

ГОДИНА VII

май-юни

КНИЖКА 3



ФИЛОСОФСКИ ПРЕГЛЕДЪ

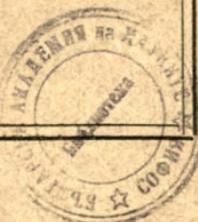
СЪДЪРЖАНИЕ

1. Г. П. Грозевъ: Понятието за „време“ у Бергсона. — 2. Мара Кинкель: Социология и социална психология на модата.
- 3. А. Т.-Баланъ: Презъ нашата синтакса.
4. Кирилъ Чолаковъ: Основи на лъкарската нравственост. — 5. Д. П. Иванчевъ: Етическиятъ индивидуализъмъ. —
6. Ал. Илковъ: Обществото организъмъ ли е? — 7. Въпроси и отговори: Душата на честолюбецъ. — 8. Критични отзиви: Нѣкои неясности въ философията на Бергсонъ.
- 9. Философска книжнина: българска и чуждестранна.

ДВУМЕСЕЧНО
СПИСАНИЕ

Основателъ
ПРОФ. Д. МИХАЛЧЕВЪ

С О Ф И Я
1935



Кое где е

Стр.

1. Понятието за „време“ у Бергсона. Отъ Грозю П. Грозевъ	193
2. Социология и социална психология на модата. отъ Мара Кинкелъ	212
3. Презъ нашата синтакса. Отъ А. Теодоровъ- Баланъ	227
4. Основи на лъкарската нравственостъ. Отъ д-ръ Кирилъ Чолаковъ	232
5. Етическиятъ индивидуализъмъ. Отъ Димитъръ П. Иванчевъ	254
6. Обществото организъмъ ли е? Отъ Александъръ Илковъ	267
7. Въпроси и отговори: Душата на честолюбецъ. Отъ д-ръ Кирилъ Чолаковъ	272
8. Критични отзиви: ИВ. В. САРЖИЛИЕВЪ: Нѣкои неясноти въ фило- софията на Бергсонъ. Разглежда д-ръ Кирилъ Чолаковъ	279
9. Философска книжнина: На български езикъ	284
На чужди езици	285



Понятието за „време“ у Бергсона

Къмъ основнитѣ въпроси на философията принадлежи и проблемата за „времето“, която споредъ нѣкои мислители е най-мъжчната философска проблема. Св. Августинъ въ своитѣ „Изповѣди“ казва: „Ако ме питатъ, що е „време“, азъ го зная, но ако поискатъ да го разясня, не мога“. За Епикура понятието за „време“ се явява като източникъ на много заблуди¹⁾). А споредъ руския писателъ Цертелевъ ние не само не сме въ състояние ясно да си представимъ, какво е „време“, но то се явява като че ли постоянно, фактическо отрицание на това, което вътре въ себе си ние ясно съзнаваме.

Понятието за „време“ заема и срѣдищно място въ интуитивната философия на днешния френски мислитель Анрі Бергсонъ. Въ свръзка съ него той ни дава ново разрешение на проблемата за „свободата на волята“, за „реалността на материјата и духа“ и за тѣхното отношение, за „еволюцията на живота“ и пр. Три основни линии сѫхарактерни за Бергсонианството: 1. Психологическо-метафизическо схващане за „времето“ като чисто траене на душевното, психичното; 2. интуиция като методъ за постигане на незainteresувано, истинско и абсолютно познание; и 3. изследване родословието и службата на ума въ практическия животъ на човѣка. Отъ всички въпроси обаче, които разглежда, най-голѣмо значение Бергсонъ отдава на въпроса за „времето“. Антиномиите и заблудите, породени въ свръзка съ основнитѣ проблеми на философията, сѫ резултатъ, споредъ него, на погрѣшенъ възгледъ за „времето“, понеже то е било схващано по подобие на „пространството“ и „единвременното“. И Бергсонъ си поставя за цель: да разсъде тая илюзия, която, ако и полезна за мисъльта и за живота, се оказва вредна за философията. Главната задача на съвременната философия, ако последната иска да оправдае своето сѫществуване и да не се занимава съ безплодни препирни, е: да разкрие веднажъ завинаги източника, който опорочва „природата на времето“. И Бергсонъ стига до една философия, която вижда въ траенето, времето, сѫщността на самата реалност. Докато предишнитѣ мислители поставяха времето въ категорията на най-отвлѣченитѣ, най-абстрактнитѣ понятия, за Бергсонъ то е най-конкретна и най-жива действителност, която всички непосрѣд-

¹⁾ И. В. Боричевский: Древная и современная философия науки въ ЕЕ предѣлныхъ понятия, стр. 111.



ствено съзнаваме като нераздълна отъ нашето индивидуално битие. Нѣма другъ мислитель, който да се е занимавалъ толкова много съ „времето“, както Бергсона. За него той пише въ всички свои трудове. Затова съ право казва единъ отъ найдълбоките Бергсонови критици, Мирчей Флориянъ, че въ теорията за „времето“ изпъква цѣлото остроумие, тѣнкостъ и дълбокомислие на Бергсоновия духъ. Бергсоновата теория за „времето“ е важенъ и цененъ членъ въ развитието на схващането за времето¹⁾). А Мекауерь казва: „Безъ Бергсоновата теория за „времето“ не може да бѫде разбрана неговата метафизика и неговия гениаленъ възгледъ върху сѫщината на материята и духа“²⁾). Бергсонианецътъ Франкъ Гринжанъ намира, че мисъльта за „времето“ дава възможностъ на този философъ да произведе антиинтелектуалистическа революция³⁾). А споредъ Жулиенъ Бенда, „траенето“ е връхна точка на Бергсоновата философия⁴⁾.

Схващането си за „времето“ Бергсонъ излага първоначално въ съчинението си „Опить върху непосрѣдните данни на съзнанието“, а по-късно въ „Материя и паметъ“, „Творчески развой“ и въ „Траене и едновременностъ“, последното написано по поводъ на Айнщайновата релативитетна теория. Бергсонъ прави критика на понятието за „време“ и намира, че специалните науки: физика, механика, астрономия и др., които си служатъ съ него, не сѫ допринесли нищо за изясняването му, а сѫ го превърнали въ отвлѣченъ символъ, който може да бѫде вмѣстванъ въ различни математически формули и уравнения, безъ да бѫде измѣненъ. Така той (Бергсонъ) стига до понятие за действителното, конкретното, преживѣното време, което е най оригиналната негова идея, основна тема, около която се въртятъ неговите по-късни мисли⁵⁾.

Своя анализъ върху понятието за „време“ Бергсонъ започва съ непосрѣдните данни на съзнанието, сиречъ съ душевния животъ. Последниятъ, както ни е даденъ непосрѣдно, интуитивно, не е безразлична и аморфна срѣда, предъ която дефилиратъ психичните състояния, а се развива и промѣня непрестанно. Той е животворящъ недѣлимъ потокъ, динамиченъ напредъкъ, въ който не може да се различатъ отдѣлни мигове и състояния. Опитаме ли се да схванемъ такива мигове и състояния, ние унищожаваме този потокъ, този напредъкъ и го нарѣзваме на кжове. Нашата мислителна способность,

¹⁾ Mircea Florian: Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson, S. 28.

²⁾ Albert Meckauere: Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson. S. 13.

³⁾ Ф. Гринжанъ: Революція въ философія, стр. 46.

⁴⁾ J. Benda: Sur les succѣs de Bergsonisme, p. 185.

⁵⁾ Г. Рожо: Наука и философия, стр. 190.

Съ кинематографическото си устройство, винаги разкържва цѣлостта на съзнанието на редица отъ такива късове, устойчиви, схематични състояния, на всѣко отъ които дава съответна дума като устъти, възприятия, представи, идеи и пр. Това ние вършимъ по силата на единъ инстинктъ, на единъ естественъ стремежъ въ нась, за да задоволимъ изискванията на обществения животъ. Така, между състоянията, преживяванията на нашето съзнание установяваме сѫщото различие, каквото сѫществува между предметите въ пространството. Единъ вътрешенъ животъ, съ добре различими моменти, съ точно характеризувани състояния, ще отговаря по-добре на изискванията на обществения животъ¹⁾). Но тия моменти, тия състояния споредъ Бергсона сѫ символи, които не могатъ да изразятъ индивидуалната сѫщина на съзнанието. Тѣ сѫ подредени и сѫ поставени едно до друго, както бисеритѣ на огърлица, и не се проникватъ. Тѣ сѫ на повърхността на съзнанието и образуватъ неговата „връхна кора“. Чрезъ нея съзнанието допира до външния свѣтъ и се стреми да изчезне въ него. Подъ тази връхна кора, която образува нашето всѣкидневно житейско обществено „азъ“, е скрито истинското ни дълбоко съзнание, което е самото „траене“, самото „време“. Неговите състояния се сливатъ едно съ друго и образуватъ хармонично цѣло, подобно на звуките на една мелодия. Между тѣхъ нѣма празнини, нѣма промежутъци, а има непрекъснатъ развой, съпроводенъ винаги съ известна неравномѣрностъ.

Ние не можемъ да кажемъ, кога и по какъвъ путь се извършва този невидимъ и неуловимъ преходъ отъ едно състояние къмъ друго. „Когато ги изживявахъ, тѣ бѣха толкова здраво слѣти и тѣй дълбоко одухотворени отъ общия животъ, щото не ми бѣ възможно да кажа, где свѣршва едното отъ тѣхъ и где почва другото. Въ сѫщностъ, не почва нито едно, не свѣршва нито едно, а всички се продължаватъ едно въ друго“²⁾). Сѫществува, споредъ Бергсона, коренна разлика между множествеността на веществените предмети, които образуватъ едно число, и множествеността на състоянията на съзнанието. Първиятъ видъ множество е измѣримо количествено и е съставено отъ еднородни елементи, докато вториятъ видъ множество е неизмѣримо качествено и съвършено разнородно. И споредъ бергсонианецъ Франкъ Гринжанъ, една отъ най-великите мисли на Бергсона е, че той е схваналъ съзнанието като последовно и качествено множество³⁾). Качествената множественостъ на душевните състояния не може да бѫде изразена съ нашия езикъ, който е нагоденъ само за солидното

¹⁾ H. Bergson: *Essai sur les données immédiate de la conscience*, p. 108.

²⁾ А. Бергсонъ: Въведение въ метафизиката.

³⁾ Фр. Гринжанъ: Революція въ философії, стр. 44.

и пространственото. Самата дума „много“ вече показва, че сме раздробили цѣлостта на съзнанието и сме обособили едни отъ други неговите проникващи се състояния, които съставятъ чистото „траене“.

Състоянията на съзнанието сѫ „движение“ (напредъкъ) (*progrés*), а не „нѣща“ (*choses*). И ако ние означаваме едно отъ тѣхъ съ думата „чувство“, друго съ думата „представа“, трето съ думата „мисъль“ и пр., то е само за удобство на езика. А какво представя отъ себе си континуитетъ, непрекъснатостта на нашия вѫтрешенъ животъ? — пита Бергсонъ. И отговаря: той е „течение“, „преходъ“. „Течението не включва нѣщо, което тече, и преходът не предполага състояния, презъ които се минава; нѣщата и състоянията сѫ изкуствени моменти, взети върху прехода: преходът е самото траене“¹⁾. Състоянията на съзнанието, ако и да сѫ съпроводени съ физиологически процеси, не сѫ протяжни елементи; тѣ сѫ чисти и неразличими качества. Областта на истинското, действителното „време“ не е количеството, което е еднородно, но сѫ тѣкмо тия чисти качества, които сѫ разнородни. „Времето“ принадлежи къмъ реда на качеството. Това е единственото основание, което споредъ Бергсона ни дава право да говоримъ за „времето“ като за действителност, съвършено противоположна на пространството.

Дисконтинуитетъ (прекъснатостта, различимостта) на душевния животъ не е истински, а е привиденъ. Той включва представа за „пространството“. Ако душевните състояния бѣха раздѣлени и различни едни отъ други, не би имало „траене“. „Траенето“ („времето“), споредъ Бергсона, е само „форма, която взема последовността на състоянията на съзнанието, когато нашето азъ... се въздържа да установява раздѣляне между настоящето състояние и предишните състояния“²⁾. Сѫщността на душевното е да се прониква. И най-простиятъ душевенъ фактъ изразява цѣлата личност. Въ „пространството“ нѣма проникване, а има вещи, наредени едни до други, съ ясни очертания. Чистото „траене“ нѣма идентични моменти. То е една „чиста разнородност“ (*hétérogénéité pure*) отъ психични качества, които прирастватъ едни къмъ други по такъвъ начинъ, че никога не образуватъ едно множествено различие, каквото представя числото. „Вѫtre въ насъ „траенето“ е качествено множество безъ подобие съ числото, органическо развитие, което не е растяще количество, чиста разнородност, въ основата на която нѣма ясно различими качества“³⁾. Само въ пространството може да има различаване, а не и въ времето. „Може да се схване сукцесията (последовността), безъ различието като взаимно проникване, като солидарност, като интимна организация“.

¹⁾ H. Bergson: *Durée et simultanéité*, pp. 54, 55.

²⁾ *Essai etc.* — p. 76.

³⁾ *Ibid.* — p. 174.

отъ елементи¹⁾. Всък мигъ въ душевния живот се твори нѣщо ново, непредвидимо и неповторимо. „Траене“ означава не постоянстване, както обикновено ние мислимъ, а не-престанно нарастване и разширяване на психичния животъ, при който нищо не изчезва, не се губи, а се запазва и организува съ настоящето. Съзнанието е непрекъснато творчество въ траене, гдето има истинско нарастване — траене, което се разширява, разпространява, траене, гдето миналото се запазва недѣлъмично и се уголѣмява като растение²⁾). Това сравнение, колкото и картино да изглежда, е несполучливо, защото растението като нѣщо, което се развива въ веществената действителност, може да се разпространява и уголѣмява, обаче не и съзнанието, което е пълно отрицание на вещественото. Въпрѣки претенциите на Бергсоновата философия: да създава „гъвкави“, „подвижни“, „течаци“ представи и понятия, тя не успѣва да постигне това, и си служи съ понятията и символите на ума, съ който споредъ бергсонианците не можемъ да проникнемъ въ вѣчно течеща действителност, а оставаме да се движимъ по нейната повърхност.

Споредъ Бергсона, интуицията показва, че съзнанието е най-течливото, най-подвижното нѣщо въ свѣта, по подобие на което трѣбва да си представяме всѣка действителност изобщо. Едно нѣщо, което по своята природа е напълно чуждо на природата на съзнанието, не трае. „Това, което искаме да установимъ, е, че не може да се говори за действителност, която трае безъ да се въведе въ съзнанието“³⁾). „Траенето“, следователно, е въ нась, а вънъ отъ нась има само пространство, което по своята сѫщина е еднородно. Само онова време е истинско, действително, конкретно, което споредъ Бергсона е преживѣното отъ съзнанието, докато непреживѣното и невъзприетото отъ съзнанието е недействително, отвлѣчено, привидно. Различаването на едното отъ другото е отъ най-голѣма важность за философията. Последната трѣбва да се установи въ това, което ние наричаме „конкретно траене“.

Навсъкѫде въ своите трудове Бергсонъ изтѣква тѣхната несъвмѣстимост. Възприетото и преживѣното отъ съзнанието „време“ е чиста, безъ пространство последовност (*succession pure*), която се развива извѣнь веществения свѣтъ. Обаче, когато говоримъ за „време“, ние си мислимъ последовността като безкраенъ редъ отъ съпоставяне, отъ съсѫществуващи моменти, както си мислимъ вещите, разположени едни до други въ пространството. Ето какво казва Бергсонъ: „Когато се говори за редъ въ последовността и за възвратимостта на този редъ, последовността, до която той се отнася, е или чистата

¹⁾ Ib:d.— p. 77.

²⁾ H. Bergson: L'Energie Spirituelle, p. 18.

³⁾ Durée etc. — p. 60.

последовностъ . . . безъ примѣсъ отъ пространство, или последовността се развива въ пространството по такъвъ начинъ, че да може да се обхванатъ едновременно множество раздѣлни и съпоставени елементи. Тогава не би могълъ да се установи единъ редъ между елементитѣ, безъ да се различатъ въ началото, безъ да се сравнятъ мѣстата, които тѣ заематъ . . Ако се установи единъ редъ въ последовността, то е, че последовността става симултансъ и се проектира въ пространството"¹⁾.

Въ противоположность на „времето“, което е чиста разнородност отъ взаимно проникващи се състояния и качества, „пространството“, напротивъ, е чиста еднородност. То е онази еднородна срѣда, върху която нашиятъ умъ поставя материята, за да я раздѣли на безкрайно множество устойчиви неподвижни вещи, тѣла. За Бергсона истинска действителност иматъ само сътивните качества, а „пространството“ като еднородна срѣда нѣма действително битие; то е абстракция на нашия умъ. Като такова не може да се възприема, а само се мисли и се схваща чрезъ понятията. Това, което се възприема, е конкретното разпространение. Очертанията, които приписваме на нѣщата, за да ги различимъ едни отъ други, сѫ само изкуствени чертежи на влияния, които бихме могли да упражнимъ въ известна точка на пространството. Когато съглеждаме повърхността на нѣщата, ние виждаме въ сѫщност плана на нашите евентуални действия²⁾. Ако се абстрахирате отъ последнитѣ, привидното различие между нѣщата изчезва, и остава „конкретното разпространение“, представляюще необозримо разнообразие сътивни качества. Едва ли има другъ мислитель като Бергсона, който да свежда всичко до разнородни качества и съ това да изтѣква основната несъвмѣстимост на „времето“ съ „пространството“. „Качествените различия, казва той, сѫ навсѣкѫде въ природата . . . но понятието за една празна еднородна срѣда се явява като реакция срещу тази разнородност, която съставя самата основа на нашия опитъ“³⁾.

Съ право казва Фр. Гринжанъ, че Бергсоновата система е „философия на качествата“⁴⁾. Не само съзнанието, но и материята споредъ Бергсона е потокъ отъ качества, който въ своята цѣлостъ е сѫщо тѣй недѣлимъ, както „траенето“, „времето“. А въ съчинението си „Материя и паметъ“ той оприличва материята на разтегнато и застояло въ времето съзнание. Но, ако това е така, има ли смисъль да се говори за материя? Очевидно, тукъ Бергсонъ се заплита въ противоречия, които, колкото и да сѫ ценни за неговата философия, все пакъ говорятъ за безсилето на сѫщата да даде ясенъ и недвусмисленъ отговоръ на

¹⁾ Essai etc. — p. 77.

²⁾ H. Bergson: L'Evolution cr閐atrice, p. 12.

³⁾ Essai: p. 74.

⁴⁾ Фр. Гринжанъ: Революція въ философий, стр. 115.

проблемите, които разглежда. И тъкмо поради това той бива принуден да определя материята на различни места въ свой трудове ту като конкретна протежност, ту като въечно настояще или най-после въ „Творчески развой“ като недължимо течение. Ние можем да си мислимъ протежността безъ вещи, обаче не и обратното: вещи безъ протежност. Този възгледъ за материалния свѣтъ намираме още у Спиноза. И у него вещите, модусите сѫществуватъ не като индивиди. Ако бѣха сѫществували като такива, това щѣше да противоречи на континуитета на субстанцията. А съ това би се явило и празното пространство между тѣлата¹⁾). „Материя“ и „пространство“ въ философията на Бергсона образуватъ една антиномия. „Материята“ е съставена отъ разнородни качества, „кондензувани“ отъ нашето възприятие, докато „пространството“, напротивъ, е еднородно количество.

Това, което кара нашия умъ да схваща „времето“ по подобие на „пространството“, ако и между тѣхъ да нѣма нищо общо, и ако и да стоятъ едно срещу друго, както дѣсно къмъ лѣво, това е „действието“. За нуждите на последното ние разкъжуваме потока на времето на безвременни моменти. Споредъ Бергсона, трѣбва да се прави строга разлика между „време“, което не посрѣдно преживяваме, и „време“, проектирано въ пространството. Само материализованото, еднородното „време“ е подобно на пространството, тѣй като то не трае. Но, ако Бергсонъ изтѣква така рѣвностно противоположността на „действителното“, „преживѣното“, „конкретното време“ съ абстрактното и дѣлимото до безкрайност „пространство“, той трѣбаше да се спре на последното и да го разясни, а не да го разглежда като празна срѣда.

Това, което кара човѣшкото съзнание да схваща „времето“ по подобие на „пространството“, не е „действието“, не е практиката, както мисли Бергсонъ, а е двойствениятъ смисълъ, въ който се употребя думата „пространство“. Въ геометрията подъ „пространство“ се разбира „голѣмина плюсъ форма“. Всѣка геометрическа фигура, за която ни говори геометрията, има известна голѣмина и форма, но не и място. Тя не се интересува, где се намира окръжността или елипсата, за които ни говори. Геометрическото пространство, следователно, се схваща като разпространение отъ опредѣлителностите „форма“ и „голѣмина“. Но, щомъ пространството е само тѣзи опредѣлителности, ние никога не бихме могли да материализуваме „времето“, защото последното нѣма нищо общо съ „голѣмината“ и „формата“ на вещите. Другиятъ смисълъ на „пространство“ е отношението, сѫществуването, въ което се намиратъ помежду си нѣщата и което дава поводъ за нагледно представяне на „времето“ подъ

¹⁾ B. Spinoza: Ethik, S. 83.

формата на „пространствено време“. Нѣма вещи вънъ отъ пространството и нѣма пространство вънъ отъ съсѫществуването на вещитѣ. И когато говоримъ, както и Бергсонъ поддържа, че времето се е промѣнило, ние сѫдимъ тукъ за него възъ основа на промѣнитѣ, които сѫ станали съ вещитѣ въ пространството, въ които промѣни е дадено времето. Философската проблема за пространството се отнася не до геометрическото пространство като единство отъ голѣмина и форма, а до въпроса: какво отношение е пространството?

Правъ е Бергсонъ доколкото отрича пространственото „време“. Изразътъ „материализувано време“ е противоречие. Никой мислитель не е тѣрсиъ тѣй упорито корена на тая заблуда както Бергсонъ. Цѣлата негова философия, може да се каже, се върти около тая точка. Но, при все това, този тѣнъкъ мислитель не е успѣлъ достатъчно да се възползува отъ известни свои вѣрни догадки. Тръгвайки отъ предубеждението, че „времето“ е „чисто качество“, а „пространството“ „чисто количество“, той изкопава между тѣхъ непроходима пропастъ. Ако Бергсонъ по такъвъ начинъ иска да схване истинския смисълъ на времето, той тръбаше първенъ да посочи, въ какво собственно се състои противоположността на качеството съ количеството, и можемъ ли ние да говоримъ за вещи безъ количество. „Качество“ и „количество“ не отговарятъ на противопоставките „действително — недействително“, „конкретно — абстрактно“, „разнородно — еднородно“, „промѣнливо — непромѣнливо“ и пр., както твърди той.

Въпрѣки коренното различие между „време — последовътъ — пространство — съсѫществуване“, има и нѣщо общо между тѣхъ, а то е: че тѣ сѫ дадени едно съ друго. И ако има смисълъ да се говори тукъ за „проникване“, за спойка на времето съ пространството, за пространствено-времененъ континуитетъ, той не е нищо повече отъ намиращитѣ се едно съ друго дадености отъ последовътъ и съсѫществуване.

