПЕРИОД НА РУСКАТА ЛИТЕРАТУРА“

Сам по себе си човек е много слаб; цялата си сила той заема единствено от познаването на действителния живот и умението да използува силите на неразумната природа и вродените независими от човека качества на човешката природа. Действувайки според законите на природата и душата и с тяхна помощ, човек може постепенно да видоизменя явленията на действителността, които не съответствуват на стремежите му и по този начин постепенно да постига твърде значителни успехи в усилията животът му да стане по-добър и да се изпълнят желанията му.

Но не всички желания намират своето ръководно начало в действителността. Много от тях противоречат на законите на природата и човешката същност; невъзможно е да получим от природата нито философския камък, който да превръща всички метали в злато, нито жизнения еликсир, който завинаги да ни запази младостта; напразни са и всички наши изисквания хората да се откажат от егоизма, от страстите: човешката природа не се поддава на такива превъзходни на пръв поглед изисквания.

Това обстоятелство, предполагащо очевидната разлика между нашите желания, ни заставя по-внимателно да се вгледаме в онези от тях, за чието постигане природата и хората със здрав смисъл отказват да служат — наистина ли е необходимо за човека изпълнението на такива желания? Очевидно не. . И при внимателно наблюдение се оказва, че изпълнението на

такива желания не би довело до нищо друго освен недоволство или мъчения, оказва се, че всичко неестествено е вредно и тежко за човека и че нравствено здравият човек, чувствувайки инстинктивно това, съвсем не желае в действителност осъществяването на мечтите, с които се забавлява празната фантазия.

Само от действителността човек получава трайно и силно наслаждение; сериозно значение имат само желанията, които се основават на действителността; успех може да се очаква само при онези надежди, които се предизвикват от действителността, и само по отношение на неща, които се извършват с помощта на представящите го сили и обстоятелства.

Да се стигне до това убеждение и да се действува съобразно с него означава да се направи човек положителен.

Но често именно хората, които си въобразяват, че са положителни, се заблуждават по най-жесток и срамен начин, имайки такова високо мнение за себе си, като изпадат в особен род фантазьорство тъкмо поради ограничеността на своите понятия за действителността.

Би било несправедливо например да смятаме за положителен човек студения егоист. Любовта и доброжелателството (способността да се радваш на щастието на хората, които те заобикалят, и да се огорчаваш от техните страдания) са също така вродени у човека, както и егоизмът. Онзи, който в своите действия се ръководи изключително от егоизма, действува в противоречие с човешката природа и потиска в себе си вродените и неизкоренимите потребности. В известно отношение той е също такъв фантазьор, както и онзи, който мечтае за откъснато от действителността себеотрицание; разликата е само в това, че единият е зъл, а другият — лицемерен, но и двамата си приличат по това, че щастието е недостижимо за тях, че са вредни и за себе си, и за другите. Гладният човек, разбира се, не може да се чувствува добре, но и ситият не се чувствува добре, когато около него се разнасят нетърпимите за човешкото сърце стонове на гладните. Да се търси щастие в егоизма е неестествено и участта на егоизма съвсем не е завидна: той е изрод, а да си изрод е неудобно и неприятно.

Не може да бъде наречен положителен и човекът, който, след като е разбрал, че само действителността му придава сили и му доставя трайни наслаждения, би решил, че в нея няма такива явления, които трябва и могат да бъдат променени; че в действителността всичко е приятно и добро за него и че той е съвсем безсилен пред всеки факт: това също е своего рода фантазьорство, толкова безсмислено, колкото и мечтите за въздушни замъци.