Въпрѣки сѫщественото различие между миналото и настоящето, нашитѣ психични състояния взаимно се проникватъ и образуватъ континуитета на времето. Ние имаме обаче наука да мислимъ, че миналото стои откъснато отъ настоящето и не взема участие въ неговото траене, докато интуицията за съзнанието ни показва, че не би имало чисто „траене“ безъ недѣлимата свръзка между едното и другото. Настоящето не е математическа точка, която раздѣля миналото отъ бѫдещето, то е нѣщо, което трае, т. е. има време въ себе си.

Паметът е сѫщина на душата. Има два вида паметъ: едната не е нищо повече отъ „навикъ“, „сборъ отъ механизми“. Това е материалната паметъ, която има утилитаренъ характеръ, защото ни дава възможность да се приспособяваме къмъ настоящето. Другата е истинската, чистата паметъ, която сѫществува като обективна действителност, независимо отъ мозъка,

докато първият видъ памет е свързана съ мозъка. Мозъкът изключва отъ полето на съзнанието всички свои преживявания, които нѣматъ непосрѣдно значение за нашата практическа дейност, а извиква отъ миналото тия спомени, които сѫ необходими за тая практическа дейност. Така, споредъ Бергсона, представата принадлежи само къмъ миналото, а въ настоящето се явява само тогава, когато съзнанието е заинтересувано.

Изтиканитѣ отъ полето на съзнанието преживявания продължаватъ да сѫществуватъ въ несъзнателното, за което Бергсонъ споменава въ „Творчески развой“¹⁾, а докаранитѣ въ настоящето спомени се проникватъ съ възприятията и усъщанията и образуватъ недѣлимо цѣло. Така въ настоящето нито споменътъ, нито възприятието, усъщането сѫ дадени въ своя чистъ видъ. Затова, споредъ Бергсона, главна цель на психологията е да разкрие първичната действителност на непосрѣдните данни на съзнанието и да ги очисти отъ всевъзможните символи, въ които нашиятъ житейски опитъ ги е прикрилъ, защото, когато доловимъ истинската природа на тия непосрѣдни данни и ги отличимъ отъ пространствения образъ, който тѣ получаватъ въ настоящето, само тогава ще узнаемъ истинската природа на „психичното време“.

Въ работата на паметта респективно на мозъка, споредъ Бергсона, се крие една операция, подобна на тази, която извършва учениятъ, когато предсказва известни природни явления. Както той не държи смѣтка за действителното траене, за преживѣното време, а се интересува само за това, което може да бѫде включено въ неговите формули, така и ние отъ миналото си спомняме само онова, което ни интересува, а по голѣмата част отъ него ние „съкращаваме“. Нѣма мигъ въ психическия животъ, въ който да не участва паметта. Затова именно Бергсонъ ни говори за „памет на миналото“ и за „памет на настоящето“. Истинска е онази памет, която се отнася до миналото; тя е и самото „траене“, докато другата памет е материализувана отъ действията.

Това, което свързва моментитѣ на времето въ недѣлимъ континуитетъ, споредъ Бергсона, е паметта. „Вътрешното траене“ — това е непрекъснатиятъ животъ на паметта, която продължава миналото въ настоящето. Безъ това продължение на едното въ другото би имало не време, а безкраенъ редъ безвременни мигове. „Паметта практически, нераздѣлна отъ възприятието, вмѣква миналото въ настоящето и така свързва въ една единствена интуиция множеството моменти на „траенето“. На десетки мѣста въ „Материя и памет“ Бергсонъ непрестанно повтаря мисъльта, че съзнанието, паметта, духътъ и възприятието свързвали моментитѣ на времето. Сѫщата мисъль за синтетичната роля на съзнанието, респективно на паметта се срѣща и

¹⁾ H. Bergson: L'Evolution cr閐atrice, p. 5.

въ другитѣ съчинения на Бергсона. Още въ „Непосрѣднитѣ данни на съзнанието“ времето е схванато като духовенъ, психически синтезъ. Споредъ Бергсона, има постоянно преминаване на миналото въ настоящето. Нѣма връщане назадъ, а има живъ устремъ напредъ, къмъ бѫдещето. Въ вѫтрешността на нашия душевенъ животъ се твори отъ само себе си едно „траене“, гдѣ миналото се уголѣмява безспорно въ съвършено ново настояще. Нищо отъ това, което сме възприели, преживѣли въ нашето минало, не изчезва, а се запазва автоматически изцѣло, и всѣкой мигъ се възпроизвежда чрезъ паметта въ настоящето. „Съзнание“ и „душевенъ животъ“ у Бергсона не се покриват едно съ друго. „Съзнание“ е настоящето, актуалното, действуващето, докато „душевно“ е миналото, виртуалното, безсъзнателното, неупотрѣбимото въ този моментъ за практическа дейност. Въ психологическата областъ „съзнание“ не ще бѫде синонимъ на „сѫществуване“, и е само на действително действие или *efficacit  immediate*¹⁾. Между спомена и възприятието сѫществува различие по природа, а не по степень. Който, споредъ Бергсона, приема спомена за по-слабо възприятие, а възприятието за по-интензивнъ споменъ, той не би могълъ да разбере, въ какво, собственно, се състои сѫществената разлика, която отдѣля миналото отъ настоящето. Възприятието е актуално, настояще, а споменътъ е виртуаленъ и принадлежи къмъ миналото.

Безсъмнено, има едно идеално настояще, недѣлмиа граница, която раздѣля миналото отъ бѫдещето. Но действителното, конкретното, преживѣното настояще... заема по необходимостъ едно траене“. Тукъ Бергсонъ превръща абстрактното въ конкретно, индивидуално. Миналото, настоящето и бѫдещето сѫ абстракции, аспекти отъ нашия животъ, а не негови действителни части, както учи Бергсонъ. Но, ако настоящето е винаги актуално, действуващо, тогава какъ да си обяснимъ твърдението, че то има въ себе си „време“, т. е. че трае, щомъ самото време пъкъ отъ друга страна трѣба да се схване като действителност, която се развива независимо отъ действието, за нуждите на което ние го дѣлимъ на безвременни моменти? Или би трѣбвало Бергсонъ да приеме, че има два вида настояще: едното действуващо, актуално, а другото недействуващо, неактуално, което като миналото е отъ психично естество и на което именно би трѣбвало да се припише въ точния смисълъ на думата „траене“, „време“, тѣй като то се развива извънъ рамките, въ които ни поставя обществената действителност. При това положение обаче е излишно изтѣкването на различната между „минало“ и „настояще“, която се състои тѣкмо въ това, че миналото е незаинтересувано недействуващо въ противоположностъ на настоящето, което е действуващо и заинтересувано.

¹⁾ H. Bergson: *Mati re et M moire*, p. 153.

Измѣримото „математическо време“ не е времето такова, каквото го преживяваме въ непосрѣдния опитъ на нашето съзнание. Чистата разнородност на психичните качества, която е сѫщността на времето, не може да бѫде измѣрвана. Стрелките на часовника не означаватъ действителните, проникващи се моменти на „чистото траене“, а сѫ изразъ на известенъ брой симултаниности. Да измѣримъ времето не значи нищо друго, освенъ да преbroимъ симултаниститъ. Понятието за едновременното въ Бергсоновата философия обяснява прехода отъ „чистото траене“ („време“) къмъ пространството; то служи като съединителна свръзка между тѣхъ. За Бергсона действителното, конкретното време не може да бѫде измѣрвано нито посрѣдно, нито непосрѣдно.

Мѣренето предполага винаги известна еднородност на измѣримия предметъ съ единицата мѣрка. Отъ друга страна, всѣка мѣрка включва дѣление и замѣстване. За математиката както пространството, тѣй и времето сѫ измѣрими. Пространството има три измѣрения, или дори повече споредъ най-новата неевклидова геометрия, а времето — само едно. Но времето, което математиката въвежда въ своите изчисления и формули, времето, което нашите часовници раздѣлятъ на равни части, не е истинското и преживѣното време; то е еднородна величина, която ни дава възможност да „подсмѣтнемъ“ едновремеността и да направимъ сравнително измѣрение на траенето“. Така еднородността взема двойна форма: Веднажъ като еднородно пространство, върху което нареждаме материалните феномени, другъ пътъ като еднородно време, което ни дава възможност да броимъ, да комбинираме и да раздѣляме психическите състояния. „Еднородно пространство и еднородно време не сѫ нито свойства на нѣщата, нито сѫществени условия за нашата способност да ги познаемъ; тѣ изразяватъ подъ абстрактна форма двойната работа на втвърдяване и дѣление, което ние правимъ съ подвижния континуитетъ на действителното . . . Тѣ сѫ схеми на нашето действие върху материията¹⁾.

Въ математиката и физиката се говори за „време“ само по отношение на движението въ пространството. Траекторията на движещото се тѣло я смѣтатъ за символъ на времето. По такъвъ начинъ последното приема форма на пространство. Сѫщо и въ обикновения животъ, мисли Бергсонъ, ние не можемъ да си представимъ по другъ начинъ времето, освенъ като линия, дѣлима до безкрайност. Да означимъ съ *a*, *b*, *c* . . . точките, презъ които минава подвижното тѣло *M* въ пространството. Когато тѣлото *M* се намира въ точката *a*, казва се, че е изтекла една единица време, когато се намира въ *b* — 2 единици, въ *c* — 3 единици и т. н. На всѣка частъ, на всѣка точка отъ траекторията на движещото се тѣло трѣбва да съответствува-

¹⁾ H. Bergson: *Matière et Mémoire*, p. 235.

известно число единици време, траене. „Отъ момента, когато на едно траене е направено да съответствува една линия, на частитѣ на линията трѣбва да съответствуватъ части отъ траенето“.¹⁾

Но какъ може това, което е безвременно, каквото представлятъ частитѣ, точкитѣ на линията, да бѫде изразъ на времето? Течението на времето, споредъ Бергсона (и това е неговата основна теза), е неуловимо за науката и за ума. Когато последниятъ се докосне до него, той го „втвърдява“. Това, което е важно за ума, за разума, сѫ точкитѣ *a, b, c . . .* взети върху течението, но не самото течение. Тази мисълъ Бергсонъ често повтаря въ свойте съчинения. И, както спрavedливо забелязва единъ авторъ, действителността на течението е носителъ на Бергсоновото твърдение, че умътъ е неспособенъ да схване потока на движението. Най-голѣмата заблуда, споредъ Бергсона, е, да се представя „траенето“ подъ форма на линия, а това сѫ вършили всички мислители, които сѫ се занимавали съ него. Така, напр., „траенето“ за Локъ е подобно на права линия, продължена до безкрайност и неспособна да образува множественост, разнообразие и фигури.²⁾ И както линията има само едно измѣрение, така сѫщо се е приемало, че и „времето“ (символизувано отъ нея) има едно измѣрение.³⁾ Ние можемъ да измѣримъ времето само дотолкова, доколкото го замѣняме съ линия. Но линията е пространствена фигура, която не може да изрази течението на времето. Учениятъ се интересува отъ броя на едновременните, симултанинти моменти, а не отъ интервалите, които пропадатъ между тѣхъ. Последните се изпльзватъ отъ неговите формули и изчисления; тѣ биватъ само преживявани и възприемани.

Нека видимъ сега, какво разбира Бергсонъ подъ „число“. Той прави разлика между математическото понятие „число“, което е образувано веднажъ завинаги, и „числото“ като актъ на духа, което е *en voie de formation*. Всъко „число“ въ първия случай включва мисълта за множество отъ идентични помежду си елементи, които могатъ да бѫдатъ съпоставени единъ до другъ въ пространството. „Идеята за „число“ включва простата интуиция за множество отъ части или единици, съвършено подобни едни на други“. Или още, както Бергсонъ се изразява, числото е „сборъ“, „синтеза“, „сума“ отъ абсолютно подобни помежду си елементи. Една сума обаче, една синтеза, споредъ него може да бѫде получена само въ пространството, а не и въ времето; затова и грѣшатъ ония, които съпоставятъ психическите състояния едно до друго въ една въображаема еднородна срѣда и ги броятъ подобно на предметите

¹⁾ Durée etc. — p. 68.

²⁾ Locke: Abhandlung über das menschliche Erkennen.

³⁾ Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 79.

въ пространството. Тъ забравята, че само това може да се брои, което е дадено едновременно (симултансно). Всъка операция, чрезъ която се броятъ веществените предмети, включва едновременно представяне на тия предмети¹⁾.

Ето нѣкои по-интересни разсѫждения на Бергсона. Възможно е да се схване въ времето, и само въ времето, една чиста последовност, но не едно прибавяне. Защото, ако една сума се добива чрезъ последовното обмисляне на различни елементи, трѣбва още всѣкой отъ тия елементи да се запазва, докато мине следващиятъ, да чака, за да се прибави къмъ другитѣ: но какъ ще чака той, ако е само единъ моментъ отъ траенето, и где ще чака, ако ние не го поставимъ въ пространството? Неволно ние закрепваме въ една точка на пространството всѣкой отъ моментитѣ, които броимъ, и това е самото условие, щото абстрактнитѣ единици да образуватъ една сума²⁾.

Споредъ Бергсона, несъвмѣстимостта на времето съ числото се състои въ следното: 1. Числото е дисконтинуитетъ, а времето е единъ недѣлимъ континуитетъ; 2. числото е съставено отъ съвѣршено еднородни елементи, докато времето е една съвѣршена разнородност, и 3. „число“ и „пространство“ сѫ нераздѣлно свързани, докато времето по своята сѫщина е коренно отрицание на пространството. Но както на обикновеното схващане за времето Бергсонъ противопоставя понятието за „чистото траене“, което изключва пространството, количеството, така и тукъ, на математическото понятие за „число“, което включва интуицията за пространството, той противополага числото, схванато като нѣщо единно и цѣлостно, което, както вече казахме, е en *voie de formation*. За съзнанието единицата е „простъ“ и „недѣлимъ актъ“, който става въ времето, а не въ пространството. И тази мисъль за недѣлимостта на единицата, като психически актъ, ни дава възможность да схванимъ числото независимо отъ пространството³⁾. Ала това схващане, колкото и да изглежда на пръвъ погледъ остроумно, е напълно погрѣшно, защото въ случая числото се разглежда като индивидъ, като единично. Затова нито първото опредѣление на числото, нито второто е вѣрно. Въ това, че числото е синтеза, сума отъ съвѣршено подобни единици, нѣма нищо ново. Това е старата Евклидова мисъль, която се сподѣля напълно и отъ цѣлата досегашна математика.

Може ли обаче „числото“ да бѫде схванато безъ различието, което Бергсонъ пренебрегва? На този въпросъ ще отговоримъ отрицателно. „Безъ различието числото е невъзможно; обаче самото различие никога не се брои, а се брои общото, следо-

¹⁾ *Essai etc.*, p. 79.

²⁾ *Ibid.* — p. 60.

³⁾ *Ibid.* p. 61.

вателно, еднаквото въ различието¹⁾). И броенето не означава свързване, синтезуване на съвършено еднородни единици, както мисли Бергсонъ, а означава колко пъти пренамираме общото въ различието. Следователно, числото е едно отношение, което като такова е винаги нѣщо общо. Както буквата А означава едно и сѫщо нѣщо, ако и да се намира на различни място въ текста, така и числото 1 е нѣщо общо, което като такова може много пъти да биде дадено: по-рано и по-късно, тукъ и тамъ. Очевидно, и дветѣ схващания на Бергсона за числото сѫ по-грижни Математическото опредѣление на „число“ изключва конкретното, разнородното, а числото схванато като цѣлостенъ и недѣлимъ актъ на нашето съзнание изключва пъкъ напълно общото. Тукъ имаме откъсване на единичното отъ общото. Както и да опредѣляме числото, ще кажемъ ние, то нѣма нищо общо не само съ „времето“, но и съ „пространството“. Който иска да разбере понятието за числото, той трѣбва предварително да реши основния въпросъ за отношенията на единичното къмъ общото. Този въпросъ обаче е пренебрегнатъ напълно отъ Бергсона. За него общото не сѫществува въ свѣта на единичното. То е абстракция, гледка, която ние сме си създали, за да можемъ да набележимъ опорнитѣ точки на своята практическа дейност.

Тенденцията на Бергсоновата философия е: като създаде единъ потокъ, единъ динамиченъ напредъкъ отъ разнородни качества, да унищожи отдѣлните моменти. Ние образуваме естествено идеята за момента, щомъ имаме навикъ да откриваме „времето“ въ пространството. Действителното „време“ нѣма моменти²⁾). Което ние наричаме съ това име то, произлазя вече отъ работата на нашата паметъ и, следователно, на нашето съзнание³⁾). Но трѣбва да се запитаме: възможно ли е това? Времето, въ което ние бихме могли да различимъ моменти, не ще ли биде сѫщо така еднородно време, което Бергсонъ тѣй старателно отхвърля? Фактътъ, че той си служи съ чисти възприятия, конкретни възприятия, представи, спомени и пр. — изрази, съ които изобилствува „Материя и паметъ“, простъ, чистъ актъ, чисто състояние на съзнанието и др., които срѣщаме въ „Непосрѣдните данни на съзнанието“, ни показва, че потокътъ, напредъкътъ, развоятъ, за който ни говори, не може да биде разбранъ безъ допускане на едно множествено различие (une *multiplicité distinguée*), дадено въ последовностъ. Върно е, както учи Бергсонъ, че съзнанието представя „потокъ“. Върно е сѫщо така, че отъ отдѣлните усъщания, възприятия, представи, идеи и пр. ние не можемъ да образуваме този потокъ, както отъ бисеритѣ не можемъ да намѣримъ връвъта, която ги свързва въ

¹⁾ J. Rehmke: Anmerkungen zur Grundwissenschaft, S. 14.

²⁾ H. Bergson: Durée, — p. 68.

³⁾ H. Bergson: Matière et Mémoire.

огърлица. „Тръбва да се поставимъ въ „траенето“, за да отидемъ отъ тамъ къмъ моментитѣ, вместо да тръгнемъ отъ последнитѣ, за да ги свържемъ въ траенето¹⁾). Действителното време, времето, което тече, е нѣщо единно и недѣлимо. Моментътъ е само спирка на нашето внимание, което се фиксира върху течението на времето, чрезъ една редица отъ прекъснати актове. „Въ дълбочината на нашето съзнание съществува неясно множество отъ усъщания и чувства, които само анализътъ различава. „А това, което служи като основа за различаване, е пространството“. Загриженъ преди всичко за необходимостта на действието, нашиятъ умъ, както и сътивата се ограничаватъ да взематъ върху ставането на материята подвижни моменти. Така се откъсватъ отъ траенето моменти, които ни интересуватъ²⁾). И тъй като човѣкъ не може да се освободи отъ това действие, което е „прекъснато“, и да заживѣе чисто личенъ животъ, следва, че той винаги повече или по-малко ще фалшифицира природата на действителното време и ще го разкъсва на абстрактни, безвременни гледки на духа, които не траятъ, нѣматъ време въ себе си, но които сѫ необходими знаци за неговото ориентиране всрѣдъ безспирното течение на нѣщата.

Бергсонъ изхожда отъ предубеждението, че всѣко дадено, като различено, е вече раздѣлено пространствено на своите съставки. Той е отъждествилъ различеното съ раздѣленото. Още съ първия погледъ върху свѣта ние, споредъ него, започваме да различаваме едно отъ друго сътивни качества и вещи. И този актъ на нашето съзнание е напълно естественъ. Той е продуктуванъ отъ необходимостта на действието. Така ние си създаваме единъ свѣтъ напълно изкуственъ, въ който всѣко нѣщо е ясно обособено и откъснато отъ останалото. Но вѣрно ли е това?

Това, което ни учи въ случая Бергсонъ, е вѣрно само до съжно единичнитѣ нѣща, до вещественитѣ предмети. Въ свѣта обаче освенъ единичното, има и общо. И тъкмо това общо, което е опредѣлителностъ, качество на единичното, тъкмо то е различено по отношение на единичното. Вещите сѫ както различени, така и раздѣлени помежду си. Сѫщото обаче не може да се каже по отношение на човѣка, който е причинно единство отъ два напълно разнородни индивида: душа и тѣло. Докато тѣлото по своята сѫщина е веществено и като такова винаги има известно място въ пространството, — духътъ, съзнанието е коренно отрицание на вещественото. Затова и опредѣлителноститѣ, които съзнанието има, сѫ напълно различни отъ тия, които има една вещь. То нито е голъмо, нито малко, нито тукъ, нито тамъ, нито цвѣтно, нито безцвѣтно, нито подвижно, нито

¹⁾ Evol. créatrice, p. 391.

²⁾ Ibid. p. 296.

неподвижно — то е единство отъ три незагубими опредѣлителности: предметность (възприемане—представяне), емоционалност, (удоволствие — неудоволствие) и мислене (различаване — обединяване), дадени въ всѣкой мигъ на неговия животъ съ по една особеност. Затова непонятна е мисъльта на Бергсонъ, че въ всѣко едно отъ състоянията, преживяванията на съзнанието може да се изрази цѣлото. Ние имаме това единство, къмъ което принадлежи едно или друго чувство, една или друга представа, възприятие и пр. Иначе би трѣбвало да приемемъ, както Бергсонъ, че чувството или представата, или кое да е състояние съдѣржатъ това единство, а то е тѣкмо обратното: единството, каквото представя душата или съзнанието, има това чувствуване или представяне изобщо като незагубима своя опредѣлителност. Съзнанието като нѣщо невеществено е различено обаче не е раздѣлено отъ тѣлото. Бергсонъ обаче приема душата като раздѣлена отъ тѣлото. Така, казва той, се творятъ безспирно души, които въ известенъ смисълъ сѫ съществували по-рано¹⁾.

Всѣко ли различаване обаче има пространственъ характеръ, както мисли Бергсонъ? Напримѣръ, едно чувство е различено отъ една представа, възприятие и пр., но следва ли отъ това, че тукъ има нѣкакво пространствено отношение? Различаването не е дѣло на анализа, не е изкуственъ плодъ на нашия духъ, а съществува като обективенъ фактъ. Безъ различието ние не бихме могли да схванемъ никое дадено. Даденото, различено и обединено, е една опредѣлителност на съзнанието.

Но съвмѣстима ли е мисъльта за проникването и организуването на душевните явления съ мисъльта за чистата разнородност? На това ние ще отговоримъ: или има проникване, за което Бергсонъ тѣй много държи, но тогава е необяснима чистата разнородност на състоянието, качествата, или пъкъ има чиста разнородност, но безъ проникване. Нито едно отъ дветѣ предположения може да бѫде прието. Впрочемъ, пълно проникване на състоянията на съзнанието се вижда непонятно и за самия Бергсонъ. „Нѣма нужда, казва той, да се абсорбира всичко напълно въ чувството или въ идеята, която завладява нашето съзнание, защото то би престанало да трае“²⁾. Пълната разнородност е тѣй непонятна, както е непонятна и пълната еднородност. Пълната разнородност не е „непосрѣдна даденост на съзнанието“³⁾. Ние разбираме, какво ще рече, една течност прониква въ друга течност, или цвѣтът на спектъра се преливатъ — както Бергсонъ се изразява: тукъ, както и при всички подобни случаи, имаме работа съ пространствени нѣща, но какъ

¹⁾ Evol. ср. р. 292.

²⁾ Essai etc. p. 76.

³⁾ Revue philosophique.

това, което е пълно отрицание на пространството, каквото представлятъ състоянието на съзнанието, може да се прониква? Съдумитъ „проникване“, „сливане“ и „организуване“, които Бергсонъ употребява на всъка стъпка въ „Непосръдните данни на съзнанието“ волно или неволно съзнанието се материализува.

Проникването на качествата „жълто“, „зелено“ и пр. само тогава трае, ако се предположи „множествено различие“, дадено въ последовност. Времето се крие въ последовността на моментните единства на промънливите индивиди въ действителността. Всък индивидъ: вещь или съзнание, се мѣни, което означава пристрастна на особеностите на неговите опредѣлителности и качества или, което е все сѫщото, промънната е едно единство, при което имаме последовност отъ дадености. Следователно, всъка промънна и всъкой индивидъ, който има въ себе си промънна, сѫ „временни единства“, т. е. единства, които сѫ изпълнени съ „време“. Нѣма „време“ вънъ отъ промънната на индивида и нѣма промънна безъ време. Това обаче не значи, че „индивидъ“, „промънна“ и „време“ сѫ равнозначни, както е у Бергсонъ, за когото нѣма вещи, които се промънятъ и движатъ, а сѫществува само „чиста промънна“, „чисто движение“, „чисто траене“. „Напраздно се търси нѣщо, което се мѣни“¹⁾. Промънната е действителното, тя е самата вещь²⁾.

Ала между „промънна“ и „индивидъ“ има разлика. Промънната е временно единство, което не е единично, не е конкретно, както учи Бергсонъ, а общо, докато временното единство, което е индивидъ, е винаги нѣщо единично, конкретно и индивидуално, което се представя за логическия анализъ като неповторимо единство отъ моментни единства, дадени въ последовност. Всък опитъ да се разбере времето вънъ отъ индивида, вънъ отъ вещта, вънъ отъ последовността на нейните моментни единства, е абсолютно безуспѣшенъ. Ние разбираме „ставането“ на Хераклита, но не можемъ да разберемъ „биващето“ на елейцитъ: гдето нѣма промънна, нѣма вещи, нѣма последовност, а всичко, което сѫществува, е едновременно. И Бергсонъ, като елейцитъ, си мисли едновременното безъ последовността, Времето „траенето“ споредъ него изключва напълно „едновременното“. „Траене“ и „едновременность“ образуватъ противоположност.

На това схващане се налага да възразимъ. „Траенето“ не само не изключва „едновременното“, но го предпоставя. Едновременното не е съсѫществуване на позиции, точки, мигове извънъ времето, както мисли Бергсонъ, а е отношение и като такова по необходимост предпоставя времето, а не пространството. Бергсонъ е отъждествилъ едновременното съ съсѫществуването. Всичко, което споредъ него е едновременно, е съсѫществуващо

¹⁾ Evol, ср. р. 329.

²⁾ H. Bergson: Възприятие измѣнчивости, стр. 29.

и обратно. Ако е върна обаче тази мисъл, тогава какът да си обяснимъ факта, че нѣма мигъ, въ който съзнанието на човѣка да не възприема и да не чувствува едновременно, но следва ли отъ това, че особните възприятия, представи, чувства и пр. сѫ дадени въ едно съсъществуване? Не само психичното, не само душевните индивиди, но и физичните индивиди и материалните вещи криятъ въ себе си последовност, т. е. време. И както пространството не е областъ само на едновременното, така сѫщо и психичното не е областъ само на последователността, времето, траенето.

Моментното единство е нѣщо общо и като всѣко общо е непромѣниливо. То не крие въ себе си последовност и затова е безвременно. То е логическа абстрактна частъ отъ индивида, вещь или съзнание. И Бергсонъ е правъ, когато учи, че моментътъ е безвремененъ и не е действителна частъ отъ индивида, но отъ това никакъ не следва, че поради тази своя особеност той е субективенъ произволъ на нашия духъ, „спирка“ на нашето внимание, който като такъвъ, следователно, не може да бѫде намѣренъ въ потока на времето. Напротивъ, този потокъ безъ остатъкъ е изтъканъ отъ безвременни моменти. „Туй, което ние наричаме „моментно единство“ и разграничаваме строго отъ действителните части на сложния индивидъ, него Бергсонъ означава като „елемънтъ“, като „знакъ“, като „изразъ“ на цѣлото и подчертава на всѣка стѣпка, че то не може да бѫде схванато смислено като частъ“¹⁾.

Но Бергсонъ грѣши, когато твърди, че всѣко състояние, всѣко качество е нѣщо действително, промѣниливо, „вѣчно ставане“ и пр. Съ тази мисъл, че „качество се мѣни“, която срѣщаме още у Епикура²⁾, той неволно предпоставя, че може да има „промѣна“, безъ да има „време“. Защото, ако времето е последовност, както самъ той го опредѣля, тогава не би могло да се разбере, какво ще рече: едно душевно явление се мѣни и тъкмо промѣнивостта на това душевно явление е знакъ за течението на неговото траене. „Ако едно състояние на съзнанието би спрѣло да се измѣня, неговото траене би спрѣло да тече“.

„Времето“ споредъ Бергсона не е нѣкаква схема, чието предназначение е да затваря въ себе си измѣнението на нѣщата, а то е самата действителност, отъ която разумътъ се задоволява да улавя само известни неподвижни гледки, моменти. Това отъждествяване на „времето“ съ „действителността“ е единът отъ най-голѣмите недостатъци на Бергсоновата философия, защото времето не е самата действителност, както той учи, обаче е едно отношение, което намираме въ тази действителност. И основно-научниятъ въпросъ за времето се свежда до въпроса: какво отношение е времето? Този въпросъ обаче

¹⁾ Д. Михалчевъ: Форма и отношение, стр. 664.

²⁾ И. В. Боричевскій: Древняя и современная философія.

за Бергсонъ не съществува. Още въ началото на своето главно съчинение „Творчески развой“, той докати чески отрича мисълта, че времето е отношение и го превръща въ старата фраза за абсолюта. Времето, казва той, не е отношение, то е абсолютъ (*Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu*). Но, ако времето е отношение, то предполага множество, едни отъ съставките на което също били дадени по-рано, а други по-късно. Всък отъ насъ има съзнание, че едно нѣщо е било дадено преди, по-рано отъ друго. Това съзнание за последовност не бихме имали, ако не е предпоставено времето като отношение, независящо отъ никакво живо същество. Не ние влагаме въ свѣта, въ нѣщата, че едно нѣщо е съществувало преди друго. Затова времето не е никакъвъ умственъ синтезъ, за какъвто Бергсонъ ни го представя въ „Непосрѣдните данни на съзнанието“, никакво развитие, а още по-малко то не може да означава и нѣкакво творчество, за каквото ни се представя въ „Творчески развой“.

Както всъкъ друго отношение, така и „времето“ е просто и като такова нѣма особености, нѣма особни времена. Ако „времето“ имаше особености, тогава трѣбаше всъко особено „време“ да може да се разложи на едно идентично общо и особеност. „Никога обаче не се намира въ даденото едно отношение, което да се представя като единство отъ идентично общо и особеност“¹⁾. Само това общо, което е опредѣлителност, качество на даденъ индивидъ, само то може да има особености. Напримѣръ, червено се разлага на цвѣтъ просто и особеност червена. Така е и съ всъко друго качество и опредѣлителност. И, все пакъ, ние говоримъ за различни, особни времена. Ние говоримъ за антично време, за срѣдновѣковно време, за ново време и пр. Отъ кѫде иде това? То иде отъ различни събития, които също били свързани съ едно или друго време. И тъкмо тия събития, явления, процеси и пр. съ, които ни каратъ да говоримъ за различни времена. Тукъ времето се разглежда като вещь, съществуваща наредъ съ другите нѣща. Въ всѣка вещь, въ всѣки индивидъ, доколкото той се оказва едно единство отъ моментни единства дадени въ последовност, има време, и самъ той е въ времето. Този фактъ е накаралъ Аинщайна да дойде до мисълта, че всѣки индивидъ си има свое време, своя временна кордината. Това схващане обаче е погрѣшно. Времето като последовност нѣма нищо общо съ особеността на вещите, индивидите, въ които то е дадено. Въ свѣта съществуватъ безкрайно много конкретни нѣща, индивиди, обаче времето е само едно, което е нито действително, нито идеално, нито конкретно, нито абстрактно, нито психично, нито физично, нито чисто качество, нито чисто количество: то е една последовност отъ дадености.

Г. П. ГРОЗЕВЪ

¹⁾ Rehmke: Grundwissenschaft, S. 44.

Социология и социална психология на модата¹⁾

Модата не е случайно явление въ живота на човѣка. Тя има голѣмо обществено значение. Ето защо напълно оправдано е да стане тя предметъ на социологично изучване. Да изучимъ социологията на модата ще рече да проследимъ нейните обществени корени относно произходъ, сѫщина и значение.

„Мода“ — това е общественъ обичай у людетѣ да се обличатъ, да се дѣржатъ въ обществото, да нагаждатъ обноски и изрази, да набавятъ за дома си такива нѣща, да танцуваатъ и дори да мислятъ така, както е „прието“ въ обществото, т. е. както правятъ това по мѣлчаливо и доброволно съгласие голѣмъ брой други люде отъ даденъ общественъ крѣгъ. Модата се разви въ европейското общество едва къмъ 17. и 18. вѣкъ; по-рано тя е била непозната.

Въ вестникарската книжнина и въ широкото общество често смигватъ две понятия и явления: стремежъ къмъ украса, къмъ гиздене, който, наистина, е прастаръ у човѣка, и модата, която е плодъ на съвременната цивилизация. Естественъ стремежъ къмъ украса сѫ проявявали още първобитните човѣкъ и людетѣ въ първите културни епохи. Този стремежъ е характеренъ и досега за културния човѣкъ: да се украсява, да се гизди по свои лични и колективни разбирания за хубавото, за да се издигне външно надъ другите. Но този естественъ стремежъ съ своите прояви не е още никаква мода.²⁾

1) Върху социология и социална психология на модата нѣма още никаква публикация. Писано е само върху психология на модата изобщо. За статията си използвахъ: културната история, културъ-куриозитетъ, история на изкуството; труда на Зомбартъ „Луксъ и капитализъмъ“, нѣкои западно-европейски битови романи; битови картини на известни художници изъ картинните галерии на Западъ; костюмитетъ въ музеите тамъ; прочутите гоблени съ исторически сюжети въ бившия дворецъ на кайзера въ Берлинъ; руската литература отъ 19 в.; съветска литература, съветски вестници и сведения, както и мои лични впечатления изъ Съветска Русия.

2) Нѣкои изпадатъ въ грѣшка, като говорятъ за „moda“ въ украса и косметика, чакъ въ римско време. Че мода въ тази отдалечена епоха изобщо не е могло да има поради липса на стопански и обществено-психологически предпоставки, това е достатъчно пояснено въ нашата статия. Тогитѣ на римските първенци-сенатори

Отъ тъзи естествени стремежи у людете е произлъзло още въ по-стари времена обичайното облъкло: народната носия и покъщнината, наследявани презъ въковетъ като прояви на колективния вкусъ и на колективното разбиране за естетично. Но „естетично“ изобщо и „народна носия“ съ покъщнината частно не сѫ още мода“. Естетичното е изразено най-вече въ изкуството, но то по своята сѫщина нѣма нищо общо съ модата.

Презъ срѣдните въкове срѣдъ висшите обществени кржгове е имало, както и сега има, голѣмъ разкошъ въ облъклото. То самото съ своята величественост изразявало господствуващето положение на носителя му и подчертавало неговите привилегии въ обществото. Но облъклото се е правѣло съвсемъ различно отъ крѣпостни хора, споредъ личния вкусъ на господаря. На голѣмитъ събрания на първенците за турнири и празненства всѣкой господарь се е гордѣвалъ именно съ оригиналността на своето облъкло. За никаква „moda“ въ тази епоха не може да се говори, първо, защото въ тъзи кржгове е господствувалъ индивидуалистиченъ, чисто феодално-сепаративенъ духъ,¹⁾ и второ — защото производството изобщо е било или домашно, или занаятчийско, сир. още съвсемъ индивидуално. То не е било никакъ масово, отъ единъ типъ, спазенъ до най-голѣми подробности въ изготвянето на предмета. А модата по начало предполага винаги строга типизуваностъ и еднаквостъ въ всички „модни“ вещи отъ единъ видъ.

Така всѣка мода предполага именно масово производство на предмети отъ единъ типъ за общо масово потрѣбление. А масово производство и масово потрѣблението не е имало преди новото време. Въ срѣдните въкове производството е било индивидуално, занаятчийско и ограничено за много тѣсенъ пазаръ. Масово производство се развива едва презъ 17. и 18. вѣкъ, и тогава се появява и модата, създава се самата дума и понятието за модата. Думата „moda“ произлиза отъ латинската *modus* съ значение на мѣрка, предписание, правило: въ вкусове, обноски,

и благородници не сѫ били, разбира се, никаква мода, както наивно се сѫща, а външенъ признакъ на тѣхното аристократическо положение въ обществото. Сѫщо тѣй робитъ и работните групи въ римското общество носели дрехи, характерни за тѣхното обществено положение. Особено типична е била дрехата, която отличавала роба. Ако нѣкои автори сѫщтатъ тъзи съсловни дрехи сѫщо за единъ видъ „moda“, тѣ не разбиратъ нико духа, нико произхода на модата. Съ това показватъ и голѣма наивностъ въ разбиране на културните институти. Подобно схващане значи да вулгаризуваме науката, когато прилепяме наши съвременни понятия къмъ явленията на миналите културни епохи.

1) Реаленъ изразъ на този духъ сѫ били феодалните замъци, развалини отъ които се срѣщатъ на Западъ и до днесъ.

държане, танци и т. н., налагащи се на людетъ въ тъхното взаимно общуване.

Освенъ това модата винаги предполага и единъ вторъ моментъ: чести и масови общувания между людетъ. При тъзи условия се развива естественъ стремежъ у масата да подражава на ония лица, които съ нѣщо се отличаватъ: съ авторитета си, съ това че внушаватъ уважение или будятъ възхищение и желание у масата да имъ подражава. Този обществено-психологиченъ моментъ е най-важенъ и основенъ за появлата и разпространението на модата въ обществото, докато економическиятъ моментъ е само техническа предпоставка на модата. Затова нека си изяснимъ този моментъ по-точно-поради неговата важностъ.

Разпространението на „модни“ явления въ нашата епоха се обяснява именно съ твърде развития духъ на подражание. А този духъ самъ е обусловенъ отъ многобройни и разнообразни общувания между людетъ. Тъзи пъкъ общувания сѫ предизвикани преди всичко отъ интернационализуване на културата, т. е. отъ международните културни общувания. Тукъ влиза: всъкидневниятъ печатъ, литературата, изкуството, науката, политиката и економиката.

На второ място, наредъ съ международните общувания, имаме още по-оживѣно културно общуване срѣдъ всѣкой отдельенъ народъ, между людетъ отъ единъ и сѫщи общественъ кръгъ и съседните кръгове. Тукъ влиза: пощенската преписка, събрания, дружества, сказки, изложби, посещения, театри, кино, концерти; пътувания по желѣзниците, лѣтвища; съвѣтна работа въ учрежденията, гдето се срѣщатъ стотици люде и пр.

Отъ тъзи постоянни международни и народни общувания между людетъ у тѣхъ се развива духъ на подражание, когато индивидътъ възприема отъ колектива всичко онова, което е за него мѣродавно и авторитетно. Така се създаватъ разнообразни „модни явления“ въ обществения животъ. Ето защо, модата въ всичките ѝ прояви: облѣкло, танци, обноски, разнообразни вкусове и пр. се е създала само въ ново време като започва отъ 17. столѣтие и се развива до наши дни. Въ предишните културни епохи не е имало такива постоянни и живи общувания между хората. Тѣ сѫ водили затворенъ и необщителенъ животъ. Нѣмало е затова и този развитъ духъ на подражание; липсували сѫ обществено-психологичните предпоставки на модата, затова не е имало и мода като широко обществено явление на културния животъ.

И тѣй: дветѣ предпоставки на модата: 1. честитъ събирания и общувания на много люде съ развитъ духъ на подражание, и 2. масовото, типизувано производство сѫ явления, характерни за съвременната културна епоха. Че масовото типизувано производство е необходима предпоставка на модата, е мнение и на Зомбартъ.

Така модата е произлъзла исторически най-напредъ именно отъ по-оживения животъ на людетъ презъ 17., 18. и още повече презъ 19. вѣкъ. Модата е излъзла отъ клубоветъ, театритъ, баловетъ, вечеринкитъ, посещенията, мѣста за разходки, т. нар. „асамблеи“ (събрания), гдето сж се срѣщали много люде. Така у людетъ се е пробудилъ първобитниятъ инстинктъ за подражание. Подражавали въ носия, дѣржане, говоръ и т. н. на ония личности, които изпъквали съ нѣщо въ обществото: съ обществено положение — лица отъ царствуващия домъ, отъ висшето дворянство; херои-победители, прочути франтове, голѣми кокотки, хубавци и хубавици отъ висшитъ обществени кржгове, артисти и др., изобщо на люде съ авторитетъ въ обществото. Възприемало се е отъ тѣхъ и е ставало „moda“ това, какъ тѣ се обличали, какъ сж се дѣржали, говорѣли или танцуvalи. Особено пъкъ, ако това се е харесвало на мнозинството, смѣтали сж го за хубаво и елегантно — то като буйна вълна е заливало обществото. И всичко това е стигало до такава степень, че неподчиняващитъ се на модата будѣли общо учудване и наスマѣшка. Така модата презъ тѣзи вѣкове е имала аристократиченъ характеръ.

Наредъ съ облѣклото, танцитъ, обносчитъ, яденето — модата подчинила бѣрзо и изкуството. Така, модни станали известни стилове, отразени въ произведенията на изкуството: въ картини, мобили, архитектура. Такъвъ е билъ, напр., модниятъ стилъ „Рококо“ въ 18. в., сжъ тѣй разпуснатиятъ стилъ отъ епохата на революцията; после стилъ „Ампиръ“ при Наполеона и следващите стилове въ 19 в. Тѣхното разглеждане обаче е предметъ не на социологията, а на историята на изкуството. Затова ние не ще се спираме на тѣхъ.

Въ епохата на капитализма и на демокрацията, когато аристокрацията запада, почнали сж да подражаватъ на висшитъ представители на капитала: на прочути богаташи отъ двата пола, които давали т. н. „тонъ“ въ обществото. Характерна е психологията на модата въ капиталистическото общество и въ предшествуващето го аристократическо-феодално. „La bourgeoisie de Sa Majesté le Roi“, както тя сама се е наричала, усърдно подражавала на членовете на кралския домъ, на висшето дворянство и воинство. Но и сега, въ съвременното капиталистическо и демократическо общество, масата на дребната и срѣдна буржуазия сжъ тѣй усърдно подражава на едрата буржуазия. Последната се явява „законодатель на модата“. Това подражание се вижда и у насъ, особено въ провинцията: тамъ мѣстните първенци диктуватъ модата.

Характерно за модата, значи, е авторитарното начало. Днесъ, напр., непосрѣдни законодатели на модата сж обикновено мѣродавните модни журнали отъ Парижъ, Лондонъ, Виена, при което за женската мода законодателъ е Парижъ, а за межката — Лондонъ, отдето е излѣзълъ фракътъ, смокингътъ и цилиндърътъ. Но самитъ автори на различните модни образци не ги

измислятъ. Тъ долавятъ по интуиция, като истински художници, вкуса на публиката въ висшите кръгове на обществото, мърдатни за модата. Така е днесъ и въ Съветска Русия, при го-сподствующата тамъ „пролетарска“ идеология: въ пролетарско-работнишкото и селяическо общество подражаватъ на „работника“ и на „водачите на пролетариата“ — Ленинъ, Сталинъ, Горки и др. Така, напримѣръ, отъ октомврийската революция насамъ Съветска Русия е наводнена съ имената: Владимиръ и Нинель (обратно на Ленинъ). Същото явление виждаме днесъ и въ демократична Англия: следъ сватбата на принцеса Марина Англия дотолкова е залѣта съ Марини, че Кентемберийскиятъ архиепископъ се е видѣлъ принуденъ да отправи до родителите следното писмо: — „Вашите дъщери, ги кори той, съвсемъ не ще ви бѫдатъ благодарни за името, когато единъ денъ ще поискатъ да скриятъ годините си... Защото името Марина ще посочва точно времето на тѣхното раждане“. Също тъй и у насъ презъ епохата на възраждането най-много кръщаваха на имената Асенъ, Петъръ, Борисъ — въ прослава на царството, Ясно е, че законодателите се мѣнятъ, ала самите закони на модата си оставатъ едни и същи.

Не е капиталътъ единственъ, който налага модата. Тя има още редъ обществени и психологични причини, които я обуславятъ. Особено убедителна е въ това отношение днешна Русия. Тя ни дава образецъ за пролетарска мода. „Мода“ тамъ е всичко пролетарско: всички носятъ работнишки касети и руска народна рубашка. Никакъ не е на мода колосаната яка и дори чадъръ. Колосаната яка се смѣта за „буржуазенъ предразсѫдъ“, а пъкъ второто се осмива като разкошъ, какъвто работникъ никога не си е позволявалъ. Една учителка въ Ленинградъ получила отъ чужбина подаръкъ чадъръ. Скоро, обаче, тя била принудена да не си служи съ него, защото срѣщала изъ улиците недоброжелателните погледи на минувачите: — „Смотрите, какая барыня...“ казвали презиртелно следъ нея.

Що се отнася пъкъ до „буржуазните“ бѣли яки и маншети, тѣхниятъ произходъ е, наистина, исторически напълно буржуазенъ. Дворянството ги наследи отъ рицарството; буржуазията пъкъ ги възприе отъ дворянството, като подобие и замѣна на неговото „жабѣ“ и тантелени маншети. Тя обаче вложи въ колосаните яки и маншети особена идея: буржуата искалъ съ това да се различава и външно отъ физическия работникъ — „простакъ“, както той го сминалъ, защото ужъ стоелъ по-високо отъ грубия работникъ, тъй като работи умствено, а не физически! Той искалъ чрезъ тѣхъ да покаже, че е далечъ отъ грубия физически трудъ, който замърсява. Същевременно буржуата искалъ да покаже и външно на обществените мѣста, че принадлежи не къмъ „простия народъ“, а къмъ по-висока класа. Така се обяснява омразата въ днешна Съветска Русия срещу колосаните яки и маншети: като външни изрази на класата,

която е целъла чрезъ тъхъ да подчертая, че стои по-високо отъ трудящия се „въ потъ лица своего“ народъ.