Положителен човек е само онзи, който иска да бъде напълно човек; който, грижейки се за собственото си благосъстоя-

ние, обича и другите хора (защото няма самотно щастие); отказвайки се от мечтите, които не съответствуват на природните закони, не се отказва от полезната дейност; намирайки в действителността много прекрасни неща, не отрича също, че много неща в нея са лоши, и се стреми с помощта на благоприятните за човека сили и обстоятелства да се бори против това, което е неблагоприятно за човешкото щастие. Само любещият и благородният човек може да бъде положителен в истинския смисъл на думата. Онзи, който по природа е лишен от любов и благородство, е жалък изрод, Шекспиров Калибан[1], недостоен да бъде наречен човек — но такива хора са много малко, може би изобщо ги няма, — онзи, у когото обстоятелствата убиват любовта и благородството, е жалък, нещастен, нравствено болен човек; онзи, който преднамерено потиска в себе си тези чувства, е фантазьор, чужд на положителния характер и противоречащ на законите на действителния живот.

[1] Герой от пиесата на Шекспир „Буря". — Бел. пр.

НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ ДОБРОЛЮБОВ (1836—1861)

Най-близък сътрудник и съмишленик на Чернишевски в сп. „Современник". Роден в Новгород, умира твърде млад в Москва. Известен е с литературнокритическите си статии, в които изповядва материалистически и революционнодемократически възгледи, които съжителствуват с просветителски идеи.

Доразвива концепцията за „разумния егоизъм", като издига в морална цел съчетаването на високите обществени идеали с индивидуалните потребности на човека. Добролюбов отрича моралния произвол, като изтъква достойнствата на детерминистичния подход към моралните явления, разсъждава върха смисъла на „общочовешкото".

Литературни източници за етическото учение на руския мислител са: „За значението на авторитета и възпитанието", „За органическото развитие на човека във връзка с неговата умствена и нравствена дейност" (1858) и др.

Приведените откъси са от: Н. А. Добролюбов. Собр. соч. Т. 2. М., 1962 и Собр. соч. Т. 6. М., 1963. Превод от руски: Илона Томова.

ИЗ „ОРГАНИЧНОТО РАЗВИТИЕ НА ЧОВЕКА ВЪВ ВРЪЗКА С УМСТВЕНАТА И НРАВСТВЕНАТА МУ ДЕЙНОСТ"

Несъмнено може да се твърди, че само тази доброта и благородство на чувствата, които се основават на твърдото убеждение, на правилно изведената мисъл, са съвсем сигурни и могат наистина да бъдат полезни. Иначе нямаме никакви гаранции за нравствеността на човека с добро сърце, а още по-малко за неговата полезност за другите: да си спомним за „мечешката услуга".

[...] Както всичко живо, човек се стреми само към онова, което в някакво отношение съответствува на неговата природа, и се отвращава от това, което й е противно. По този начин така наречената свобода на избора всъщност означава именно съществуващата в нашия ум възможност да сравним няколко предмета и да определим кой от тях е по-добрият. Тук му е мястото да си спомним известния афоризъм, че „всеки престъпник е преди всичко слаб в сметките". Действително по-голямата част от престъпленията и безнравствените постъпки се извършва поради невежество, поради недостиг на правилни понятия за нещата, поради неумение да се прецени сегашното положение на нещата и последиците от постъпката и само отделни немногобройни безнравствени действия се извършват вследствие на твърдо, но погрешно убеждение. По този начин лекомислените простъпки могат да се различат от сериозните заблуди. Някои безнравствени хора се оправдават, смятайки

своя начин на мислене за справедлив и преценявайки действията си според него. Но те са сравнително малко. Повечето хора извършват простъпки от всякакъв род, защото нямат определено понятие за нищо и се колебаят между доброто и злото[...]

Най-често нравственото убеждение си остава в главата като абстракция, а постъпките се извършват сами по себе си. Всичко това е следствие от факта, че понятията за нравствеността не се изработват самостоятелно в главите на много от хората, а попадат там мимоходом, от разговори с другите, във време, когато още не сме и в състояние да разберем такива внушения. Понятията за нравствеността на много хора могат да бъдат сравнени с нашите понятия за вредата например от тютюнопушенето, пиенето на чай, кафе и т. н. Всички сме чували нещо подобно за вредата от всичко това; но какво ли не сме чували?

Изобщо произволът, който се смесва със свободата от толкова много хора, означава, напротив, най-робска зависимост на човека от първото впечатление, на което се е натъкнал. Затова и децата, чиито прищевки са се изпълнявали безпрекословно, независимо от очевидната им глупост, израстват също така малко нравствено свободни, както и децата, при които от самото начало са били потиснати всички прояви на волята, т. е. всички опити за самостоятелно обсъждане на нещата...

Несъмненото влияние на органичното развитие върху умствената и нравствената дейност на човека отдавна вече е предмет на изследване от натуралистите. Начинът и самата същност на това влияние от ден на ден все по-добре се обясняват от най-новите физиологически изследвания. Опирайки се на тези изследвания, сега вече смело можем да кажем, че естественото, правилното, здравото развитие на всички сили на организма е от по-голямо значение за умствената дейност от всевъзможните изкуствени внушения. А състоянието на здравия и нормално развит мозък се отразява и върху нашите чувства и желания по-силно и по-бързо, отколкото всякакви нравоучителни сентенции и патетични тиради, които наизустяваме най-често без никакъв смисъл.

ИЗ „ДОБРОЖЕЛАНИЕ И ДЕЙНОСТ"

Да, ние не придаваме никакво практическо значение на прекрасните душевни стремежи, докато те си остават само стремежи; да, ние ценим само фактите и само по действията съдим за достойнството на хората. Обяснението на това е много просто. Ние признаваме за прекрасни всички естествени, неизвратени стремежи на човешката природа: всички прекрасни

стремежи ние признаваме за следствие от естествените, нормални потребности на човека.[...]

По този начин, признавайки в човека единствено способността за развитие и склонността към дейност от какъвто и да било характер и почивка, ние направо можем да изведем — от една страна — естественото изискване на човека да не бъде притесняван от никого и да му се предостави възможността да използува своите лични неотнимаеми средства и безплатните блага на природата, които не принадлежат на никого, а, от друга страна — също така естественото съзнание, че и той не трябва да посяга на правата на другите и да вреди на чуждата дейност. Това е най-простият закон, според който птицата не прави опит да свие гнездо именно на това място, където вече вие гнездо друга птица, стадото овни спокойно си поделя ливадата, на която пасе, и т. н. А фактически към този закон се свеждат всички стремежи за независимост, самостоятелност и строга справедливост, всички хуманни чувства, всички антипатии към деспотизма и робството. Това са такива качества, които съвсем не представляват висшето съвършенство, създадено за хилядолетия от цивилизацията и постигано с голям труд в университети, академии и естетически учения. Напротив, тези качества трябва да бъдат присъщи на всеки човек дори на най-ниското стъпало на развитие...

ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ ПИСАРЕВ
(1840—1868)

Руски революционен демократ, известен публицист и литературен критик. Роден в с. Знаменское, Орловска губерния, в дворянско семейство. Гимназиално и университетско образование получава в Петербург. От 1861 г. е постоянен критик и идеен ръководител на списанието „Русское слово", а след закриването му сътрудничи на сп. „Отечественные записки" и „Дело". От 1862 до 1866 г. е на заточение в Петропавловската крепост.

Прогресивен мислител, философ материалист, Писарев в съчиненията си критикува остро религиозните нравствени догми, като издига идеала за „новите хора", чийто морал ще бъде основан на разумния егоизъм. Разработва принципите на революционния морал. Счита, че моралните норми имат обективна обусловеност в обществените отношения.

Етическите възгледи на Писарев са развити в „Мислещият пролетариат", статията „Базаров" и др.

Приведените откъси са от: Д. И. Писарев. Философски и социологически статии. С., 1982. Превод от руски Теодора Калинкова; и от: Д. И. Писарев. Избр. произв. Л., 1968. Превод от руски Илона Томова.