До скоро женската шапка също бъ изхвърлена отъ съветската мода. Замъняше я простиятъ народенъ „платокъ“ и червената революционна забрадка като изразъ на равенство и на работническо-пролетарска принадлежност. Бламътъ на шапката бъ, при това, още единъ протестъ срещу буржуазния накитъ. Русинътъ по природа е склоненъ да отива до крайност. Дори въ интелигентни съветски сръди се отива до немарливостъ въ външността. Не е рѣдкостъ копчетата да сѫ замъстени съ безредно набодени тукъ и тамъ безопасни игли, което прави на чужденците неприятно и странно впечатление. Защото западноевропейскиятъ работникъ е чистъ, спретнатъ и грижливъ въ външността си.

— Маруся, — казвашъ на една млада жена, типична представителка на съветското поколѣние, — бива ли една млада жена да ходи тъй немарливо? Какви сѫ тъзи безопасни игли? Я вземи, че си приший копчета!

— Ахъ, оставете, — отговорила тя. — Копчета — това е буржуазенъ предразсѫдъкъ! . . .

Колкото ексцентрично и невѣроятно да ни се струва такова отношение къмъ елементарното приличие въ облѣклото у съветските граждани, то е типиченъ изразъ на революционна епоха съ нейната подчертана немарливостъ и презрение къмъ всички стари обичаи и условия. Тази немарливостъ въ облѣклото и външността ние сръщаме и въ френската революция.

Наредъ съ облѣклото въ Съветска Русия се яви и мода на езика. Това сѫ съкращенията: прямъ и груби изрази и форми, достъпни за работника, отговарящи на неговите опростени и несложни жизнени условия. Като типиченъ ще приведемъ следния примѣръ: Когато въ едно съветско учреждение се приема на редовна служба чицовникъ, — значи, умственъ работникъ, пише се въ заповѣдта: „На другаря Х. да се даде „полная нагрузка“ (пъленъ товаръ)“ — по израза на физическия работникъ. Всеизвестни сѫ у насъ съветските съкращения: Госиздат, ГПУ, ВЦИК, Полпред, Коминтерн и т. н. Доколко модата е силенъ законодателъ, показва фактътъ, че у и насъ, ако и вече по съвсемъ други съображения, се възприеха и узакониха съ право на гражданство нѣкои съкращения, като: Биад, Собим, Чиндом, Кооп, Бус и др.

Въ Съветска Русия ставашъ, разбира се, и много любопитни нѣща съ тъзи съкращения. „Вечерняя Москва“ съобщаваше преди известно време следния фактъ:

„Върви изъ улицитѣ на Москва млада жена и тихо плаче. Привечерь е. Спира се на единъ жгъль и отчайно заридава. — Какво ви се е случило, гражданко; кой ви е обидилъ? — я пита съчувствоно насибралата се тълпа.

— Търся тукъ единъ адресъ, цѣлъ денъ се скитамъ, тази сутринъ пристигнахъ отъ провинцията — и нищо не сполучихъ.

Взематъ адреса: „Высшие художественные технические мастерские“.

— Неизвестно е такова учреждение! — Милиционерътъ категорически заявява, че нѣма такова въ Москва.

— Какъ да нѣма? — настоява жената: — братъ имамъ, тамъ се учи.

— Абе, чакайте, другари, — се изстѣпва напредъ единъ досѣтливъ младежъ: — Какъ казахте, гражданке? Высшие худ... Че това ще да е ВХУТЕМАС, другари. — Разбира се, ВХУТЕМАС!

— Е, защо не казахте изведенажъ така? — казва сопната милиционерътъ, — право — просто, по човѣшки гражданско — ВХУТЕМАС — и всѣкой щѣше да ви разбере. Дяволъ знае на какъвъ езикъ взе да говори народътъ: ами че какво е това съкращение: Высшие художественные...

(Той мислѣше, че и това е съкращение!!).

Горки, идеологътъ на съветската литература, въ тържествената си речь това лѣто предъ конгреса на съветските писатели, кори колегитъ си: „Избѣгвайте старите форми и изрази. Херой на Съветите — това е работникътъ. Езикътъ на художественото произведение — това е езикътъ на работника. Обстановката на романа — това е дѣлничната проза на работника“. Увлѣченъ въ речта си, Горки забравя, че самъ дѣлжи свѣтовната си слава на този изтѣнченъ общочовѣшки художественъ езикъ, който неговата интуиция на гениаленъ художникъ му бѣ подсказала, въпрѣки пролетарския му животъ и произходъ. Нека му простятъ политицитетъ. Литературните критици не му прощаватъ това отрицание. Ние, които сме се вѣзпitalи и вживѣли съ класическото художествено творчество, не можемъ да признаемъ новитъ въянния на класовата идеология въ изкуството. И когато мислимъ за Горки, всѣкога ще си спомняме, напр., за „Ханътъ и неговия синъ“ — това въплъщение на жизнена правда, съ тѣнко психологическо проникновение и съ всичката трагичность на човѣшката душа, които надхвѣрлятъ рамките на политиката и я надживяватъ. При сцената на морския брѣгъ въ разказа забравяме класовата си принадлежностъ: буржуа ли сме или пролетарии. Ние само усъщаме дѣлбоката трагедия на старостъта, на живота, който си отива. Тая именно трагедия, която ни отличава основно отъ останалите биологични сѫщества, които нѣматъ съзнание за времето, за смъртъта и за разрушението.

Любопитно е, че днесъ, наредъ съ отстѣпките и „уклоните“, които пролетарската идеология прави вънъ и вътре —

тукъ и тамъ се явяватъ буржуазно-капиталистични проблеми. И то пакъ най-напредъ въ сръдите на върховетъ. „Съ волками жить — по вольчи выйтъ“. Така въ последно време въ съветското общество си пробива пътъ вратовръзката, меката шапка, електрическата дамска прическа, която пъкъ, за да бъде показана — повлъче следъ себе си въвеждането на открития фасонъ шапка, какъвто се носи на Западъ. (Знае се, че руският не ходи съ открыта глава).

Напоследъкъ въ Москва сѫ открили девет модни салони, които отговарятъ на окръжното на Ворошиловъ до червената армия: „Червениятъ офицеръ тръбва да бъде спретнатъ и елегантенъ“. Открили сѫ и нѣколко голѣми танцуvalни зали. Нашитъ вестници даваха снимка, на която се виждаше, какъ младите съветски граждани танцуватъ съ страсть и увлѣчение модни шлагери — сѫщитъ, които следъ като веселиха въ продължение на нѣколко години нашитъ „буржуазни“ души, съ не по-малко шумъ се прехвърлиха на пролетарска земя. Тръбва обаче да забележимъ, че, наредъ съ възприеманото „буржуазно“ отъ Западна Европа, се твори литература, художество и музика въ типично пролетарски тонове, отъ което най-новото, напр., стигнало до насъ, е „Пѣсента на машината“, изпълнена отъ симфоническия оркестъръ.

Социологията е наука, която се стреми да разбере и да обясни тия нѣща. Тя се издига надъ всички обществени класи, като надзвѣрта въ душитъ имъ, за да открие подбудитъ на тѣхнитъ действия, на тѣхнитъ симпатии и антипатии, и намѣреното показва безпристрастно на цѣлия свѣтъ. Тя ги приравнява въ своята преценка. Заслугитъ на социологията сѫ именно вънейната надкласова сѫщностъ. За нея е мѣродавенъ класическиятъ изразъ: *Amicus Plato, sed magis amica veritas.* Така социологическото изследване установява общочовѣшкото въ модата, обективно-еднакво проявено и въ „буржуазното“, и въ „пролетарското“ общество.

Нека сега си изяснимъ по-пълно **социалната психология** на модата. Тя, особено въ облѣклото, е била всѣкога свързана съ духа на времето, съ настроенията гсоподствуващи въ дадено общество, и особено съексуалните настроения.

Преди всичко важна подбуда на модата се явява еротичниятъ нагонъ на човѣка: да се харесва на другите въ еротично отношение е за мжжа и жената важенъ подтикъ да следва модата. Особено жената използува широко модата, за да създава еротични настроения. Най-много господствуващите сексуални настроения въ дадено общество опредѣлятъ модата.

Да вземемъ модите отъ 17. и 18. вѣкове, когато господствува висшата свѣтска аристокрация въ политическия и общественъ животъ, особено царските династии. Това сѫ вѣковетъ на аристократизма. Споредъ това, модно ставало всичко

характерно за аристократа: облъкло, жестове, поздрави, танци, та дори и тъхните пороци. Напр., половата разпустнатост, овчарските идилии и свободни нрави. Даже садизмът води началото си от това време, когато е било мода въ известни обществени кръгове да подражават на извратения маркизъ де Садъ.

Презъ първата половина на 19. въкъ за европейското общество съх характерни сантиментализът и т. нар. „pruderie“ (срамежливост) до крайност. Тъхно отражение съх пъкъ костюмите отъ тази епоха. Напр. женските рокли съх меки и стигатъ до петитъ. Шапките съх причудливи и си краища подчертавали нѣжността на женското лице. Горе, доста откритата рокля, посочвала „прелеститъ на бюста и на раменетъ“, както се казва въ тогавашната поезия. Походката на жените отъ онова време е бавна, нѣкакъ загадъчна и чувствена. Изподъ шапката, обгръщаща цѣлото лице, блъскатъ въ подтиснатъ копнежъ и нѣга мечтателните очи. Каква прекалена срамежливост! На младите люде се позволявало, „съ ръка върху сърдцето“, само отдалечъ да се обясняватъ въ своите чувства по време на „визититъ“ и „променадитъ“. За примѣръ въ това отношение могатъ да ни послужатъ любовните или по-скоро сантиментални среци на Мариусъ и Козета отъ „Клетниците“. Срещнаталиятъ се погледи обливатъ съ гореща червенина страните, а вълнуващите се пръсти мачкатъ кадифените панделки на шапката, които се спушватъ и виятъ върху колънетъ. Или пъкъ момента, когато бурята повдига „нескромно“ тежките гънки на копринената рокля на Козета и — о, ужасъ за девствеността, — открива краката почти до колънетъ. Има нѣщо мило и трогателно - наивно въ изненаданата срамежливост на младото момиче и въ дълбокото вълнение на чистия младежъ — нѣщо, което въ нашата епоха учудва и, за съжаление, разсмива.

Межките костюми съх строго стегнати; яките и широките вратовръзки просто душатъ вратата. Официалните „жакети“ и цилиндри — всичко е крайно стегнато и закрито. Изобщо личи отъ облъклото, че всевъзможни условности и предразсъдъци стъгатъ душата и цѣлия животъ на людете.

Иде втората половина на 19. въкъ. Тукъ господствува и дори се засилва стремежътъ да се подтиска човѣшката природа. Господствува именно началото: всичко „срамно“ и „неприлично“ да се забулва, замълчава и прикрива. Налага се преструктурата, фалшифицирането на поривите, на влеченията; развива се психологията на лицемърието, на „тартиофщината“, въ европейското общество, същата „тартиофщина“, която по-късно тръбва да биде осмивана отъ великите писатели, за да спасятъ отъ нея свѣта. Нека си спомнимъ за Достоевския Фома Фомичъ отъ „Село Степанчиково“. Характерно е предаденъ отъ Достоевски тукъ надутията патосъ на речта въ тогавашното дворянско общество: възхищение отъ нищо, пресиленъ възоргъ и изненада за нищо, съ „охъ“ и „ахъ“ подчертана добродетель. Въ

„Мария Ивановна“ — старата мома, „помъщница“ отъ писателя, изпълнява предъ насъ цѣлата епоха, съ нейния патетиченъ говоръ и предвзети обноски, смѣтано тогава за „bon ton“. Нека си спомнимъ тукъ и нѣкои сцени изъ „Война и миръ“ и „Ана Каренина“ отъ Толстия; изъ „Бащи и деца“ на Тургеневъ, — нравствената фигура на Кирсановъ, лъхаша преструвка и лицемърие; изъ романа му „Димъ“ — главната героиня Ирина, издѣйно лицемѣрна и неискрена жена.

Но нека минемъ въ западно-европейската литература, отразяваща сѫщия духъ на обществото. Характерна е, напримѣръ, лицемѣрната жизнена философия на „пасторъ Мандерсъ“ отъ „Призраци“ на Ибсенъ, лъжливата психика на обществото, изобразена въ неговия „Народенъ врагъ“ и безподобната сцена на лицемѣрие, нарисувана отъ великия драматургъ въ „Устоитъ на обществото“, именно въ салонния разговоръ, воденъ у консула Берникъ. У великия нувелистъ отъ края на 19. вѣкъ Шницлеръ пъкъ типични сѫ въ това отношение фигури на „поручикъ Густлъ“ и „Графиня Мици“. Сѫщо такива типове намираме у Балзака и Флобера.

Костюмитъ на тази епоха сѫщо сѫ отражение на властуващата психология: роброни, корсети, бонета, букли и фалшиви подложки (турнели и бедра) — сѫщо, за да се подправятъ естествените форми на тѣлото, да му се предаде изкуствена, неестествена форма. Тукъ — пази, Боже! — не бива да личи нищо голо. Роклитъ сѫ до петитъ, дори съ шлейфъ (за да се издѣлжи височината); тѣ сѫ вече съ високи яки, така че и лицето малко да се затули между високата яка и бонето. А подъ роклята шумятъ една, две и три долни фусти, за да се скриятъ съвсемъ краката и бедрата.

Но ето че иде нашето време, — епохата на рационализма, на откровеността, на опитната психология, на психоанализата, на по-свободните и по-вѣрни разбирания за човѣка и за неговата природа. Нашето време, като реакция и протестъ срещу миналата епоха, иска всичко да разкрие, да анализува, да обясни и да разбере. Неговиятъ лозунгъ е: не да се срамимъ отъ природата, а да я разберемъ, за да я подпомогнемъ или да я поправимъ. Нашето време иска да се даде по-голѣма свобода на човѣка, да бѫде освободенъ отъ многото вериги, които го скованаватъ. Оттамъ е и успѣхътъ на най-различните революционни учения въ наше време, като фашизъмъ, комунизъмъ, анархизъмъ и др. Тенденцията днесъ е, всичко да се преустрои: и човѣшката психика, и обществениятъ и държавенъ животъ — да се тръгне по новъ путь — истински, вѣренъ и рационаленъ.

Пълно отражение на тази нова психология ние виждаме пакъ въ облѣклото и нравите, дори и въ обноските на хората отъ нашето време. На първо място сѫ късите рокли, открити крака, гърди, шия, ръце, гърбове. Промѣня се и межкото облѣкло: колосаната яка, която стѣга врата, е оставена само за

официални случаи, като въ обикновения животъ я замъстя мяка яка. Въ Съединените северно-американски държави пъкъ презъ последно време мжжетъ правятъ опити по подражание на женското удобство да ходятъ презъ горещите лѣтни дни безъ палта — само панталони и горна риза. Такива демонстрации дава особно Ню-Йоркъ, гдето презъ горещините има много смъртни случаи. Мжжето облѣкло днес е удобно и практично. То отговаря на сериозния духъ и на умствената на-прегнатост у съвременния културенъ мжжъ. Отъ практичност сѫ изхвърлени изъ употреба и долните дамски фусти: само лека рокля, която пълно прилѣга къмъ тѣлото, като подчертава неговите линии, но въ която все пакъ то свободно се движи. Нѣма вече твърдите корсети, кокалени корсажи, подложки, обръчи.

Опростирането на облѣклото е предизвикано и отъ новите научни открития. Тѣ се отразиха на модата. Особено открытието за влиянието на слънчевите лжчи върху здравето, издръжливостта, дълготрайността и правилния развой и хубостта на човѣшкото тѣло е оставило своите следи върху модата.

Като отлика на нашето време е и късата, остригана коса. Модата на късата коса, впрочемъ, не е предизвикана само отъ удобство. Тя има дѣлбокъ общественъ смисълъ: това е стремежътъ на съвременната жена да се приравни въ права и свободи съ мжжа. Тя премахва очебийната отлика — дългата коса, придава мжжки видъ на външността си, за да отбие възраженията на традицията. По сѫщите причини процънтъ и модата въ спорта, гдето равноправно участвува мжжетъ и жената.

Тукъ ни се налага да се вдѣлбочимъ въ психологичната сѫщина на това явление — еманципационните стремежи у жената отъ 20. вѣкъ. Преди всичко трѣбва да разбиемъ господстващето у мжжа мнение, че тѣзи стремежи сѫ изкуствено раздухани чрезъ външни агитации въ женското общество. Напротивъ, тѣзи стремежи се наложиха отъ самия животъ. Тѣ дойдоха като естествена последица отъ дългите войни. Великата война, като прибра и иззе мжжетъ отъ стопанския и общественъ животъ, наложи на жените дотогавашните мжжки грижи и интереси. Народното стопанство бѣ оставено почти изключително на женския трудъ и ржководство. Обществените учреждения, социалните грижи, почти всички области, гдето доскоро работѣше и господствуващите мжжетъ, се отвориха за жената. Фактитъ показва, че тя е добра сътрудница и замѣстница на мжжа. Жената — отъ селянката до гражданката — се справи умѣло съ възложените й официално и неофициално задачи въ отсѫтствието на мжжа. Известно е, че следъ като мжжетъ се прибра отъ бойните полета, трѣбващо да водятъ борба, за да измѣстятъ, напр., изъ фабриките на голѣмите западно-европейски срѣдища, жените отъ своите предишни мѣста. Осъзнала и провѣрила своите сили и възможности, жената от-

крито и смъло заяви своите права и искания. Тя намъри при това, че работнишката блуза ѝ подхожда като на мжка, и че нейният умър, като неговият, може да твори духовни и веществени блага.

За да бждемъ обаче обективни въ своето изследване, нека преценимъ еднакво както положителното, така и отрицателното, което нашето време внесе въ нравите, обноските, облъклото и стремежите на обществените групи. Безспорно, има много за осъждане въ тази прекалена тълесна и нравствена голота, особено въ прекалената полова свобода днесъ. Като силна реакция на миналата епоха, тя съдържа, разбира се, и крайности. Не тръбва обаче до забравяме, че епохата на прикритие и тартюфщина все пакъ е била необходима като стъпало на духовното развитие. Както въ природния животъ всичко е необходимо и следва свои закони, така и обществените явления съ резултатъ от времето и отъ законите на развитието. Не можемъ да не отбележимъ, прочее, че крайностите въ днешната мода стигатъ дотамъ, щото наредъ съ приличното, убиватъ и естетичното. А като висша проява на човъшкия духъ, последното не е предразсъдъкъ, а ценна необходимост.

Разказвайки, че това лъто на палубата на дунавските парходи билъ пренесенъ морският плажъ. Така, мжже и жени, млади и стари, се приличали и безъ стъснение се разхождали по парахода въ... бански костюми — нъщо, което смущавало твърде много патриархалните нрави на нъкои наши пътници. Свободата спира тамъ, където почва „слободията“. За щастие, следъ слободията, която пресища и уморява духа, иде отрезяването. То именно единствено е носител на разумното. Навърно бждещето ще внесе умъреностъ и въ днешната мода на революционните учения.

Относно правата на жените също се стигна до прекаленостъ въ днешния типъ на модната съветска жена: тя пуши, служи въ войската, готви се за война и води свободенъ половъ животъ. Именно за нея е мода да подражава на живота на мжжа, който въ същностъ самъ вече се насочва въ обратна по-разумна посока. Това ни напомня за буржуата отъ 17. и 18. въекъ, когато съ подражавали на пороците на аристокрацията. Обратно, може би, ще реагира времето следъ настъ: тютюнът и половитъ излишества, като вредни за човъшката дълготрайностъ, ще отстъпятъ място на здравото и полезното.

Като проследимъ най-очебийната съвременна мода — женското облъкло и прическа — за краткия периодъ отъ войните насамъ, ще забележимъ люшкане и неустановеностъ. Прическата *à la garçon*, която въ кратко време бъ успѣла да завладѣе женския свѣтъ, вече се оттегля: косите несмѣло почватъ да се спущатъ на вълни, закриватъ тила, като даватъ илюзия на стария кокъ. Наредъ съ това и роклята прилично се удължи. Жената се връща къмъ женственостъ. Това е общото

убеждение. Тя изживява своята трагедия: въ стремежа си за равноправие съ мжжа, тя иска да запази обаче обаянието си надъ него. Интуицията ѝ я води по сръдния път. Трагедията на съвременната жена е въ нейното усилие да съчетае своите два жизнени интереса: личните си права и сърдцето на мжжа.

Накрай тръбва да характеризуваме днешната мода като международна. Нейният международен характер се дължи на интернационализуването на обществения живот у културните народи. Наред съ облъклото, интернационални състаниали музиката, радиото, театърътъ, преводната художествена и научна литература, киното и спортътъ. Интернационални станаха също тъй политическите форми и обществените идеи, както и стопанските преобразования, които особено завладѣха свѣта. Може да се каже, че много от тези международни обществени идеи и идеологии станаха въ наше време съвсемъ „модни“.

Обаче такова „модизуване“ на господствуващите идеи, както, напр., у насъ въ България сега е на мода „родното“ и „националното“, се дължи на оня именно авторитетъ, който всѣкой господствуващъ политически режимъ и неговата идеология оказва върху масата („обаянието на властъта“). Тукъ именно се проявява авторитарното начало въ душата на всѣкой сръденъ човѣкъ, подчиняващъ се на авторитета на господствуващия режимъ. На това начало въ обществото се крепятъ и диктатурите.

Както посочихме вече, важенъ елементъ на модата е авторитарното начало. По тоя път господствуващите идеи и чувства ставатъ и „модни“. Тъ се възприематъ отъ масата, на тяхъ се подчиняватъ и имъ подражаватъ. Така е днесъ въ Съветска Русия, въ Италия, въ Германия, въ Англия — навсъкъде: при диктатурите и демократии.

Но ако, както казахме, много отъ съвременните идеи и идеологии станаха международни, като завладѣха свѣта, това още не значи, че народниятъ елементъ въ културата бива измѣстенъ отъ международния. Възприемайки международното, ние го изграждаме върху основата на националното, на самобитното. Всѣка културна придобивка, възприета отъ чужбина, се прекоява и развива у даденъ народъ споредъ особностите на неговото национално своеобразие.

Наистина, модата въ облъклото най-малко следва този пътъ. Тя взема, почти безъ промѣна, всичко станало модно въ свѣта. Но и тукъ ние искаме да модернизуваме националния вкусъ и чисто народниятъ носии по „европейски образецъ“, т. е. да ги европейуваме. Единъ погледъ на витрините за „българско везмо“ ни увѣрява въ това. Напр., българската рокля е изпъстрена съ многобагрена шевица, обаче по фасонъ тя се приближава и нагажда къмъ господствуващата мода: по-тѣсна или по-широка, гладка или въ „клошъ“. Сѫщото е и съ бродираното милю (покривките и салфетките върху обѣдните маси). Салфетката е западно-европейско изобретение. Нашето чисто народно —

това е дългият общъ презръчникъ, който се вижда днесъ още по сватбените и други тържествени обѣди по селата. Него го измѣсти и замѣни съ салфетката западно-европейската култура, като го намѣри нехигиениченъ и простъ.

Най-сетне, трѣбва да отбележимъ разликата, която отлиcha модата на нашето време отъ модата на предишните епохи. Докато нѣкога тя е била типично еднообразна въ своите подробности (както е запазена днесъ още по селата), днешната мода зачита индивидуалността и личната свобода. Тя се налага и възприема въ общи черти, но се мѣни въ подробнотѣ. Като ни открива този фактъ, нашето изследване налага въпроса: защо днешната мода зачита личността?

Преди да направимъ социологичния изводъ, необходимъ е единъ бѣгъль анализъ за отношението на личността къмъ колектива. Безспорно, културата развива у людете индивидуалността. Колкото по-развитъ е духовно единъ човѣкъ, толкова по-ярко изпъква той върху сивата обща маса. Но въ сѫщото време културата изостри съзнанието, че отдѣлната личност трѣбва да се впрегне въ служба на колектива и да подчини нему личните си интереси. Обществената и политическа мисъль днесъ е насочена къмъ колектива. Той е предметъ на новото време.

Новото време, новиятъ мажъ, новата жена, за които гърми днесъ радиото и пълнимъ стълбците на вестниците и страниците на списанията, това „ново време“ е днешниятъ човѣкъ на общежитието: *homo socialis*. Трѣбва да се примиря противоречието между интересите на личността отъ една страна и интересите на колектива — отъ друга. Налага се да се съгласуватъ двата устрема въ съвременното културно общество така, че личността да служи на колектива, обаче, безъ да се пожертвува като индивидуалност. Напротивъ, въ службата си къмъ колектива тя да се подчертава и да се прояви.

Тая тенденция ние виждаме отразена и въ днешната мода. Последната зачита личната свобода въ подробнотѣ, чрезъ които оставя да изпъкне и да се откри върху общия фонъ самата личност. Защото съвременниятъ гражданинъ не иска да потъне безличенъ и незабелязанъ въ общата маса. Неговият стремежъ къмъ самостоятелна инициатива и творчество се противопоставя на това.

Наредъ съ всичко друго около въпроса за модата настъпи интересува още и нейното значение. Отъ обществено гледище то е голѣмо. Заслугата на модата е преди всичко въ туй, че тя дисциплинира човѣка и развива у него обществени стремежи, като подбужда индивида да се приспособява къмъ обществото.

Модата има и голѣмо стопанско значение. Цѣли клонове отъ народното стопанство и много производства зависятъ отъ модата. Предприятия, които обслужватъ модните вкусове и по-

тръби на обществото, заематъ десетки хиляди работници и сто-тици милиони капиталъ. Но върху стопанското значение на модата ние ще се изкажемъ по-подробно другъ пътъ.

Въ първата часть на статията изтъкнахме важния стопански моментъ въ произхода на модата, а именно: масовото типизувано производство. Но отъ това още не следва, че цѣлата мода като обществено явление се обуславя изключително отъ стопанския животъ, както мислятъ нѣкои социолози отъ материалистическата школа. Въ историческия произходъ на модата масовото производство е било само техническа предпоставка на модата. Стопанскитѣ нужди и необходимости могатъ, наистина, да влияятъ върху една или друга проява на модата: напр. въ архитектура, облѣкло, хранене, парфюмерия, косметика, бижутерия и т. н. Стопанскиятъ животъ може да влияе дори върху конкретния изразъ на модата: напр. поради стопанската криза модни артикули ставатъ е в тини нѣща. Или по-конкретно: купуватъ се вече не истински скъжоценности, а тѣхни подражания; строятъ се тѣсни апартаменти; хранятъ се съ евтина храна (замѣнятъ кравето масло съ олио) и обличатъ по-евтини дрехи и т. н. — всичко което става така тоже „moda“.

Но това още не значи, че стопанскиятъ животъ изобщо създава модата: той само опредѣля нейните прояви, и то само тамъ, гдето се отнася до стопанските блага. Обаче, гдето модата не засъга економиката напр. промѣните въ прическата, въ фасона и гарнитурата на дрехите, въ кроежка на кѣщата и стила на мобилитѣ, тамъ економиката не оказва никакво влияние върху модата. Тамъ модата се ржководи изключително отъ началата, които посочихме по-горе.

Следъ нашето изложение за произхода, сѫщината и коренитѣ на модата като явление съ голѣмо значение въ обществения животъ, можемъ вече да дадемъ по-пълно опредѣление на това колкото интересно, толкова и властно обществено явление. Модата по сѫщина е резултатъ на взаимодействието отъ известни обществени отношения (събирания и общувания между людете), отъ обществена психология, отъ економиката (доколкото се облѣга на масовото типизувано производство), отъ обществени (авторитарни) и стадни стремежи у човѣка (подражание), отъ неговите сексуални настроения и отъ неговите лични честолюбиви подбуди. Сир. модата е сложенъ комплексъ отъ прояви и стремежи на човѣшката природа и на човѣшкия духъ.

Презъ нашата синтакса

II.

Формални белегъ на изречението

Първата ми статия, излѣзла тукъ лани (VI, 1934. стр. 168—173), мина презъ оная точка на синтаксата, дето се досѣгатъ философия и езикознание; дето се готви най-малка единица отъ наше мислене, за да се изрази въ най-малка единица отъ наша речь. Наставяйки сега оная статия, въ която се опитахъ да дамъ приемливо опредѣление на изречението, ще се опитамъ нататъкъ да представя „формалния белегъ“ на всѣко наше изречение.

1. Отъ свръхнамѣса на логика и на психология въ синтаксата произлѣзоха въ науката разни опредѣления на изречението, които не задоволяваха отъ чисто граматично гледище. И въ диренето на таково задоволително опредѣление биде поставено условие, да легне въ основата на опредѣлението формално езиковъ белегъ. Тогава нѣмскиятъ граматикъ Кернъ обяви глагола за такъвъ белегъ: безъ глаголъ, изразенъ или подразбиранъ, нѣма изречение. Нашите граматици и учители възприеха тоя възгледъ; той владѣе у насъ и днесъ. Между туй, прониква все по-настойливо възгледъ, че обиходната наша речь, беседната между беседници, изобилува съ единици отъ езиково съобщение, които не съдѣржатъ глаголъ, но сѫ равнозначни съ изречения, дето има глаголъ, и въ които мѣжно може да се покаже, какъвъ глаголъ и въ каква опредѣлена глаголна форма би трѣбвало да се подразбира. Опредѣлението на изречението не бива да иска още допълнителни способи, — да иска и „подразбиране на глаголъ“, за да се простре и възъ безглаголни, въ себе завършени единици отъ речь. И изглежда, че формаленъ, чисто граматиченъ белегъ на изречение не ще даде никой видъ дума. На стр. 173. въ статията си азъ казахъ: „наистина, глаголътъ е грѣбнакъ на нашата речь; ала е грѣбнакъ не като дума, но като представа. Като такава той борави во всѣко приорочно съчетание на представи, безъ да е безусловно нуждно да лichi и во всѣко съобщение, изразено съ думи. Формални белегъ на изречението не може да се дири въ единъ видъ, въ една категория дума; защото на изречението формата *) лежи во везба: везба отъ думи, между думи, между изразявани съ думи съобщения на беседници; и лежи още въ нагласуване и въ ритъмъ (следежъ) на думи като неотмѣнни спѣтници на везбата“.

*) Думи изречението формата сѫ пропустнати въ текста на стр. 173, та тукъ се оправя станалата грѣшка.

2. Въ опредѣлението „изречение е съобщение, изразено съ думи“, което дадохъ на стр. 172., е най-важна дума „съобщение“, употребена тамъ въ стойност на терминъ. Тя значи: онова, щото се предава езиково, „съобщава“ нѣкому отъ нѣкого като негова една завършена въ себе единица мислене. За да става или има „съобщение“ изобщо, предполагатъ се две страни: едната предава, другата приема; предполага се, да е на дветѣ страни познато, обще срѣдството, справата за предаване, тѣй че едната страна „разбира“ другата. Философски това е било изразено така: съобщение, иакъ речено „изречение“, е езиковъ изразъ на това, че въ душата на говорителя се е извършило съчетание на повече представски купчини, и срѣдство, за да се произведе въ душата на слушателя сѫщото съчетание на сѫщите представи (H. Paul). Изразеното съ думи съобщение е граматична единица, която отговаря на мисълна единица. Беседникътъ, говорителъ или писателъ, изразява тая единица по начинъ, какъвто е усвоенъ или пригоденъ за разбиране отъ събеседникъ, слушателъ или читателъ. При мисленето става движение между представи отъ съзнанието: представите се сдружаватъ, отлѫчватъ, сближаватъ или раздѣлятъ; отъ движението едни се затулятъ, други се замѣнятъ, трети наново изпъкватъ. Мислене, при което се прибиратъ представи за съчетание, е дѣло волево; воля произвежда и съобщението, като изразъ на станало мислене. Ала нѣкога изразяваме станало въ нази мисълно съчетание на представи неволно, подъ напоръ на афектъ; и все пакъ то е проява на навикъ отъ волева дейност. При участието на умъ и воля, въ мисленето не е безучастно и чувство. Ни едно, приготвено или произлѣзло въ душата ни мисълно съчетание на представи, не остана незасегнато и отъ известно чувство; защото върху чувства възхождатъ вълненията на тона, тѣй важенъ за смисъла, за разбирането на всѣко съобщение.

3. Онова съобщение, което изразяваме съ думи, е облѣчено въ тѣхъ мисълно дѣло на ума, на волята и на чувството. Като езиково съобщение, то е само по себе си външно; не бѫде ли още изразено, но трае въ самъ настъ мисълно, за него не прилѣга дума „съобщение“. За да го сочи като дѣло психично, засебе отъ „съобщение“, като дѣло граматично, А. Шахматовъ го нарича „комуникация“. Обаче „комуникация“ срещу „съобщение“ стои тѣй, както „ситуация“ срещу „положение“, та прави нѣкакъ тавтология. Затуй ще е за предпочитане, при липса на другъ по-добъръ терминъ, да се казва на приготвеното за изразяване, а още неизразено съобщение, „вътрешно съобщение“. Еднѣжъ станало у беседника съчетание на две основни представи въ приорчна относба помежду имъ, нататъкъ зависи отъ психични и емпирични околнства, подъ какъвъ граматиченъ видъ ще се предаде това „вътрешно съобщение“, та да стане съответно

„външно съобщение“. Имамъ, да речеме, представа *свѣтѣ*, съ която е завзетъ умътъ ми, мисълта ми. Размислямъ, като си помагамъ и съ други представи, па ми се вести — негли отъ вънъ — представа *снѣгъ*, за да я сближа со *свѣтѣ*, намирайки прилика между дветѣ. Прирека ли на първата признакъ, какъвто намирамъ у втората, азъ съмъ ги вече съчеталъ прилично, завършилъ съмъ единица мислене. Да го сподѣля ли, да го изкажа ли? А приликата между *свѣтѣ* и *снѣгъ* ми аресва или не ми аресва, драго ми е отъ нея или ми е тежко, или пъкъ ми е съвсемъ безразлично;увѣренъ съмъ въ нейното значение, или се съмнявамъ, та твърдя или отричамъ, чудя се или ще питамъ. Въ мене борави „вѫтрешно съобщение“, което спроти случая е готово да се облѣче въ единъ или въ другъ изразъ отъ думи, достатъчни, да го „съобщатъ“, да го направятъ да се разбере таково, каквото е въ мене. Тогава бихъ казалъ: *свѣтѣтѣ е като снѣгъ*; или *свѣтѣ като снѣгъ*; или *свѣтѣ—снѣгъ*? А може и другояче още. Тия различни начини за изказъ на прилично съчетание между две основни представи отразяватъ различно движение на представи, различни относби между тѣхъ, различна относба на беседникъ къмъ тѣхъ и къмъ тѣхъ-ното съдържание. Това сж различни изречения, съ различна везба между думитѣ, що ги съставятъ. Въ едни има глаголъ, въ други нѣма, безъ да се мѣни отъ това стойността имъ на изречения, еднакво достатъчни за разбиране, еднакво „пълни“.

4. Чета надпись на една сграда: *Бѣлгарска народна банка*. Ако разбирамъ подъ тия думи ни по-малко отъ това, че *тая сграда е Бѣлгарска народна банка*, тъ сж за мене, па и за всѣкой другъ читателъ, достатъчно „съобщение“; който ги е поставилъ тамъ, е искалъ тъкмо това да ми „съобщи“. Неговото „вѫтрешно съобщение“ е приекло на сградата единъ признакъ. Облѣчено за външенъ изказъ, съобщението изразява съ думитѣ за съставни признакъ *Бѣлгарска народна банка* цѣлото съчетание отъ две основни представи „сграда“ и *банка*; съставната представа за сжщина *тая „сграда“* не се нуждае отъ нарочито облачане въ дума, както не е нуждна нарочито и дума *е*, която прави представската купчина за качество *Бѣлгарска народна банка* признакъ на представската купчина за сжщина *тая сграда*. На съвременния бѣлгаринъ ще се стори дори смѣшъ надпись: *Тая сграда* (или: *сградата*, или: *това*, или: *тукъ*) *е Бѣлгарска народна банка*. Толкова надписьтъ на речената сграда ясно дава да се разбере отъ природата на представитѣ, що възбужда той, че въ него имаме читаво съобщение, имаме изречение. На това изречение формаленъ белегъ не е ни глаголъ, ни другъ нѣкой видъ дума. Съставътъ отъ думи *Бѣлгарска народна банка*, както обикновено го изговаряме и въ каквите форми стоятъ взаимно думитѣ, образува една свързана цѣлостъ. Между нейнитѣ елементи има везба, както има везба между видния надпись и мисълната представа за

сграда, неизразена въ надписа. Изговориме ли надписа така: *българска, народна, банка*, ние разкъсваме везбата между думитѣ откъмъ тонъ; а поставиме ли тия думи още така: *български, народно, банка*, ние разкъсваме везбата помежду имъ откъмъ граматично съгласуване. При всѣкой отътия случаи чезне белегътъ на изречение отъ състава на *Българска народна банка*, като надпись. Сѫщиятъ съставъ, поставенъ върху писмо отъ „*Българската народна банка*“, е пакъ изречение, за което се съчетаватъ приочно основни представи *писмо и банка*.

5. Слушаме речь на проповѣдникъ, който възгласява: *война въ човѣцить е въковно зло!* Очевидно, това е изречение, въ което сѫ застѣпени четири вида думи отъ български езикъ: имена сѫществително и прилагателно, предлогъ и глаголъ; и тѣ сѫ такива видове само въ изречението, дето добиватъ смисълъ. Вънъ отъ изречението тѣ сѫ напросто думи, съ нѣкакво значение, ала безъ смисълъ. Отъ везбата на тия думи въ изречение произлиза разбиране на смисъла на отдѣлните елементи и на цѣлото. Ако се кажеше: *човѣцить въ въковно е война зло*, изъ това съчетание, изъ тая „везба“ не би излѣзълъ никакъвъ смисълъ; на „везбата“ тукъ между съседни думи се противи природата на представитѣ, които тѣ означаватъ. За шега, за забава, ние може да „свежеме“ и противоположни представи въ изречения, напр. *слѣзъ горе! качи се долу!* Възможна е побългарски, и синтактично съвсемъ правилна такава глумлива речь: *Господа представители на интелигентната звезда на България! Вкусихте ли, какъ скачаха дѣрвесата въ столичнитѣ висини?* Тѣ витаха тамъ отъ възторгъ, когато плаваше по улицитѣ музикалнитѣ шумъ на първомайски пролетарци, които напираха небеснитѣ врати на буржуазния рай противъ стражарска палка. Всички изречения въ тая речь иматъ надлежната тонова и граматична везба между думитѣ; и ако имъ липсува нѣщо, то не е граматично, но логично: природата, съдѣржанието на съчетаниетѣ представи не дава смисълъ, за какъвто служать формитѣ на съчетанията.

6. Редицата думи *човѣцить въ въковно е война зло* не показва между тѣхъ или въ тѣхъ везба, синтактично подобна на оная въречъта „господа представители“ и пр. по-горе. Ала все пакъ съ помошъ на тонъ може да се открие, че и тукъ се съчетаватъ приочно презъ дума *е* две основни представи: *човѣцить, и война или зло*. Може и да не мариме за несъгласуването между *човѣцить* и *война или зло* откъмъ число, — нѣщо, което е за български езикъ недостатъкъ на граматична везба; обаче и при такава отстѣпка съчетанията отъ представи за съобщение въ дадената редица не изкарватъ никакъвъ опредѣленъ смисълъ. А добиваме такъвъ смисълъ веднага, щомъ размѣстиме думитѣ въ редъ *война въ човѣцить е въковно зло*. Отъ това се види, колко е важенъ редътъ на думитѣ, за да се

изрази съобщение съ опредѣленъ смисълъ. Придадеме ли къмъ това тонътъ и граматичното съгласуване, изтъкнати по-горе въ т. 4. и 5., ще намѣриме, че редъ, тонъ и граматично съгласуване образуватъ везба, безъ която не може съобщение съ български думи да бѫде изречение, да бѫде речь.

7. Въ единъ разказъ „Тошо“ писателъ М. Георгиевъ предава разговоръ, беседа между майка и синъ. Майката съобщава по свой крайски езикъ, що сѫ си говорили съ Тоша.

„Тѣ и оня денъ повечеряхме що повечеряхме, па така изтихо го подбераемъ:

- Тошо?
- А онъ мѣлчи.
- Чуешъ ли, Тошо?
- Хм!
- Ще те питамъ нѣщо.
- Е!
- Кога щешъ, бре синко, да ми доведешъ отмѣна въ кѫщи?
- А онъ:
- Ехъ!
- Ама не е то така, думамъ: съ „ехъ“ се работа не върши!
- Па що да чиня?
- Па да се женишъ!“

Цѣлата тая майчина речь е построена отъ редица изречения, отъ които всѣко е една въ себе си завършена, самостоятелна по смисълъ частъ отъ речъта; всѣко е едно съ думи изразено мисълно съобщение. Всѣко съобщение почива върху съчетани въ мисленето представи, отъ които две основни, поставени въ приорчна относба една къмъ друга. Изреченията изразяватъ съобщенията съ една, две, три или повече думи тѣй, както е нужно при всѣкой случай, за да бѫде едно съобщение разбрано отъ ония, между които се води речь. Спроти случая за изразяване се пробиратъ думитѣ: едно изречение се насланя за смисъла си въвъзъ друго предходно; подъ една дума се разбиратъ опредѣлени съчетания отъ представи на вътрешно съобщение. На думитѣ се даватъ редъ, граматични форми и тоново нагласуване. Това е везбата въ изреченията. Кой е формалниятъ, чисто граматиченъ белегъ на тия изречения, общи за всички? Той не е видъ дума; той е везба между думи, и поради това е все пакъ граматиченъ. Ние имаме изразъ, че нѣкой говори „несвързано“, когато слушаме думи, които една съ друга не се съгласуватъ външно, откъмъ форми, или не се съчетаватъ вътрешно, откъмъ смисълъ. „Свързаното“ въ говоръ е неговата везба; и въ изречения, въ речъ тя е дадена подъ видове на редъ, форми и интонация. Безъ тѣхъ не ставатъ думи изречение или речь; — тѣ сѫ, везбата е формалниятъ белегъ на изречението.

Основи на лъкарската нравственост

I.

Убеждението, че всък съсловие си има свой „морал“ различен от „морала“ на другите съсловия, но въ съгласие съ човешката нравственост изобщо, е твърде разпространено. Ала въ това убеждение се преплитат много върни и невърни нѣща, поради което не е безинтересно да изяснимъ: какво представя тъй нар. „съсловенъ морал“, въ какво се състои човешката нравственост изобщо, и доколко тъ сѫ съвместими и се изключват взаимно.

Въ това отношение нѣма по-хубавъ примѣръ отъ лъкарското съсловие, което не само у насъ, но и навсъкѫде другаде винаги твърде много е държало и продължава да държи смѣтка за нравствения образъ на своите членове. Лъкаръ за насъ е интересенъ въ това, че трѣбва да съгласува съсловния си моралъ съ онova по-друго нравствено съзнание, което го ржководи въ отношенията му къмъ людѣтъ, търсещи неговата помощъ. Доколкото принадлежи на съсловието си, лъкаръ е подчиненъ на „съсловния морал“, а доколкото людѣтъ, които търсятъ неговата помощъ, се облѣгатъ не само на професионалната подготовка, но и на „човѣчността“ му, която въ изискванията спрямо лъкаря е повече подчъртана, отколкото у всички други професии, той би трѣбвало да бѫде нравствена личность, неограничена отъ принадлежността си къмъ съсловието. Затова при изчсняването на въпроса за естеството на т. н. „съсловенъ морал“ и отношението му къмъ човешката нравственост изобщо, ние ще разгледаме лъкаря въ неговото съсловно и нравствено съзнание. Тъкмо тукъ едното и другото се очертаватъ най-добре, и тѣхното проучване ще ни доведе най-прѣко до цельта.

Когато говоримъ за лъкарска нравственост, не бива да мислимъ, че тя е по-особна отъ човешката нравственост изобщо. Човѣкъ не може като лъкаръ да бѫде повече или по-малко нравственъ, отколкото е, напр., като баща или гражданинъ. И тукъ не се отнася да очертаемъ едни постѣжки като нравствено по-ценни отъ други, защото по-късно ще видимъ, че всѣка прененка и предпочтане надхърлятъ научната задача да се установи, кои сѫ елементитѣ на лъкарската нравственост. Още въ самото начало обаче трѣбва да ни стане ясно, че не може разумно да става дума за нѣкаква особна лъкарска нравственост, различна отъ човешката нравственост изобщо. И за лъкаря, и за бащата, и за гражданина, съ една дума: за всички нравстве-

ностъта, като фактъ отъ душевния животъ на човѣка, е една и сѫща. Разликата е само тая, че при люде отъ една и сѫща професия, каквато е, напр., лъкарската, или адвокатската, или каква да е друга, въ отношенията съ другите люде преобладаватъ известни действия, произтичащи отъ естеството на самата професия. Следователно, задача на всѣка професионална етика може да бѫде само да открие нравствените елементи въ съзнанието и действията, произтичащи отъ професионалните отношения съ людете, да ги изясни и да предостави по нататъкъ самата професионална организация да посочи срѣдства, чрезъ които да се развие у нейните членове нравствено съзнание, или съ други думи: съсловието да ги възпита по-нататъкъ да бѫдатъ нравствени, когато упражняватъ професията си. Ала и при тия условия нравствеността, въ която ще бѫдатъ възпитани членовете на професионалната организация, нѣма да бѫде особна и по-друга нравственост отъ онази, която лежи въ непрофессионалното съзнание и постѣжки на людете. Нравствеността е всѣкога една и сѫща, и ако все пакъ говоримъ за професионална етика, то е, защото подразбираемъ наличността на сѫщите нравствени моменти въ съзнанието и постѣжките, обаче произтичащи отъ особните професионални отношения къмъ другите люде. Видно е, следователно, че, за да можемъ да откриемъ нравствените елементи въ съзнанието и действията на лъкаря, трѣбва предварително да знаемъ, какво е нравственост изобщо.