Стойностите на подвижка не зависи от
граничещо и реализиране

ИЗ „МИСЛЕЩИЯТ ПРОЛЕТАРИАТ"

II

[...] Новите хора смятат, че трудът е абсолютно необходимо условие за човешкия живот и този възглед върху труда е едва ли не най-същественото различие между старите и новите хора.[...]

[...] Като размишляват често и сериозно върху това, което става наоколо, новите хора стигат от различни страни и по различни пътища до основното заключение, че всички съществуващи в човешките общества злини се дължат на две причини: на бедността и на безделието; а тези две причини водят началото си от един общ източник, който може да бъде наречен хаотично състояние на труда. Отношението между труда и възнаграждението сега е обратнопропорционално: колкото повече труд, толкова по-малко възнаграждение; колкото по-малко труд, толкова по-голямо възнаграждение. Поради това на единия край на стълбата седи безделието, а на другия — бедността. И първото, и второто пораждат редица обществени злини. От безделието идат умствената и физическата некадърност, стремежът на човек да си създава изкуствени интереси и да се увлича в тях, потребността от силни усещания, преголямата раздразнителност на въображението, развратът от нямане какво да се прави, опитите на човек да третира лошо другите хора, малките и големите стълкновения в семейния и обществения живот, безкрайните раздори на равни с равни, на

по-стари с по-млади, на по-млади с по-стари, с една дума — целият безпределен рой от огорчения и страдания, с които хората се угощават взаимно без ни най-малка необходимост и съществуването на които може да бъде обяснено само с изразителната поговорка: „широко им е около врата, та се чудят какво да правят". От бедността идат всички страдания — и материални, и умствени, и нравствени, и каквито щете: тук са и гладът, и студът, и невежеството, от които човек иска да се изтръгне, и развратът по принуда, срещу който се бунтува природата и на най-загрубелите създания, и горчивото пиянство, от което се срамува самият прияница, и цялата верига от престъпления, които не е можел да не извърши престъпникът. На средата на стълбата произведенията на бедността се срещат с произведенията на безделието; тук има по-малко дивота, отколкото долу и по-малко некадърност, отколкото горе, но повече тиня, отколкото където и да било.[...]

[...]Филантропията, казват новите хора, е също такова прекрасно нещо, каквото са затворът и всевъзможните углавни и изправителни наказания. В днешно време е трудно да се мине без едното и другото, но днешното време, както всички минали времена, се занимава само с вечно записване и измитане на гадостите, които то самото вечно произвежда. Когато дадена гадост е произведена, тя, разбира се, трябва да бъде засипана и изметена, но не пречи да се помисли и за това, как да се прекрати за в бъдеще това неизгодно производство на гадости. Филантропията сама по себе си е оскърбителна за човешкото достойнство и в нея се крие дълбока несправедливост; тя принуждава един човек да зависи в своето съществуване и благосъстояние от произволното добродушие на друг също такъв човек; тя създава нищия и благотворителя и развращава и единия, и другия. Тя не премахва нито бедността, нито безделието; тя не увеличава нито с копейка продуктите на производителния труд. В древния Рим под формата на раздаване безплатен хляб, а в най-новите католически държави на Южна Европа под формата на раздаване безплатни порции чорба пред манастирските порти тази мила филантропия е развратила съвсем маса здрави хора от простолюдието. Не приютът за бедни, а работилницата може и трябва да обнови човечеството. Здрав човек, оставен на необитаем остров, може да се прехранва; силите на човека се увеличават стократно и хилядократно, когато той встъпва в промишлена асоциация с други хора. Ето защо един здрав човек, който живее в цивилизованото общество, може и трябва със собствен труд да се прехранва и облича, да получи образование и да възпитава децата си. Тук собственият труд не може да бъде заменен с никакъв друг ингредиент. За труда няма простор, трудът се заплаща лошо, трудът се поробва и на тези причини се дължи