Самата дума „нравственост“ ни насочва да диригимъ основите ѝ въ нравите, т. е. въ ония постѣжки на людете, които се съгласуватъ съ нравите. А за нрави пъкъ говоримъ тамъ, където има общежития, т. е. люде, които се съзнаватъ свързани въ единство, необходимо за тѣхния животъ. Обаче, историята на етиката ни посочва, че подъ „нравственост“ се разбира нѣщо, което надхвърля нравите и което е значимо не само за людете отъ опредѣлено общежитие съ установени нрави, но изобщо за всички люде. Ако приемемъ, че нравствеността на нашия лъкар завинаги отъ установените нрави на българското лъкарско съсловие, тѣ не сѫ и не могатъ да бѫдатъ задължителни за лъкарското съсловие въ друга страна, където „съсловно-етичните“ правила сѫ възникнали при по-други условия и не сѫ сѫщите, каквито сѫ у насъ. Но щомъ е така, очевидно става, че „съсловно-етичните“ правила не могатъ да бѫдатъ изразъ на онай лъкарска нравственост, която е общца за всички лъкари, където и да се срѣщатъ по земята, и която произтича отъ особните условия въ отношението между лъкаря и тия, които прибѣгватъ до неговата помощъ. А особните условия въ туй отношение се състоятъ въ общата за всички лъкари лъчебна или предпазна дейност.

За да ни стане тази работа по-ясна, необходимо е да знаемъ, кое характеризува общежитието, а, следователно, и едно съсловие като, напр., лъкарското. Ако разгледамъ кое да е обще-

житие, напр. народъ, дружество, кооперация, съсловие, семейство и пр., ще видимъ, че неговите членове се съзнаватъ единни, т. е. всички наедно се съзнаватъ принадлежащи къмъ съответното общежитие. А това съзнание пъкъ на принадлежността къмъ нѣкакво обществено единство почива на обстоятелството, че всички искатъ да принадлежатъ къмъ това единство, т. е. това общежитие е цель на обществената имъ воля. Въ едни случаи, както е, напр., семейството, общежитието е самоцель на общественото съзнание, т. е. съзнанието иска съществуването на семейството заради самото семейство. Въ други случаи обаче, както е, напр., при дружество или съсловия, общежитието се иска като срѣдство, чрезъ което всѣкой неговъ членъ се стреми да постигне своя лична цель, която за отдѣлните членове е различна.

Явно е, че волята да се принадлежи къмъ едно общежитие води съ себе си и произтичащето отъ последното задължение: всѣкой членъ, който принадлежи на общежитието, да има такова поведение спрямо другите членове на сѫщата обществена група, каквото отговаря за запазване на нейното съществуване. Съ други думи: самата воля да принадлежи къмъ общежитието свидетелства, че съзнанието се задължава да спазва опредѣлено поведение спрямо другите членове отъ сѫщото общежитие, сир. постъпките му да сѫ съобразно съ нравите на обществената група. Нравите, следователно, сѫ закони на общежитието¹⁾. Тия закони изразяватъ сѫщо както и природните закони една необходимост. Само че, докато природниятъ законъ не търпи отклонение, обществениятъ законъ може и да не бѫде спазенъ. Въ момента, въ който бѫде нарушенъ обществениятъ законъ, или съ други думи, когато постъпката не бѫде съобразно съ нравите, съзнанието е престанало да иска да принадлежи къмъ общежитието. Но, докато е на лице социална воля, спазването на нравите е неизбѣжно. Съзнаването на тази необходимост е дългътъ.

Колкото и различно да е било схващането за „дълга“ презъ течение на вѣковетѣ, всѣкога лесно можемъ да откриемъ, че тамъ, където се е отнасяло до постъпки на люде спрямо други отъ сѫщото общежитие, дългътъ се е разбиралъ като съзнаване необходимостта да се постъпва съобразно съ нравите на общежитието. Ала пакъ трѣбва да подчѣртаемъ, че това важи, докато съзнанието има воля да принадлежи къмъ общежитието. Дългътъ престава да съществува заедно съ преустановяване на тази воля.

II.

Въ съгласие съ казаното всѣкой лѣкаръ, който е принуденъ да бѫде членъ на съсловната си организация, е длъженъ да

¹⁾ Вж. Rehmke: Grundlegung der Ethik als Wissenschaft, Leipzig 1925, стр. 9 сл.

спазва всички „закони“, произтичащи отъ самото естество на съсловното общежитие. Спазването на съсловните „нрави“ или „закони“ е дългъ за всък членъ на съсловието, поне докато има воля да принадлежи на съсловното общежитие. Ала тъкмо върху почвата на туй съзнание за дългъ, което пъкъ се корени въ съзнанието, че се принадлежи къмъ едно общежитие, възниква и тъй наречението „съсловенъ моралъ“. Доколкото членовете на общежитието постъпват съобразно съ законите му, дотолкова тъ сѫ и обществено „морални“. Следователно, лъкарътъ е мораленъ по отношение на съсловната си принадлежност, доколкото изпълнява съсловния си дългъ.

За българската лъкарска организация съсловните задължения сѫ доста ясно очертани въ етично-съсловните й правила. Така, напр., младъ лъкаръ, който се установява на частна практика, е длъженъ да окачи фирма съ точно опредѣленъ текстъ и въ не по-голѣми размѣри отъ тия, които съсловието е приело за максимални. Или другъ примѣръ: когато лъкарътъ бива повиканъ при боленъ, лъкуванъ вече отъ другого, той е длъженъ да поиска съгласието на другия и тогава да отиде. Ако сега се гледаме внимателно въ тѣзи и подобните имъ съсловни изисквания спрямо лъкаря, ще видимъ, че тѣ отъ една страна опредѣлятъ поведението на лъкарите къмъ съсловното общежитие и неговите членове, а отъ друга страна, но въ по-малъкъ размѣръ, опредѣлятъ отношенията и къмъ болните. Въ последния случай обаче отношенията къмъ болния се опредѣлятъ, доколко е пакъ едно съсловно изискване. Какво следва отъ всичко това?

Изискванията на съсловния моралъ сѫ задължителни само за членовете на съсловното общежитие. Ала ние виждаме, че съсловните общежития въ една страна си иматъ свой собственъ животъ, различенъ отъ живота на сѫщите съсловия въ други страни. Това различие въ живота на едни и сѫщи съсловия въ различните страни е изразено и въ различния имъ „моралъ“. Съсловниятъ „моралъ“ е обусловенъ отъ множество фактори: отъ расови, национални и държавни особености, както и отъ общите културни и стопански условия на страната, къмъ която принадлежи съсловието. Ние трудно бихме могли да си представимъ, че, напр., американските лъкари ще си наложатъ нѣкакво ограничение въ реклами, предназначена да имъ привлича клиенти, както и трудно можемъ да си представимъ, че, напр., руските лъкари, израстли духовно подъ знамето на народничеството и на романтизма отъ втората половина на миналия вѣкъ, си биха наложили ония етично-съсловни ограничения, които задължаватъ лъкаря при повикване да държи смѣтка преди всичко за по-рано лъкувания лъкаръ. Американецъ изживява духовния си развой всрѣдъ интензивно динанизувана обществена срѣда, гдето всичко е движение и надпреварване и гдето оповестяването на личните способности, необходимо, за да

бъде американскиятъ лъкаръ подиренъ отъ своите сънародници, върви наредъ съ оповестяването на стоката, предназначена за търговска размяна. Рускиятъ лъкаръ пъкъ, понесълъ влиянието на по-примитивния културно-стопански битъ на страната си и влиянието на една духовна сръда, която развива по-голъмо съучастие къмъ съдбата на всѣкой човѣкъ, по-трудно би могълъ да проведе като принципъ на съсловния моралъ ограничението, по силата на което отзоваването при повикване тръбва да става само съ знание и съгласие на дотогава лъкувания лъкаръ. Достатъчно е, че го викатъ, за да отиде веднага. Това той смѣта, че му налага дългътъ къмъ всѣкой нуждаещъ се отъ неговата помощъ, и този именно живо-съзнаванъ общественъ дългъ ще легне и въ основитъ на съсловния моралъ. Въ случая интересътъ на съсловните членове отстъпва предъ интереса на всѣкой членъ отъ народното общежитие.

Виждаме, какъ съсловниятъ моралъ може да се очертава доста различно за едни и същи съсловия въ различни страни въ зависимост отъ битовите и културни различия на страните. А това различие въ морала на едно и също съсловие въ различни страни, какъвто е, напр., случаятъ съ лъкарските съсловия, ясно ни показва, че, ако изходдаме отъ съсловната зависимост на лъкарския моралъ, ние не бихме могли да стигнемъ до нравствено съзнание, общо за всички лъкари отъ всички страни. Съ други думи: всѣкой моралъ, произлѣзълъ отъ съсловното общежитие, а, следователно, и лъкарскиятъ съсловенъ моралъ, съществува само въ кръга на съсловието, но не и извънъ него. Моралътъ на американското лъкарско съсловие ще бѫде значително по-другъ отъ морала на руското лъкарско съсловие, напримѣръ, а пъкъ моралътъ на китайското лъкарско съсловие много ще се различава отъ морала на нѣмското лъкарско съсловие и т. н. Погрѣшно би било, ако се опитатъ да ни въразятъ, че въ сѫщностъ има едно общо лъкарско съсловие, което обхваща всички лъкари отъ всички страни. Такова нѣщо не съществува. Професията е, наистина, сѫщата, ала съсловието, ако и съставено отъ люде на сѫщата професия въ различните страни, поради различните битови условия, е различно въ своите нрави, сир. едни и същи съсловия иматъ различенъ „моралъ“. Следва, че по пътя на съсловния дългъ не можемъ да установимъ лъкарско съзнание и произлизати отъ него действия, които да сѫ общи за всички лъкари отъ всички страни. А това значи, че каквито и да сѫ етично-съсловните правила на едно лъкарско съсловие, тѣ не могатъ да обгърнатъ съзнанието и постъпките на лъкаря изобщо като такъвъ, а само като членъ на съответното съсловно общежитие.

Наистина, етично-съсловните изисквания сѫ дългъ за всѣкой членъ на общежитието, и спазването имъ опредѣля неговия съсловенъ моралъ. Но и нищо повече отъ това. Насъ обаче ни интересува да намѣримъ, какво е нравственото съзнание на

лъкаря, което не зависи отъ съсловното общежитие, но което е обусловено отъ самата лъкарска работа и което, следователно, е общо за всички лъкари навсъкъде, гдето въобще има лъкар. Такова именно съзнание и произлизащи отъ него постъпки могатъ да легнатъ въ основите на една научно очъртана лъкарска етика, защото сѫ общи за всички лъкари по свѣта: тѣ трѣбва да сѫ фактъ, еднакво установимъ както у американския лъкар, така и у руския, както у китайския, така и у българския. Само такова съзнание и тъй обусловени постъпки, общи за всички лъкари — могатъ да бѫдатъ предметъ на лъкарската етика, защото произлизатъ отъ интимната сѫщина на самата лъкарска професия, а не отъ особните културно-битови условия на съсловната организация. Нашата задача, следователно, ще бѫде да откриемъ онова общо въ лъкарското съзнание и зависимата отъ него дейност, които действително опредѣлятъ нравствеността на всѣкой лъкар и които стоятъ надъ съсловните и държавно-граждански общежития.

III.

Лъкарътъ е преди всичко човѣкъ, който при опредѣлени обстоятелства отъ живота на людеть е подготвенъ да имъ дава помощъ. И, действително, доколкото лъкарътъ е именно такъвъ, той встѫпва въ отношение къмъ тѣхъ тѣкмо съ задача да имъ помогне. Ала не всѣка помощъ, давана отъ лъкаря, е специфична за него. Лъкарътъ помага само тамъ като лъкаръ, гдето има болестъ или се предполага да има болестъ отъ една страна, както отъ друга — помага още и тамъ, гдето трѣбва да бѫде избѣгната болестъта. Значи, лъкарътъ като такъвъ си има свой крѣгъ на действуване, който е специфиченъ само за лъкарската работа и който е чуждъ за всѣкой нелъкаръ.

Развоятъ на медицината ни е довель до цѣла редица отъ науки, които изучватъ болестните промѣни въ човѣка и тѣхните причини, както и дисциплини, които ни посочватъ срѣдства за борба съ тѣхъ. Само онзи, който е изучвалъ тия дисциплини, може да разпознава болеститъ и да подбира срѣдства, чрезъ които да се премахватъ болестните състояния. Отъ друга страна, като познава условията, при които възникватъ болеститъ, той може да насочва действията си така, че, доколкото зависи отъ човѣшката предвидливостъ и сила, да премахва неблагоприятните за здравето условия и по тоя начинъ да предотвратява появата на болести. Но всичко туй предполага, както вече казахме, специални знания. Следователно, лъкарътъ е такъвъ, не само защото помага при възстановяване на здравето или при предпазване отъ заболяване, но преди всичко затуй, че има необходимитъ знания и е придобилъ вече необходимитъ срѣчности, чиято наличностъ само може да бѫде залога, че при поставяните здравни задачи лъкарътъ ще постигне най-голѣмия възможенъ успѣхъ въ разрешаването имъ.

Чрезъ своята специална подготовка лъкарът се отличава отъ научно-неподготвените лъчители, които също даватъ помощ при болест, но не притежаватъ необходимите за туй научни знания. Неуките лъчители разчитатъ предимно на внушението върху болния. Ала въ повечето случаи сами нито познаватъ естеството на внушението, нито предполагатъ, какви съществуващи възможности и граници. Дори и тамъ, где неуките лъчители познаватъ донекъде началата на психолъчението, той си остава неведът относно разпознаване на органните симптоми отъ психогенните симптоми на заболяване. Съ това обаче на неукия лъчитель, макаръ и отчасти посветенъ въ психолъчението, липсува най-важното и неизбежното условие, за да бъде лъчението му правилно и сигурно насочвано. По тая причина истинско психолъчение може да упражнява само лъкаръ съ научни знания. Така щото, основна чърта на всичка лъкарска дейност е: да дава помощъ при налична или предполагана болест или пъкъ да предпазва отъ заболяване, при което обаче помощта се дава отъ човекъ съ специална за това научна подготовка.

Тази характеристика на лъкарската дейност важи за всички лъкарът въобще, независимо отъ културните и битови особности на страната, къмъ която принадлежи лъкарът, и независимо отъ интересите на съсловната организация, на която той е членъ. А щомъ е така, следва, че лъкарът може и дава помощъ на всички човекъ, който му я поиска, съвсемъ независимо отъ обстоятелството, дали този, който дири помощъ, е членъ на същото общежитие, на което е членъ и лъкарът. Държавата налага на лъкаря въ известни случаи да дава помощъ, и отклоняване отъ това задължение има за лъкаря наказателни последици. Но ние видяхме, че естеството на лъкарската дейност е такова, че тя не е свързана съ членуването въ нѣкакво общежитие. Помощта лъкарът може и действително я дава често на люде, които не принадлежатъ на неговото общежитие. Тъй, напр., лъкари, участвували въ войните, често също бивали въ положение да даватъ помощъ на ранени неприятелски войници. Дори и нѣщо повече: понеога лъкарът е бивалъ принуденъ да избира, дали първенъ да помогне на свойте ранени войници и сътне на чуждите, като е решавалъ за отдални бързи случаи да я даде първенъ на чуждите. Коя може да бъде съкровената нравствена пружина, която подбужда лъкаря да действува по тия начинъ? Сигурно не е съзнанието за обществената принадлежност на болния, защото — както се вижда отъ примѣра — понеога помощта се дава даже и на люде, които принадлежатъ на общежитие, чуждо и враждебно на общежитието, на което принадлежи самиятъ лъкаръ. Между болния и лъкаря съществува, следователно, такова отношение, което надхвърля всички обществени задължения, защото подобно отношение се създава и между люде, които нѣматъ помежду си никакви обществени връзки.

Отъ казаното дотукъ е явно, че същината на лъкарската нравственост не можемъ да диригимъ въ обществената принадлежност на лъкаря, което съ други думи значи, че лъкарската принадлежност не съдържа обществени елементи. Нѣщо по-друго трѣбва да е онова, което характеризува нравствената страна въ постъпките на всѣкой служител на Ескулапа. Ние виждаме, че въ отношението, което се създава между лъкаря отъ една страна и болния или този, който иска да бѫде предпазенъ отъ болестъ, отъ друга страна, изпѣква преди всичко дирене на помощъ отъ нуждаещия се и даване на помощъ отъ единствено компетентното лице — лъкаря. Именно фактътъ на тъй очертаващето се отношение между болния и лъкаря обгръща въ себе си всички нравствени възможности за лъкарската дейност, и единствено тукъ би трѣбвало да диригимъ основитъ на нейната нравствена същност. Прочее, какво ни открива анализата на отношението между търсещия лъкарска помощъ и лъкаря, който дава помощъ?

Първото, което всѣкога можемъ да установимъ, е съзнателно търсене на помощъ и съзнателно даване на помощъ: този, който иска да му бѫде помогнато, го иска съзнателно; също тъй и лъкарътъ, който иска да помогне, го желае съзнателно. Следователно, отношенията между лъкарь и боленъ възникватъ като съзнателно искани отъ тѣхъ. Ала проследимъ ли основитъ, върху които възниква искането на помощъ, ще откриемъ, че всѣкога търсещиятъ помощъ съзнава, че му липсуватъ знания и сръчности, а понѣкога му липсува физическа възможност, необходими да си помогне самъ, заради което се отнася къмъ лъкаря. Този моментъ е особено важенъ, защото, че видимъ по-долу, той опредѣля нравствената воля на лъкаря. Нѣма съмнение, нуждаещиятъ се сигурно самъ си би помогналъ, ако би могълъ, както въ хиляди други случаи си е помогалъ и както въ други нѣща продължава да си помага дори и сега, когато е боленъ.

Оттукъ следва, че за лъкаря възниква задачата да извѣрши онова, което търсещиятъ неговата помощъ самъ би извѣршилъ, но поради липса на знания, сръчност и понѣкога физическа възможност не може да направи. Това означава, че отъ създаващето се отношение между лъкаря и този, който търси неговата помощъ, за лъкаря възниква задача, да замѣни волята на нуждаещия се, сир. да извѣрши онова, което нуждаещиятъ се иска или би искалъ да извѣрши за себе си, но е въ невъзможност да го стори. И въ тази именно задача на лъкаря: да замѣни волята на нуждаещия се, се крие всичко, което може да бѫде изразъ на нравственото съзнание на лъкаря. Затова трѣбва да си изяснимъ, каква е същината на туй замѣняване волята на едина съ волята на другия.

IV.

Всъкой човѣкъ е ималъ въ живота си моменти, когато е съзнавалъ други люде толкова еднакви съ себе си, че е достигълъ да се „чувствува“ душевно единенъ съ тѣхъ. Такава душевна единност често съществува между майката и детето, между другари, съпрузи и пр., но тя може да възникне и между люде, които въобще не принадлежатъ къмъ едно и също общежитие. Съ други думи: тази душевна единност е нѣщо, което могатъ да преживѣятъ всички люде, и то именно затуй, че тя възниква като последица отъ сѫщината на човѣшкото съзнание. Знаемъ, че човѣшката душа¹⁾ може да създава много нѣща, но, което е особено важно, тя може да създава и себе си, сир. да се самосъзнава²⁾). Този именно фактъ на самосъзнаване дава възможность на всъко човѣшко сѫщество да създае и други човѣшки сѫщества като себе си, сир. като носители на също такова съзнание, като неговото. А да съзнаемъ другите като себе си е именно онова, което е сѫщина на нравствеността. Съ други думи: да сме нравствени ще рече, да създаваме другия, че притежава също такова съзнание, каквото притежаваме ние.

Обаче това създаване на други като себе си предполага душата да се е вече съзнала като съзnavашо сѫщество, защото само следъ като създае собствената си сѫщина, ще може да създае и друго сѫщество като себе си. Разбира се, другата душа може още да не се е самосъзнала и, въпрѣки това, да биде предметъ на нравствено създаване. Винаги обаче нравствеността предполага самосъзнание. Върху тъй очертаното нравствено съзнание, което не е нищо друго освенъ фактътъ на душевна единност, се изгражда нравствената воля на човѣка. Но тази нравствена воля се характеризува преди всичко съ туй, че не зависи отъ обществената принадлежност на съзнанието, сир. волята, подбуждана отъ нравственото съзнание, е независима отъ какъвто и да е дѣлгъ, както и не зависи отъ себични тежнения на душата. Нравственото съзнание надхвѣрля границите на всъкой личенъ интересъ и на всъко общежитие. Всъкажде, гдето има две човѣшки съзнатия, може да възникне оная душевна единност, която се състои именно въ създаване на другия като себе си, сир. въ нравственото съзнание.

Очевидно, волята, която би се породила отъ нравственото съзнание, не може да биде нито себична, нито възникнала отъ съзнание за дѣлгъ спрямо общежитието, на което принадлежи нравствено обусловеното волево съзнание, а ще биде въ истинския смисълъ на думата себе отрицателно. Отъ факта, че

¹⁾ Тукъ думата „душа“ ние употребяваме като равнозначна на думата „съзнание“.

²⁾ Вж. повече върху самосъзнанието и неговото значение за нравствеността у Rehmke: Grundlegung der Ethik.

едната душа съзнава другата като себе си, произтича неизбъжно фактът, че, подбуждана отъ подобно съзнание, действуващата душа ще постъпва тъй, като че ли се подбужда отъ волята на другата душа, сиречъ, като че замъства волята на душата. Такива постъпки, следователно, които се подбуждатъ отъ нравствено съзнание, опредѣлятъ онай нравствена воля, която съществува по силата на това, че въобще съществува човѣшко съзнание, съ тази си сѫщина. Следователно, нравствено съзнание може да има навсѣкѫде, гдето има поне две човѣшки души. А постъпките, подбудени отъ нравствено съзнание, сѫ всѣкога себеотрицателни, и тѣ винаги се явяватъ да замѣнятъ волята на друго съзнание. Съ други думи: себеотрицанието лежи въ основата на всѣка нравственост, безразлично дали носителът на нравствената воля е американецъ, българинъ или китаецъ. Като себеотрицание то всѣкога и навсѣкѫде си остава еднакво. Онова обаче, което е дѣлгъ за американеца, не е дѣлгъ за българина, и дѣлгътъ на китаеца не съществува за американецъ или българина. Волята, подбуждана отъ съзнание за дѣлгъ у китаеца, ще бѫде по-друга отъ волята на американеца или българина. Явно е, че дѣлгътъ, опредѣленъ отъ културно-битовитъ условия на едно общежитие, е различенъ за различните общежития, докато себеотрицанието подбужда всѣкога една и сѫща воля у всички люде.

Ако сега се върнемъ върху онова, което казахме относно съсловния лъкарски моралъ, и го съпоставимъ съ нравствеността, произлизаша отъ себеотрицание, лесно можемъ да прозремъ, че лъкарската нравственост, доколкото е именно лъкарска, може да бѫде само себеотрицателна, а не съсловна, излизаша единствено отъ интереситъ на съсловното общежитие. Когато майката, любяща рожбата си, се грижи за нея, тя замѣня волята, която детето би имало, ако можеше да се грижи самъ за себе си. Всѣкой, който търси помощъ отъ лъкаръ, е въ положението на дете, което не може да се грижи самъ за себе си. Следователно, търсещиятъ лъкарска помощъ се позовава на лъкарското себеотрицание, което ще замѣни волята на болния за оздравяване. Разликата между съзнанието на детето и на търсещия лъкарска помощъ обаче се състои въ това, че съзнанието на детето не се е развило още напълно до самосъзнаване, докато този, който потърсва помощъ отъ лъкаръ, може вече да е притежавалъ по рано самосъзнание, но пъкъ не притежава нужднитъ знания и сръчности или пъкъ нѣма физическа възможностъ да си помогне, въ каквото положение биватъ, напр., самитъ лъкари, когато сѫ болни.