цялото съществуващо зло. Който иска да се бори против злото не за да прекарва времето си, а за да бъде то някога действително победено и изкоренено, той трябва да работи над разрешаването на въпроса: как да се направи трудът производителен за работника и как да се унищожат всички неприятни и тежки страни на съвременния труд? Трудът е единственият източник на богатството; богатство, добивано чрез труд, е единственото лекарство против страданията от бедността и против пороците на безделието. Следователно една целесъобразна организация на труда може и трябва да донесе щастие на човечеството. Да се казва, че такава организация е невъзможна, значи да се подражава на некадърните старци, които смятат за невъзможно всичко, до което не са стигнали техните предшественици и съвременници. Да се скръстват ръце и да се въздиша за несъвършенствата на всичко земно, когато хората страдат от собствените си глупости, значи да се провъзгласяват тези глупости за природни закони и да се проявява леност и плахост на мисълта, недостойни за един нов, честен и надарен с жив ум човек.[...]

Долг — пренебрегване на собствен. ръце. Чудно
Цели — нови свет!

III

Опирайки се на своя любим труд, изгоден за самите тях и полезен за другите, новите хора уреждат живота си така, че личните им интереси в нищо не противоречат на действителните интереси на обществото. Съвсем не е трудно да се постигне това. Стига само да обикнете полезния труд и тогава всичко, което отвлича от този труд, ще ви се струва неприятна пречка: колкото повече се предавате на вашия любим полезен труд, толкова по-добре ще бъде за вас и толкова по-добре ще бъде и за другите. Ако вашият труд ви осигурява и доставя големи наслаждения, тогава не ви е нужно да обирате други хора нито направо, нито косвено, нито посредством кражба-мошеничество, нито посредством такава експлоатация, която не е призната за углавно престъпление. Когато вие се трудите, вашите интереси съвпадат с интересите на всички останали трудещи се хора, вие самият сте работник и всички работници са ваши естествени приятели, а всички експлоататори са ваши естествени врагове, защото те са същевременно врагове на цялото човечество, включително и на себе си. Ако всички хора биха се трудили, всички биха били богати и щастливи; но ако всички хора биха експлоатирали своите ближни, без съвсем да се трудят, тогава експлоататорите биха се изпояли един друг в една седмица и човешкият род би изчезнал от лицето на земята. Ето защо който обича труда, той, като действува в своя полза, действува в полза на цялото човечество; който обича труда, той съзнателно обича самия себе си, той в са-

мия себе си би обичал всички останали хора, ако само не би имало на света такива господа, които неволно или умишлено пречат на всякакъв полезен труд. Новите хора се трудят и искат за своя труд простор и развитие; по това желание, което е най-дълбока потребност на техния организъм, новите хора се сближават с всички милиони трудещи се хора на земното кълбо, с всеки, който съзнателно или несъзнателно моли бога и умолява ближния си да не му пречат да се труди и да се ползува от плодовете на своя труд. Единството на интересите поражда съчувствие и новите хора съчувстват горещо и съзнателно на всички действителни потребности на всички хора. Всяка човешка страст е признак на сила, която си търси приложение; в зависимост от това, как тази сила ще бъде приложена в работа, дадената страст ще се нарича добродетел или порок и ще донася на хората полза или вреда, изгода или загуба. Силите и страстите, приложени за експлоатиране на ближен, трябва да се обуздават с някакви нравствени мотиви, защото иначе чрез порока те ще подведат човека под углавен съд; но силите и страстите, насочени към производителен труд, могат безвредно да растат и да се развиват до каквито щете размери. Хората, които живеят от експлоатация, трябва да се пазят от изключителен егоизъм, защото такъв егоизъм ги лишава от всякакъв човешки образ и ги превръща в цивилизовани людоеди, които са много по-отвратителни от людоедите диваци. Но новите хора, които живеят от труда си и чувствуват физиологическо отвращение дори към най-хуманната и добродушна експлоатация, могат без ни най-малка опасност да бъдат егоисти до последна степен. Егоизмът на експлоататора е в разрез с интересите на всички останали хора; да обогати себе си — за експлоататора значи да отнеме от другиго; експлоататорът е принуден да обича себе си в ущърб на целия останал свят; ето защо, ако е добродушен и богобоязлив, той се старае да обича себе си умерено, така че и на него да не бъде обидно, и на другите да не е твърде тежко, но да се спази такава умереност е много трудно и затова експлоататорът всякога проявява или твърде голям егоизъм, така че започва да изпоядва другите, или твърде малък, така че сам става жертва на чужд егоистичен апетит. Тъй като на нашата прекрасна планета господствува масова експлоатация и в семейството, и в обществото, и в международните отношения, у нас е прието да крещим против егоизма, да наричаме егоисти върлите негодяи и, обратното, да обвиняваме в безнравственост такива хора, които само не са на мястото си. Новите хора се държат далеч от всякаква експлоатация, без ни най-малък трепет и без всякаква вреда за себе си и за другите те се впускат в най-дълбокия водовъртеж на егоизма и не се оскверняват с нито едно петно

на несправедливост именно защото умеят да намерят мястото си и да се пристрастят към работата си.[...]

[...] Виждаме следователно, че в живота на новите хора няма разногласие между влечението и нравствения дълг, между егоизма и човеколюбието; това е много важна особеност; това е такава черта, която им дава възможност да бъдат човеколюбиви и честни поради непосредствено силното природно влечение, което кара всеки човек да се грижи за своето самозапазване и за задоволяване на физическите потребности на своя организъм. В тяхното човеколюбие няма принудена изкуственост; в тяхната честност няма педантична дребнавост: техните добри влечения са прости и здрави, силни и прекрасни, както непосредствените произведения на богатата природа; пък и те самите — тези нови хора, не са нищо друго освен първите прояви на богатата човешка природа, измила от себе си мръсотията, която се е натрупала върху нея през време на вековните исторически страдания. Ако общественото мнение не вижда в тези хора прости, но честни представители на своята порода, ако то вижда в тях нещо особено, нещо страшно и зловещо, това значи само, че това така наречено обществено мнение е загубило всякаква представа за човешкия образ, забравило е всичките му белези, плаши се при среща с него като с нещо незаконно и смята за истински хора странната порода двуноги, която Джонатан Суифт рисува в пътуването на Гъливер под името Ягу и глупостта и злобата на която се противопоставят тъй релефно на ума и великодушието на мислещите и говорещи коне. Като се трудят за себе си, като се увличат и наслаждават от процеса на труда, новите хора се трудят в полза на човечеството, защото всеки производителен труд е полезен за хората. Отначало новите хора принасят полза и правят добро несъзнателно, но по-късно самият процес на принасяне полза и на правене добро слага началото на нравствената връзка между онзи, който принася и прави, и онези, на които се принася и за които се прави. Тази връзка укрепва все повече, колкото работникът с новите разбирания принася повече полза и прави повече добро.[...]

[...] Такъв е егоизмът на новите хора и за този егоизъм няма граници; на него те действително принасят в жертва всички и всичко. Те обичат себе си до страст, уважават се до благоговение; но тъй като дори и по отношение на себе си не могат да бъдат слепи и снизходителни, те са принудени да бъдат нащрек, за да запазват във всеки даден момент обичта и уважението към себе си. Още повече, отколкото обичта и уважението към себе си те скъпят прямите и откровени отношения на своето анализиращо и контролиращо Аз спрямо онова Аз, което действува и се разпорежда с външните условия на живот. Ако едното Аз не би могло да гледа смело и решител-