Тукъ може да възникне въпросътъ: не е ли помощта, която лъкарътъ раздава на членовете на едно общежитие, сѫщата, каквато е, напр., услугата, която единъ обущарь или дрехаръ ще окажатъ на клиента си, който сѫщо поради недостигъ отъ знания и сръчности, а отчасть и поради физическа невъз-

можност, не може самъ да си задоволи нуждите? Съ други думи: отношенията между дирекция услуга и задоволяващия нуждата не почива ли всъкога върху раздѣление на труда между членовете на едно общежитие. Ако е така, тогава е понятно, че всъка услуга се явява като задължение за оня, който я дава, доколкото, разбира се, е членъ на общежитието и желае да си остане такъвъ.

Нѣма съмнение, че и лѣкарската работа, ако и да не участвува прѣко въ стопанското производство и размѣна, като специална работа е резултатъ отъ раздѣление на труда между членовете на културно-стопанското общежитие. Ала това обяснява само, какъ се е появилъ специалниятъ лѣкарски трудъ, безъ обаче да опредѣля сѫщевременно и нравствените основи на този трудъ. Че работата на лѣкаря почива до известна степень и на дѣлга, е явно отъ повелитѣ на закона, споредъ който всѣкой лѣкаръ е длѣженъ при поискване да дава първа помощъ. Но туй важи само доколкото се отнася до лѣкаря като членъ на общежитието, но не до сѫщината на неговата работа. Кой би могълъ да принуди лѣкаря чуждъ поданикъ да даде помощъ? За него законътъ не предвижда наказание. Но, въпрѣки това, такъвъ лѣкаръ, ако откаже помощта си, бива осъденъ морално. И въ този фактъ сѫщо е изразенъ оня нравственъ елементъ въ лѣкарската дейност, който надхвърля съзнанието за дѣлгъ, произлизащо отъ съзнание за принадлежностъ къмъ едно общежитие.

По какво тогава се отличава помощта на лѣкаря отъ услугата, която си оказватъ другите членове на общежитието благодарение на раздѣлението на труда? Отговорътъ на тоя въпросъ ще намѣримъ въ факта на самосъзnavането, безъ което нѣма човѣшки действия, които да сѫ дотолкова нравствени, щото да сѫ съвсемъ независими отъ себичните тежнения и отъ обществената принадлежностъ.

Положението на този, който търси помощта на лѣкаря, се различава отъ положението на оня, който дири услуга на когото и да било другъ отъ общежитието, по нѣщо много сѫществено. Преди всичко услугата като такава почива на обществеността, докато лѣкарските действия не изискватъ обществени предпоставки. Услугата опредѣля обществената стойност на постѣпката, докато всъкога лѣкарските действия, доколкото сѫ именно лѣкарски, почиватъ на себеотрицание. Въ този смисълъ лѣкаръ, който като такъвъ смѣта, че е извѣршилъ нѣкому услуга, поради която последниятъ му остава задълженъ, доказва напълно ясно, че не притежава развито нравствено съзнание. Никой, който се е ползвувалъ отъ лѣкарското съдействие, не остава въ нравственъ смисълъ задълженъ къмъ лѣкаря. Това следва отъ факта, че лѣкарътъ и търсещиятъ помощта му не е необходимо да се намиратъ въ

нѣкакво обществено отношение, отъ което да произтече и задължение.

Отъ друга страна, ако обушарътъ или дрехарътъ откажатъ услугата си, последицата за този, който я търси, ще бѫде въ най-лошия случай лишаване отъ едно материално, а въ други случаи и отъ едно духовно благо. При обикновени условия това лишение влияе върху емоционалното съзнание, като извика по-силно или по-слабо неудоволствие. Въ такива случаи обаче психофизиологичните условия рѣдко могатъ да лишатъ ясно самосъзнателата се вече душа отъ възможността да се самосъзнава отново. Такъвъ би билъ случаятъ, ако, напр., организмътъ бѫде лишенъ отъ храна. Но тогава не е лишението само по себе, а последиците въ физиологичните отправления на органите, които предизвикватъ такива възприятия, щото отъ своя страна последните обуславятъ чувства и настроения, неблагоприятни за появя на ясно самосъзнание. Ала очевидно е, че въ подобни случаи отъ лишения на съзнанието е отнета възможността ясно да се самосъзнава поради болестно измѣнени органи възприятия като последица отъ липсата на храна. Но обикновено, каквото и да е лишение, което не измѣня болестно органните възприятия, не отнема на съзнанието възможността ясно да се самосъзнава. Съ други думи: обикновените лишения не заплашватъ да помрачатъ нравственото съзнание на новѣка, чиято най-човѣшка пръява си остава себеотрицанието, и то именно затуй, че е всичковѣшко, а не само себично или само въ кръга на общежитието. Не ще и дума, че ако лишенията следватъ въ непрекъжната верига поради неблагоприятни културно-обществени условия, организмътъ отговаря съ разстройства на нервната система, които пъкъ обуславятъ болестни органи възприятия. Ала въ такъвъ случай веригата отъ лишения нѣма да бѫде последица отъ нравствените отношения между людете, а отъ независими отъ тѣхъ културно-стопански условия на живота. За всѣкой случай, обикновените лишения, дори и да сѫ последици отъ нравствените отношения между людете, не отнематъ възможността на душата да се самосъзнава ясно, а оттамъ не ѝ отнематъ и възможността да постъпва себеотрицателно, което значи: да бѫде нравствена.

Много по-иначе стои работата, ако търсещиятъ лъкарска помощъ бѫде лишенъ отъ нея. Лъкарътъ бива потърсенъ само отъ оня, който се съзнава боленъ или се мисли заплашенъ отъ болест. Но и този, който действително е боленъ, както и всѣкой, който само се мисли за боленъ, иматъ повече или по-малко еднакви болестни органи възприятия, които ги принуждаватъ да се отнесатъ до лъкаръ. Който обаче само се мисли боленъ, той обикновено има органни възприятия съ по слаба интензивност, отколкото при действителна болест. Органните измѣнения, които предизвикватъ по-слабитъ възприятия, сѫ незначителни и преходни. Но и у този, който само предполага, че е боленъ, се

явяватъ преживявания, които, свързани съ спомена за прекарани или наблюдавани у други луде болести, го поставятъ предъвъзможността да бъде откъснатъ отъ всъкидневната работа и да стане жертва на страдание, каквато жертва бива и действително болниятъ човѣкъ. Това най-добре се наблюдава у хипонхондици, у които механизъмът на самовнушението е най-дееенъ. Този пъкъ, който е наистина боленъ и страда поради възприятия, идещи отъ заболѣлите органи обикновено е изцѣло съ страданието си и действията му сѫ още по-себични.

Ала, освенъ това, ако виталните възприятия станатъ много интензивни, моментитъ на ясно самосъзнаване ставатъ все по-рѣдки и вмѣсто волеви действия, въ които да е изразена личността, се явяватъ действия, подбуждани почти изключително отъ тѣлесните възприятия и неудоволствието, което ги придвижава. Съ други думи: съзнанието на болния човѣкъ и на всѣкой, който предполага, че е боленъ, е насочено къмъ тѣлото. Когато страдащиятъ заявява, че е боленъ, той изразява съ това съзнанието, което има за своето тѣло, защото неговите органи сѫ болестно разстроени и обуславятъ болестни витални възприятия. Ала явно е, че съзнаване на собственото тѣло не е още ясно самосъзнаване. Самата дума вече ни показва, че самосъзнаващите рече: душата да съзнава себе си, а не тѣлото, съ което тя е причинно свързана и заедно съ което образува човѣка.

Въ развоя си къмъ ясно самосъзнаване всѣка душа минава презъ три фази: първо — тя се самосъзнава като тѣло; второ — съзнава се като човѣкъ, който е единство отъ тѣло и съзнание, и трето — съзнава се като съзнание¹⁾). Нѣма съмнение, че само последната фаза въ развоя на душата представя инстинското ясно самосъзнание, защото да съзнае себе си значи, да се знае именно като съзнание, а не като тѣло или като тѣло и съзнание заедно. Нашето гледище относно самосъзнаването като фактъ отъ душевния животъ на човѣка не противоречи дори и на материалистичното схващане за душата, споредъ което съзнанието е функция отъ мозъка. Ако и да е функция, но то именно като функция, различна отъ самия мозъкъ, може и въ известни моменти действително се съзнава, че е съзнание.

Отъ друга страна, само едно съзнание, което се знае като такова, може да съзнае и друго като себе си. Обаче, безъ самодължно съзнава, то не може да съзнава и друга душа като такава! Значи, за да има себеотрицание, трѣбва неизбѣжно да има и самосъзнание. Ала съ това не е още всичко изяснено. Има друго едно душевно явление, на което се припада сѫщо голѣмъ дѣлъ за появя на нравствената воля. Когато едно съзнание се развие дотолкова, че стигне ясно да се самосъзнава, ясното самосъзнание се придвижава отъ удоволствие. Очевидно, една самосъзнаваща се душа, която съзнава и друга като себе си, но я съзнава

¹⁾ J. Rehmke: Ethik als Wissenschaft.

като още не притежаваща ясно самосъзнание, неминуемо ще изживи във това съ неудоволствие. Възникването на неудоволствие се дължи на обстоятелството, че самосъзнаващата се душа знае другата като себе си, което ще рече: съзнава се единна съ другото съзнание. Въ същото време обаче последното е съзнавано като неясно съзнаващо се, поради което душевната единност отъ нееднакво ясно съзнаващи се души извика неудоволствие. А когато отъ една страна има настояще неудоволствие и отъ друга има представа за такава промъна на другото съзнание, която го довежда до самосъзнаване, и тази представа стои въ свѣтлината на удоволствие, появява се тъй нар. „практическа противопоставка“¹⁾, отъ която произлиза нравствената воля: да направи и другото съзнание ясно самосъзнаващо се. Обаче всичко става съ закономѣрна необходимост, съ каквато необходимост се заражда и всѣка друга воля.

Но тъй като целта всѣкога е нѣщо съзнавано, а душа, която не се самосъзнава ясно, не може сама да постави целта спрямо себе си: да се развие до степень на самосъзнаване, следва, че такава цель може да си постави само едно съзнание, което вече се самосъзнава и то само спрямо душа, която още не се самосъзнава ясно. Оттукъ пъкъ следва, че всѣкога волята, подбудена отъ нравствено съзнание, е не само себеотрицателна поради туй, че нейната цель е да докара друга душа до състояние да се самосъзнае, но тя замѣства волята на другата душа, защото, докато последната нѣма самосъзнание, не може да си поставя подобна цель. Видно е, че тамъ, где има две души, винаги може да има нравствено съзнание. Но между тия съзнания никакъ не е необходимо да има обществени връзки. Затова именно нравствеността е фактъ отъ живота на всички съзнания, съвсемъ независимо отъ туй, дали принадлежатъ на едно и също общежитие или не. Съ други думи: волята, подбудена отъ нравствено съзнание, е всичовѣшка и не е ограничена отъ никакво съзнание за дългъ.

V.

Като знаемъ сега, какво е значението на самосъзнаването за нравствеността, ние по-лесно ще разберемъ, защо лъкарската дейност, доколкото е именно такава, може да бѫде само себеотрицателна. Когато болниятъ или този, който се мисли за боленъ, отиде при лъкаръ, той е безпомощенъ самъ да си помогне. Лъкарътъ, следователно, по необходимост трѣба да замѣни своята воля съ волята на болния, което съ други думи ще рече: лъкарътъ по естеството на своята работа е принуденъ да постъпва себеотрицателно. Но истинскиятъ лъкаръ или, както въ последно

¹⁾ Вж. подробности у Д. Михалчевъ: Свободата на волята, въ сп. „Училищенъ прегледъ“, 1933, кн. I.

време често казватъ, лъкарътъ по призвание влага и нѣщо по-вече въ своето себеотрицание спрямо болния: той съзнава болния, доколкото е боленъ, като човѣкъ, чието съзнание поради болестта не може да се самосъзнава. Болестнитѣ органни възприятия насочватъ вниманието на болния къмъ тѣхъ и обуславятъ онova „болестно настроение“, което е известно на всички боледували ако и само веднажъ въ живота си. Болестнитѣ органни възприятия и болестното настроение сѫ тѣкмо ония прѣчки, които спѣватъ душата да се самосъзнава. Това именно разбира и лъкарътъ по призвание. Естествено, не е потрѣбно, лъкарътъ да го разбира съ сѫщата яснота, както ние го излагаме тукъ. Но най-малкото, което е наложително, е: лъкарътъ да съзнае болния като човѣкъ, на чиято душа е отнета възможността да има ясно самосъзнание. Щомъ лъкарътъ знае това и самъ притежава ясно самосъзнание, той неизбѣжно ще насочи действията си така, щото да възстанови възможността на болния да се самосъзнава. А тази възможност отъ своя страна може да се възстанови само ако лъкарътъ премахне болестното състояние на тѣрсация помошта му. Последното пѣкъ е възможно, доколкото лъкарътъ действува, ржководенъ отъ специалнитѣ си медицински познания, които той прилага благодарение на придобитата си специална упражненостъ.

Виждаме, какъ лъкарътъ, доколкото е именно лъкаръ въ свойтѣ действия, е принуденъ съ закономѣрна неизбѣжностъ да постѣпва себеотрицателно спрямо всѣкого, който подири неговата лъкарска помощъ. А това, съ други думи, ще каже, че основно начало на лъкарската нравственостъ не може да бѫде друго, освенъ себеотрицанието, сир. съзнаването на болния като притежаващъ душа подобна на душата, която притежава и лъкарътъ Следователно, погрѣшно е да се мисли, че дългътъ може сѫщо да легне въ основа на лъкарската нравственостъ. Ние видѣхме вече, защо: докато отношението, въ което встѣпва лъкарътъ къмъ тѣрсация неговата помощъ, възниква съвсемъ независимо отъ общежитието, на което принадлежатъ и двамата, и въ този смисълъ туй отношение е нѣщо извѣнобществено, дългътъ се изразява въ крѣга на общежитието и е, следователно, ограниченъ.

Себеотрицанието, значи, е основа на лъкарската нравственостъ. Обаче необходимо е добре да бѫде разбрано: съ това не искаме да кажемъ, че себеотрицанието на лъкаря спрямо болния е нѣщо по-ценено отъ дълга и че затова съзнанието за дългъ не трѣба да бѫде ржководно начало въ неговата нравственостъ. Ние не твѣрдимъ нищо подобно, а само установяваме истината, че естеството на лъкарската работа е такова, щото неизбѣжно води до себеотрицание, когато лъкарътъ встѣпи въ отношение съ човѣка, който тѣрси неговата помощъ. Фактътъ си остава, че себеотрицанието е единствена възможна основа на една научно съградена лъкарска етика. Насъ ни

най-малко не може да ни интересува, дали постъпките по дългъ същ повече или по-малко ценни, отколкото същ постъпките, подбудени отъ себеотрицание. Насъ ни интересуватъ само фактите, които можемъ да установимъ въ отношенията между лъкаря и търсещия неговата помощъ. Естеството на лъкарската работа ни открива именно такова отношение къмъ людете, които търсятъ лъкарска помощъ, че последната съдържа въ основата си преди всичко себеотрицание. И важното е именно това, че всъкога, когато лъкаръ постъпва като лъкаръ, той не може да постъпва иначе и неизбъжно е принуденъ да постъпва себеотрицателно. Явно е тогава, че всъкой опитъ за научно изясняване на основите на лъкарската нравственост ще ни доведе до установяване на неизбъжността на себеотрицанието въ постъпките на лъкаря спрямо търсещите неговата помощъ. Това е именно, което ни открива анализата на нравственото съзнание и произлиза защитъ отъ него постъпки на лъкаря.

Различни люде обаче иматъ различно ценностно отношение спрямо едни и същи факти. Въ този смисълъ на едни може да се харесва и да допада себеотрицанието като нравствена характеристика на лъкаря. На други пъкъ това може да не се харесва и да предпочитатъ ония лъкарски постъпки, които съподбудени отъ съзнание за дългъ. Ала туй не може да измъни фактите, и тѣ си оставатъ такива, каквито анализата ни ги открива съвсемъ незасегнати отъ различното ценностно отношение къмъ тѣхъ.

VI.

Тукъ се явява въпросътъ: нима нѣма лъкари, които да постъпватъ спрямо болните си съвсемъ неподбудени отъ себеотрицание? Когато, напр., лъкаръ посрещне болния съдумитъ: „Имашъ ли 100 лева?“ где е себеотрицанието му къмъ човѣка, който — самъ безпомощенъ — търси помощта на лъкаря? Не ще и дума, че такъвъ лъкаръ, колкото и да е съширока медицинска ерудиция и съ отлична техническа подготовка, ще бѫде отъ гледище на лъкарското отношение спрямо търсещия помощта му безиравственъ, защото въ той случай у лъкаря липсува съзнаването на болния като себе си. Подбудата въ такъвъ случай е или само материална облага, която лъкаръ иска да има отъ търсещия помощта му, или въ сѫщото време подбудата излиза отъ съзнанието за дългъ къмъ съсловната организация, чието решение гласи: членовете ѝ да взематъ по 100 лв. за прегледъ.

Ако е само първата подбуда, човѣкътъ и неговата безпомощност ставатъ срѣдство за постигане на себични цели. Последните обаче съ различни за различните люде и не могатъ да станатъ основа на общочовѣшката, а, следователно, и на общата за всички лъкари нравственост. Това значи, че лъкаръ, който

постъпва себично спрямо търсещия неговата помощ, е нравственъ.

Ако подбуда за горната постъпка е била съсловна повеля въ такива случаи да се иска 100 лв. възнаграждение, за да се приучва публиката да възнаграждава лъкарския трудъ задоволително, тогава лъкарът е постъпилъ по дългъ и е добър членъ на съсловната си организация. Ала това още не значи, че е нравственъ, защото въ постъпката му нѣма себеотрицание, което единствено характеризува лъкаря като такъвъ въ постъпките му спрямо търсещите неговата помощ. Едно нѣщо е да се ржководимъ отъ съзнание за дългъ къмъ съсловната организация, а съвсемъ друго е, да съзнаемъ търсещия помощта ни като притежаващъ душа, подобна на нашата, и то въ състояние на невъзможност да действува сама за себе си и, следователно, въ невъзможност да придобие или да запази ясното си самосъзнание. Изпълнениятъ дългъ свидетелства само за добросъвестно отнасяне спрямо общежитието, но не и за себеотрицание спрямо болния, защото последното е съвсемъ независимо отъ принадлежността къмъ каквото и да било общежитие.

Не е по-добро нравственото положение на лъкаря и спрямо ония изисквания на съсловието, които засъгатъ въпроса за ма-лонаддаването. Никой лъкаръ нѣма право частно да преглежда безплатно бедни болни, защото, ако сѫ бедни и иматъ за това свидетелство, тѣ могатъ да отидатъ въ болничните или въ други обществени амбулатории, гдето ще бѫдатъ прегледани безъ да плащатъ. Съ това отъ една страна се запазватъ материалните интереси на частно практикуващите лъкари, а отъ друга — лъкарите се предпазватъ помежду си отъ взаимна недобросъвестна конкуренция, при която чрезъ безплатни прегледи нѣкои лъкари биха се опитали да привличатъ клиенти. Най-сетне, лъкарътъ нѣма право да взема за прегледъ и за лъчебни действия по-малко отъ онова, което съсловието е опредѣлило за такива случаи.

Обаче явно е, че въ всички тия „етично“-съсловни повеления се държи смѣтка преди всичко за интересите на лъкаря като членъ на съсловното и държавно общежитие, безъ да пропълчава помисълъ за този, който търси лъкарската помощ. Отъ анализа на естеството на лъкарската работа видѣхме, че възникне ли веднажъ отношение между лъкаря именно като такъвъ и търсещия неговата помощ, за първия нѣма друга нравствена възможност, освенъ да действува, подбуденъ отъ себеотрицание. Този начинъ на постъпване следва съ закономѣрна неизбѣжност всѣкога, когато лъкарътъ е нравствено развитъ до степенъ ясно да се самосъзнава. Безнравствено би било, ако частно практикуващиятъ лъкаръ препрати бедния боленъ въ обществена амбулатория, гдето лъкарската, общинска или държавна организация е наредила да става прегледъ на бедните. Разбира се, когато лъкарътъ препраща въ такива случаи болни въ съот-

ветнитъ амбулатории, той постъпва въ съгласие съ съсловния си дългъ, но той въ сѫщото време не е себеотрицателенъ. Болниятъ потърсва неговата помощъ, и лъкарътъ не би могълъ да му я откаже, ако е съ развито нравствено съзнание. Сѫщото е и за ония случаи, когато болниятъ идатъ за прегледъ, но не могатъ да заплатятъ толкова, колкото е опредѣлено отъ съсловието. Ако лъкарътъ прегледа такива болни и се задоволи да бѫде възнаграденъ съ по-малко, отколкото е опредѣлено, той се обвинява въ малонаддаване. Но въ сѫщото време, когато въ подобни случаи той пренебрегва повелитъ на съсловния дългъ, лъкарътъ действува себеотрицателно и, следователно, тъкмо като лъкаръ е нравственъ. Разбира се, въ такива случаи лъкарътъ ще бѫде нравственъ само ако, задоволявайки се съ по малко възнаграждение, го прави не за да привлича по тоя начинъ клиенти, но защото съзнава търсещия помощътъ му като себе си и като човѣкъ, който не притежава нужднитъ материални и душевни срѣдства, за да си помогне самъ. Ала тѣзи и хилядитъ подобни случаи сѫ изворъ на волеви колебания, които лъкарътъ съ развито нравствено съзнание е принуденъ да изживява всѣкидневно. И това, което тукъ е особено важно, е обстоятелството, че всѣкой лъкаръ, който постъпва именно като лъкаръ нравствено, винаги неизбѣжно ще разрешава нравствените конфликти въ полза на себеотрицателните действия и въ вреда на съзнанието за дългъ спрямо съсловно и всѣко друго общежитие, на което той принадлежи.

Обаче въ етично-съсловните правила, напр., на българския лъкаръ срѣщаме и такива, които на пръвъ погледъ опредѣлятъ, какво трѣба да бѫде отношението на лъкаря къмъ болния. Така на лъкаря се повелява, че „при изпълнение на професионалния си дългъ трѣба да има предъ видъ само интереситъ на болния“. И, като се изреждатъ още нѣкои правила, се добавя, че: „Лъкаръ, който не съблюдава горните начала, е вреденъ за обществото и съсловието“. Преди всичко, отъ казаното дотукъ ние знаемъ, че лъкарътъ нѣма „професионаленъ дългъ“ къмъ болния. Като лъкаръ той изобщо нѣма никакъвъ дългъ, и не е дългътъ, който подбужда нравствената му воля спрямо болния, а себеотрицанието му къмъ последния, което е нѣщо коренно различно отъ всѣкакъвъ дългъ. Профессионаленъ дългъ лъкарътъ може да има спрямо другите членове на неговата професионална организация. Следователно, въ това задължение, което повелява етично-съсловниятъ правилникъ, трѣба да се съдѣржа нѣщо друго, което не може да има общо и съ истинската лъкарска нравственостъ.