но в очите другото Аз, ако едното Аз би решило да отговаря със заобикалки и софизми на въпросите на другото Аз, а другото Аз в същото време би се осмелило да гледа през пръсти и да се задоволява с празните мотиви на първото, то непосредствено след това позорно безредие в душата на новия човек би забушувало такова отчаяние и би се появило такова конвулсивно отвращение към собствената осквернена особичка, че той навярно би се заплюл в лицето и след това, наказал се сам по този начин, би се хвърлил стремително в най-дълбокия вир. Новият човек знае много добре колко неумолим и безмилостен е той спрямо самия себе си; новият човек се бои от самия себе си повече, отколкото от когото и да било; той е сила и тежко му и горко, ако някога тази сила се обърне против самия него... Струва ми се, че потребност от самоуважение и такава боязън от собствения си съд ще бъдат по-силни от нравствените граници, които отделят хората със стари разбирания от различните мерзости, граници, през които различни единици от двата пола тъй свободно и изящно прелитат отвъд, и, обратно — граници, които не съществуват за новите хора.[...]

IV

Съдържателното здравеене на новия е да следва човешкото

[...] У новите хора доброто и истината, честността и знанието, характерът и умът се оказват тъждествени понятия; колкото по-умен е новият човек, толкова по-честен е той, защото толкова по-малко грешки се промъкват в сметките. У новия човек няма причини за разногласие между ума и чувството, защото ум, който е насочен към любим и полезен труд, всякога съветва да се върши само онова, което отговаря на личната изгода, съвпадаща с истинските интереси на човечеството и следователно с изискванията на най-строгата справедливост и на най-деликатното нравствено чувство.

Основните особености на новия тип, за които говорих досега, могат да бъдат формулирани в три главни положения, най-тясно свързани помежду си.

1. Новите хора са пристрастени към общополезен труд.

2. Личната полза на новите хора съвпада с общата полза и техният егоизъм съдържа най-широка обич към човечеството.

3. Умът на новите хора е в най-пълна хармония с тяхното чувство, защото нито умът, нито чувството им са осакатени от хронична вражда против останалите хора.

А всичко това, взето заедно, може да бъде изразено още по-кратко: нови хора се наричат мислещите работници, които обичат своята работа.[...]

ИЗ „БАЗАРОВ“

Човекът от масата живее по установена норма, която следва не чрез свободен избор, а защото се е родил в определено време, в определен град или село. Той целият е омотан в различни отношения: роднински, служебни, битови, обществени, мисълта му е скована от приетите предразсъдъци; той самият не обича нито тези отношения, нито тези предразсъдъци, но те му се струват „предел, който не можеш да преминеш“ и той живее и умира, без да прояви личната си воля и често дори без да допуска в себе си нейното съществуване. Ако сред тази маса попадне по-умен човек в зависимост от обстоятелствата, той в едно или друго отношение ще се открои сред масата и ще постъпи посвоему, както му е по-изгодно, по-удобно и по-приятно.

Умните хора, които не са получили сериозно образование, не издържат живота на масата, защото той им дотяга със своята безцветност, самите те нямат представа за по-добър живот и затова, инстинктивно отдръпвайки се от масата, остават в празно пространство, без да знаят накъде да вървят, за какво да живеят, как да разсеят скуката. Тук отделната личност се откъсва от стадото, но не умее да се организира. Други хора, умни и образовани, не се задоволяват с живота на масата и го подлагат на съзнателна критика; те имат свой идеал, искат да вървят към него, но оглеждайки се назад постоянно, боязливо се питат един друг: дали обществото ще ни последва? Няма ли да останем сами със своите стремежи? Няма ли да изпаднем в неудобно положение? При тези хора поради недостатъчна твърдост нещата остават на думи. Тук личността осъзнава своята отделност, създава си представа за самостоятелен живот и без да посмее да се мръдне от мястото си, раздвоява съществуването си, отделя света на мисълта от света на живота.

Хората от третата категория отиват по-далече — те осъзнават своето несходство с масата и смело се отделят от нея. С постъпките, навиците, с целия си начин на живот. Те не се интересуват дали обществото ще ги последва. Те са изпълнени със себе си, с вътрешния си живот и не го притесняват, за да угодят на приетите обичаи и церемониал. Тук личността постига пълно самоосвобождение, пълна обособеност и самостоятелност.

С една дума, при печориновци[1] има воля без знание, при рудиновци[2] — знание без воля, при базаровци[3] има и знание, и воля. Мисълта и делото се сливат в едно твърдо цяло.

---

[1] Печорин — герой от произведението на Лермонтов „Герой на нашето време“. — Бел. пр.

[2] Рудин — герой от едноименното произведение на Тургенев. — Бел. пр.

[3] Базаров — герой от произведението на Тургенев „Бащи и деца“. — Бел. пр.

СЪДЪРЖАНИЕ

История на етическите идеи във философията на новото време . . . 3

Томас Мор 46
„Утопия“ 46

Мишел дьо Монтен 53
„Опити“ 53

Томазо Кампанела 58
„Градът на слънцето“ 58

Френсис Бейкън 64
„За напредъка на науката“ 64

[redacted] 72
[redacted] 72

Рене Декарт 83
„Страстите на душата“ 83

Франсоа дьо Ларошфуко 92
„Максими и размисли“ 92

Блез Паскал 98
„Мисли“ 98

Бенедикт Спиноза 103
„Етика“ 103

Джон Лок 113
„Опит върху човешкия разум“ 113

Жан Лабрюйер 125
„Характери“ 125

Йохан Готфрид Лайбниц 132
„Теодицея, опити върху добротата на бога, свободата на волята и произхода на злото“ 132

Френсис Хътчесън 146
„Изследване на произхода на нашите представи за красота и добродетел“ 146

Франсоа Мари Аруе Волтер 157
„Философски речник“ 157
Из „Опит върху нравите и духа на народите“ 164

[redacted] 168
[redacted] 168

Жан-Жак Русо 177
„За обществения договор или принципите на политическото право“ 177
„Слово за това, дали възстановяването на науките и изкуствата е допринесло за пречистване на нравите“ 179

Клод Адриан Хелвеций 183
„За ума“ 183

Пол Анри Холбах 188
„Принципи на всеобщия морал, или катехизис на природата“ . . 188

Емануел Кант 201
Из „Метафизиката на нравите“ 201

Йохан Готлиб Фихте 227
„Системата на учението за нравите според принципите на наукоучението“ 227

Фридрих Вилхелм Шелинг 238
Из „Философски изследвания върху същността на човешката свобода и свързаните с това предмети“ 238

Георг Вилхелм [redacted] 251
Из [redacted] 251

Лудвиг Фойербах 278
„Евдемонизмът“ 278

[redacted] 290
[redacted] 290

Хърбърт Спенсър 310
„Данни на етиката“ 310

Хенри Сиджуик 335
„Методи в етиката“ 335

Николай Гаврилович Чернишевски 352
Из „Антропологичният принцип във философията“ 352
Из „Очерци за гоголевския период на руската литература“ 357

Николай Александрович Добролюбов 360
Из „Органичното развитие на човека във връзка с умствената и нравствената му дейност“ 360
Из „Доброжелание и дейност“ 361

Дмитрий Иванович Писарев 363
Из „Мислещият пролетариат“ 363
Из „Базаров“ 369

1) Етика
2) Ф-я на средновек. и ренесанса
3) Диалектика
4) Реторика (Сов)
5) Франц. ф-я
6) И-я на религиите

АНТОЛОГИЯ ПО ЕТИКА
Том I Част II

Първо издание

Рецензент Васил Проданов
Редактор Иво Йонков
Художник Мария Кънчева
Художествен редактор Виктор Паунов
Технически редактор Владимир Бояджийски
Коректор Райна Зимбилева

Дадена за набор на 24. I. 1989 г. Подписана за печат на 29. V. 1989 г.
Излязла от печат през юни 1989 г. Формат 60/90/16
Печатни коли 23,25. Издателски коли 23,25.
Условно издателски коли 24,16. Издателски № 29824
Тираж 4094. Цена 1,38 лв.
КОД 02/9534613511/4805-25-89

ДИ „Наука и изкуство" — София
ДП „Александър Пушев" — Плевен