Ако се взремъ по- внимателно, ние лесно ще откриемъ, че дългътъ, който се вмѣнява на лъкаря: да има всѣкога предъ видъ интереситъ на болния, е преди всичко такъвъ, който почива на съзнание, че лъкарътъ принадлежи къмъ едно съсловие, което отъ своя страна принадлежи къмъ държавно общежитие,

интереситѣ на членове сѫ взаимно обусловени. Съ други думи: въ посочения дългъ да се пазятъ интереситѣ на болнитѣ, проличава въ сѫщностъ стремежъ да бѫдатъ запазени интереситѣ на общежитието, къмъ което принадлежатъ болниятъ и лѣкарътъ. Ако съсловието като общежитие отъ люде съ еднакви професионални интереси иска да запази интереситѣ на своите членове, то трѣбва да ги задължи да пазятъ интереситѣ и на болнитѣ, безъ които не биха могли да сѫществуватъ и самитѣ лѣкари. Значи, въ правилото: да се пазятъ интереситѣ на болнитѣ, косвено е изразена необходимостта, лѣкарътѣ да пазятъ и своите собствени интереси. Всѣкой дългъ, а, следователно, и дългътъ да пазятъ интереситѣ на болнитѣ, покрай подбудата да бѫдатъ запазени тѣхнитѣ интереси като членове на сѫщото общежитие съдѣржа и подбудата да бѫдатъ запазени и собственитѣ интереси на лѣкарътѣ, сир. дългътъ покрай алtruистични съставки съдѣржа и egoистични. Но, тъй като задължението да се пазятъ интереситѣ на болнитѣ почива и на съсловни интереси, следва, че това „етично“ правило не може да отговаря напълно на естеството на лѣкарската работа, защото видѣхме, че лѣкарътъ, встѫпи ли веднажъ като такъвъ въ отношение съ тѣрсещия неговата помощъ, престава да се движи отъ съзнание за обществената си принадлежностъ. Ако лѣкарътъ е нравственъ, той се движи само отъ съзнание, че тѣрсещиятъ неговата помощъ притежава сѫщо такова съзнание, каквото е и неговото собствено, или съ други думи: нравствената воля на лѣкаря се подбужда само отъ себеотрицание спрямо болния. Това лежи въ естеството на лѣкарската работа, и всѣка повеля на нѣкакъвъ дългъ е вече отрицание на истинската нравствена воля у лѣкаря. Въ този смисълъ не само споменатото задължение, но въобще всѣкой членъ на тъй нар. етично-съсловенъ правилникъ, доколкото се опитва да влияе върху волята на лѣкаря спрямо болния, е въ сѫщностъ отрицание на самата лѣкарска нравственостъ, защото съдѣржа и себични съставки, което ще рече: спѣва пълната проява на нравствената воля, подбуждана отъ себеотрицание спрямо болния.

Ако се позамислимъ върху онова, което у насъ и навсѣкѫде другаде е накарало лѣкарското съсловие да изработи и приеме етично-съсловни правила, лесно ще установимъ, че съсловието иска да подбуди у своите членове такава воля, която да осигури на всѣкой членъ поотдѣлно, колкото е възможно по-голъмо добруване. Истина е, че между правилата, както вече приведохме примѣръ, има и такива, които опредѣлятъ, какво трѣбва да бѫде поведението на лѣкаря спрямо болния. Ала отъ току що казаното е видно, че това поведение е необходимо преди всичко за добруване на лѣкаря и съсловието му, но не за прѣкото добруване на самия боленъ.

Бихме могли да вземемъ и други примѣри за несъвмѣстимостта на дълга съ себеотрицанието на лѣкаря. Ние видѣхме,

че, докато лъкарътъ действува именно като лъкаръ, подбужданъ отъ себеотрицание, той не може същевременно да действува като членъ на съсловието си, подбужданъ отъ съзнание за дългъ. Това пъкъ съ други думи значи, че лъкарската нравственост е нѣщо различно отъ етично-съсловните задължения, които лъкарската съсловна организация налага на членовете си. Нѣщо повече дори: лъкарътъ може да постъпва нравствено като лъкаръ спрямо търсещия помощта му и въ сѫщото време да пренебрегва дълга си като членъ на общежитието. Този е пътътъ, по който възникватъ нравствените колебания въ душата на лъкаря, когато е принуденъ да решава въ полза на едно отъ дветѣ: или да действува себеотрицателно спрямо търсещия помощта му, или по дългъ — къмъ общежитието. И не сѫ рѣдки случаи, когато лъкарътъ, като постъпва подбужданъ отъ себеотрицание, извършва простъпки отъ правно и обществено гледище.

Можемъ да приведемъ много примѣри, отъ които ясно проличава, че лъкарътъ, като всѣкой човѣкъ, постъпва подбужданъ отъ себичностъ, отъ дългъ и отъ себеотрицание. Обаче, както казахме, естеството на лъкарската работа е такова, че постъпките на лъкаря могатъ да бѫдатъ нравствени само доколко сѫ подбудени отъ себеотрицание. Но, щомъ е така, става очевидно, че, напр., начинътъ, по който лъкарътъ привлича клиентите си, нѣма нищо общо съ лъкаря като нравствена личностъ. Дали лъкарътъ си е поставилъ малка фирмичка или е окачили 2—3 метра дълга табела, не го прави като лъкаръ повече или по-малко нравственъ, нито пъкъ го прави повече или по-малко знаещъ и упражненъ. Дори нѣщо повече: дали лъкарътъ си служи съ посрѣдници при търсене на клиенти или почтено чака да бѫде оцененъ отъ публиката и потърсенъ, сѫщо не го прави като лъкаръ по-малко или повече нравственъ. Естествено, когато въ такива случаи говоримъ за лъкарска нравственостъ, ние разбираме нравствените елементи въ постъпките на лъкаря именно като лъкаръ спрямо болния. Съвсемъ другъ е въпросътъ, дали съсловниятъ и граждански дългъ забраняватъ на лъкаря да си служи съ голѣми реклами и съ посрѣдници. Ако той си служи съ такива, отъ обществено гледище постъпва лошо. Следователно, и спрямо болния, като членъ на сѫщото гражданско общежитие, на което принадлежи и лъкарътъ, последниятъ постъпва лошо, като го привлича като клиентъ съ голѣми реклами и чрезъ посрѣдници. Въ сѫщото време обаче обществената му лошота не прѣчи, когато лъкарътъ встѫпи вече въ отношение къмъ търсещия помощта, като лъкаръ да постъпва нравствено, подбужданъ отъ себеотрицание. Въ подобни случаи лъкарътъ именно като лъкаръ е нравственъ, но само като членъ на общежитието е лошъ¹⁾.

¹⁾ Върху обществения смисъл на оценката „добъръ“ и „лошъ“ човѣкъ виж. по-подробно у д-ръ Кирилъ Чолаковъ: „Добри“ и „лоши“ люде въ сп. „Философски прегледъ“, г. VII, 1934, кн. 2.

Ала лъкарътъ е членъ не само на съсловното си общежитие, но и на гражданското, където отношенията между людетъ покрай друго почиватъ и на раздѣление на труда. Необходимостта да изхрани себе си и семейството си го принуждава да се ползува отъ своя специаленъ трудъ, за да припечели потрѣбното за сѫществуване. Това му дава право да иска отъ болния да му бѫдатъ платени всѣкой съветъ и всѣко извѣршено лъчебно дѣствие. Този моментъ въ отношението на лъкаря къмъ болния е чисто общественъ. Общественитѣ отношения между двамата се изразяватъ още и въ правото на болния да търси обезщетение и да иска наказание за лъкаря, ако последниятъ при спешностъ е отказалъ помощта си или пъкъ е проявилъ небрежностъ или незнание и неумение въ работата си.

Отъ казаното е видно, че лъкарътъ може въ постжпкитѣ си спрямо болния да бѫде подбуденъ отъ дългъ и сѫщевременно отъ себеотрицание. Но пакъ трѣба да подчертаемъ, че отъ етично гледище тия две различни по сѫщина подбуди стоятъ на две съвсемъ различни плоскости. Възможно е, понѣкога дългътъ да изключва себеотрицанието, но тогава лъкарътъ вече не е въ отношение на лъкаръ къмъ боленъ, а на членъ къмъ другъ членъ отъ едно и сѫщо гражданско общежитие. Но възможно е и обратно: нравственото съзнание да пренебрегне дълга, и тогава си остава само отношението на лъкаръ спрямо боленъ. За всѣкой отдѣленъ случай, въ зависимостъ отъ развой на нравственото съзнание и на съзнанието за дългъ, лъкарътъ решава да постжпи себеотрицателно или по дългъ. Понѣкога тия две подбуди не се изключватъ една друга, и служителътъ на Ескулапа може да постжпи едновременно себеотрицателно и по дългъ. Въ другъ случай тѣ взаимно се изключватъ, и тогава именно лъкарътъ изживява нравствено колебание, което ще натегне въ една или въ друга посока въ зависимостъ отъ душевния му развой. Постжпи ли по дългъ, лъкарътъ е добъръ, но още не е нравственъ. Постжпи ли себеотрицателно, той е нравственъ, и, ако тази себеотрицателна постжпка е противна на дълга, се проявява като обществено лошъ.

Въ тоя пжть на мисли стигаме да установимъ, че, когато говоримъ за лъкарска нравственостъ, потрѣбно е ясно и строго да разграничаваме отъ една страна съзнанието и постжпкитѣ на лъкаря като такъвъ спрямо търсещитѣ помощта му, и отъ друга — неговото съзнание и постжпкитѣ му като членъ на съсловното общежитие. Безъ такова разграничаване не бихме могли да си дадемъ смѣтка, доколко лъкарътъ именно като лъкаръ е нравственъ. Нашата анализа показва, че лъкарътъ може като такъвъ да бѫде нравственъ, а като членъ на обществото да не изпълнява задълженията си и да бѫде обществено лошъ. Тази именно яснота липсува въ етично-съсловните правила. Пъкъ и естеството на лъкарската нравственостъ е такова, че не може да ѝ се поставятъ правила. Последниятъ иматъ смисълъ само

тамъ, гдето се определятъ нѣкакви задължения, сир. гдето постъпките засегатъ общежитието. А знаемъ, че лъкарската нравственост надхвърля всѣкакво общежитие, следователно, тя не може да бѫде ограничавана отъ никакви правилници. Затова именно не може смислено да става дума за „етично-съсловенъ“ правилникъ, а само за правилникъ относно съсловните задължения на лъкаря. Въ този правилникъ могатъ да бѫдатъ засегнати само ония задължения на лъкаря, които произтичатъ отъ неговата принадлежност къмъ съсловното общежитие. Обаче въ сѫщия правилникъ е недопустимо смислено да става дума за нѣкакви задължения на лъкаря къмъ болния.

За лъкаря е открита само нравствената възможност на себеотрицанието, доколкото е именно лъкар въ отношение къмъ болния. Това е и единствената нравствена възможност на човѣка изобщо. Всички други възможности сѫ чисто обществени и се отнасятъ не до лъкаря като такъвъ, а до лъкаря като членъ на съсловно, семайно, гражданско и различни други общежития, къмъ които той принадлежи по сила на общественото развитие.

Д-РЪ КИРИЛЪ ЧОЛАКОВЪ

Етическият индивидуализъмъ

Идеитъ, казва Т. Ардовъ, подобно на живите организми и на явленията въ материалния свѣтъ, водятъ отчаяна борба за съществуване, и тѣхното развитие се извѣршва по неизмѣнни закони. По сила на единъ отъ тѣзи закони всѣка жизнеспособна идея, раждаща се въ свѣта, неизбѣжно преминава три стадии. Отначало тя е ересъ, чиито проповѣдници „стариятъ поредъкъ“ отлжча отъ господстващата църква, разпъва ги на кръсть, изгаря ги на клади. Въ втория стадий вчерашната ересъ, едва обезпечила за себе си право на съществуване, се стреми сама да стане докма. И, накрай, едва успѣла да се изпълни тая тенденция, почва третиятъ периодъ: идеята се вулгаризува, става достояние на тѣлпата, заема мястото на „стария поредъкъ“.

Безъ да се съгласяваме напълно съ автора, ние признаваме, че има много истина въ така изказанитѣ мисли. Единъ погледъ върху произхода и разпространението на идеитъ е достатъченъ да ни убеди въ това, че пътътъ къмъ признанието води презъ Голгота.

Отъ този законъ не убѣгнаха и основателитѣ на индивидуализма: Максъ Ширнеръ и Фридрихъ Ницше. Първиятъ умре въ забрава и мизерия, като беденъ учитель, а вториятъ бѣ нареченъ лудъ преди да полудѣе. Той пише съчинение следъ съчинение, безъ да се намѣри „поне единъ нѣмецъ“, който да напише два реда за него, безъ да спре вниманието си на „преоценката върху ценностите“, която той даваше. Индивидуализмътъ бѣ ересъ, съ която людятъ дори не сметаха за необходимо да се борятъ.

Днесъ обаче виждаме този индивидуализъмъ подъ различни форми да навлиза въ всички области на човѣшката мисъль. Особно актуаленъ става днесъ въпросътъ за отношенията между личността и обществото въ свръзка съ въпросите за правовата и авторитарната държава. Можемъ да кажемъ, че личността взема връхъ надъ колектива. Или да се изразимъ съ думитѣ на Т. Ардовъ: индивидуализмътъ е въ своя трети стадий, когато той се „вулгаризува“ и става достояние на тѣлпата. Но какво представя индивидуализмътъ? Той е философия на отрицанието, бунтъ на човѣшката личность противъ всички домогвания отвънъ да се ограничи свободата на нейното проявление, индивидуализмътъ е бунтъ противъ обществения редъ и право и бунтъ противъ нравствените норми. Съ други думи: той иска да обсеби обществеността и нравствените основи на живота.

Какво представя индивидуализмътъ въ социологията? Тукъ той отстоява правата на личността противъ стремежите на

колективитета да я подчини и погълне, отрича обществото като цѣлостъ, стояща надъ личността, отрича правото и правовите норми, бори се за абсолютна свобода на личността като самодейно и самозадоволяващо се цѣло и за личността като законодател. А какво представя индивидуализмът въ етиката? Отрича нравствения дългъ, наложенъ отвънъ, общозадължителността на морала, бори се противъ категорическия императивъ, примирява човѣка съ природата, духа съ плътта, и обявява личността за нравственъ законодател, единственъ нравственъ критерий.

Индивидуализма въ социологията ще разгледаме въ друга статия. Тукъ ще се спремъ върху индивидуализма въ етиката, сир. ще разгледаме етическия индивидуализъмъ въ неговата борба за автономна нравствена личност, чийто моралъ не признава „санкции и задължения“.

Съ „Единственият и неговата собственост“ на Щирнера се слага начало на опита за системна обосновка на философията на личността. Казваме „опитъ“, защото у Щирнера не може да се намѣри каквото и да е систематически развито и изложено учение за личността. Дори и понятията „личност“ и „индивидуъ“ не съществуватъ за него. Той говори за „азъ“. То е „единствено“. Това е неговото основно опредѣление. Ала „азъ“ е единствено, но не въ теоретично-познавателенъ смисълъ, а въ чисто практически.

Същността на личността въ индивидуалистическото учение може да се долови или въ известни само свойства на човѣка или въ всички негови свойства. Въ тази точка се различаватъ двамата големи индивидуалисти Щирнеръ и Ницше. Ницше разглобява човѣка на свойства, бихме казали, като приема за съществени само нѣкои отъ тѣхъ. Въ такъвъ случай не всички могатъ да бѫдатъ „индивиди“. И само на тази основа Ницше можа да дойде до двойствения моралъ и до свърхчовѣка. При Щирнера е обратно: всѣкой човѣкъ представя отъ себе си единствено въ своя родъ, неповторимо съчетание на свойства, всѣкой човѣкъ е „единственъ“. Същността на личността не може да се открие въ нейните съставки, тя се разглежда въ нейната цѣлостъ и като такава е неповторима и ненаподобима. Тя е вѣчно саморазвитие, самодейностъ, самотворчество. Цѣлата борба на Щирнера се заключава въ отричане на всичко онова, което стои въ пътя на това свободно развитие на личността. Но това ще разгледаме другъ пътъ.

Една отъ прѣчките на свободното развиване на личността е и нравствеността. Щирнеръ отрича самата морална ценность, самата представа за нравственост, стояща надъ личността. „Азътъ“ като „единственъ“ е и „собственикъ“. Всички идеи като Богъ, добро, истина, свобода, човѣчество, справедливостъ, народъ и т. н., които до него се признаваха за нѣщо, ставащи надъ личността, на което последната е длъжна да служи, сега ставатъ „собственост“ на „аза“. „Вместо да служа

на egoисти, казва Щирнеръ, азъ предпочитамъ самъ да бжда egoистъ": Тѣзи идеи нѣматъ вече абсолютна ценность, такава има само личността. Тѣ сж негова „собственостъ“, съ която той разполага. Моралътъ като ценность, стояща надъ личността изчезва, остава само като „собственостъ“. Нека видимъ какъ я разбира Щирнеръ.

„За общение съ людетѣ, казва той, у всички религиозни хора сѫществува ясенъ законъ, чието изпълнение понѣкога престъпно се забравя, но чиято абсолютна ценность никой не се решава да отрече. Това е законътъ за любовъта“.

Смисълътъ на този законъ се състои въ това, че всѣкой човѣкъ трѣбва да има нѣщо надъ себе си. „Ти трѣбва да забравишъ своите „частни интереси“. ако работата се отнася до благополучието на другитѣ, на обществото, отечеството, човѣчеството и т. н. Тѣ трѣбва да стоятъ надъ тебе и заради тѣхъ ти трѣбва да забравишъ своите лични интереси. Ти не смѣешъ да бждешъ egoистъ. Любовъта трѣбва да стои надъ всичко. Благодарение на възпитанието любовъта на естествения човѣкъ става заповѣдъ, но като заповѣдъ тя принадлежи на човѣка, а не на мене. Тя е моя сѫщностъ, но не е моя собственостъ. „Човѣкъ“, т. е. човѣчеството предяви ми искане, любовъта се изисква отъ мене, тя е мое задължение. Следователно, азъ трѣбва отново да изисквамъ любовъта за себе си и да я освободя отъ властта на човѣка“.

„Нима азъ, казва Щирнеръ, не трѣбва да вземамъ живо участие въ личността на други? Нима неговата радость, неговото благо не трѣбва да докосва моето сърдце? Нима радостта, която азъ му готвя, не трѣбва да бжде висша радость за мене? Напротивъ, азъ мога съ радость да му доставя безчислени наслади. Азъ съ радость лишавамъ себе си отъ каквото и да е заради негово удоволствие, жертвувамъ най ценното за мене: моето благосъстояние, моята свобода, моя животъ. Но себе си азъ не жертвувамъ за него. Азъ си оставамъ egoистъ. Азъ сѫшо така обичамъ людетѣ, не отдѣлната личность, а всички. Но азъ ги любя съ съзнанието на egoизма, азъ ги любя, защото любовъта ме прави щастливъ, азъ любя, защото ми е свойствено да любя, защото това ми се нрави. Но отъ това, че азъ обичамъ нѣкого, не следва, че той има право на моята любовъ. Кое е по-висше: моята любовъ или неговото право?“

„Родители, родственици, отечество, народъ, роденъ градъ—изобщо моите близки увѣряватъ, че тѣ иматъ право на моята любовъ и безъ по-нататъшни ръзсѫждения изказватъ правата си на нея. Тѣ гледатъ на нея като на своя собственостъ, а на мене, ако не засчитамъ това, като на разбойникъ, който отнема онуй, което принадлежи на тѣхъ. Азъ съмъ длъженъ да обичамъ. Обаче любовъта не е заповѣдъ. Тя, като всѣко друго чувство, е моя собственостъ. Азъ охранявамъ любовъта, като едно отъ моите чувства, но азъ я презирамъ като сила надъ мене, като божествена сила, като страсть. отъ която азъ не трѣбва да се

отдѣлямъ, презирамъ я като религиозно и нравствено задължение. Като мое чувство тя е моя; като принципъ, на който азъ посвещавамъ своята душа, „кланимъ се“, тя е моя повелителница, тя е божествена, както ненавистта е по начало дяволска страсть: едното не е по-добро отъ другото. Съ една дума: egoистичната любовь, т. е. моята любовь не е свещена и несвещена, тя не е нито отъ Бога, нито отъ дявола. Може ли това да се нарече любовь? Ако вие знаете друга дума за това, изберете я. Тогава нека нѣжната дума любовь повехне заедно съ умирация свѣтъ! Азъ за всѣкой случай не намирамъ друга въ нашия християнски езикъ и не се раздѣлямъ отъ нея¹⁾.

Това е цѣлата етика на Щирнера. Както виждаме, тя не е разработена по-детайлно. Върху тѣзи въпроси Щирнеръ се спира много бѣгло. До отричането на морала той идва по-съвсемъ другъ путь отъ този на Гюйо и Ницше, които сѫщо стигатъ до отричане на етиката на дѣлга. Щирнеровиятъ индивидуализъмъ е социологиченъ. Той се бори да освободи личността отъ обществото, бори се главно противъ правото и правовия редъ въ обществото и само между друго се спира и върху морала като една отъ нормитѣ, които обществото налага на личността. До отричане на морала на дѣлга и на морала като ценность той стига твърде последователно. Щомъ като обществото като нѣщо, което стои надъ личността, и което налага известни ограничения като ѝ опредѣля права и задължения не сѫществува, щомъ като всички идеи като: добро, истина, човѣчество, свобода и т. н. не сѫществуватъ надъ личността, естествено е, че и моралътъ като ценность изчезва.

Моралътъ започва тамъ, гдѣ личността е принудена да отстѫпи нѣкои отъ своите права въ името на общежитието или въ името на нѣкоя идея и да поеме върху себе си задължения пакъ въ тѣхно име. Щомъ като у Щирнера не сѫществува нищо надъ личността, щомъ като сѫществува само „азъ“, „единствениятъ“ и всичко друго е негова „собственост“, моралните оценки нѣматъ никакъвъ смисълъ. Нѣма морални постѣпки, има само мои, на „аза“, на „единствения“ постѣпки, има само единъ деецъ и единъ законодателъ. Оценките на „добро“ и „ зло“ губятъ всѣкакъвъ смисълъ. Или, ако речемъ да си послужимъ пакъ съ тѣхъ, ще кажемъ всички постѣпки сѫ „добри“, защото сѫ „мои“ постѣпки, защото азъ така искамъ, защото ми се нравятъ, защото ми доставятъ удоволствие или полза, защото задоволяватъ моя egoизъмъ.

Отъ друга страна, Щирнеръ отрича морала и като задължение, наложено отъинъ. Личността, „единствениятъ“ като самозадоволяващо се цѣло, като абсолютна ценность стои по-горе отъ всичко. Никой не може да му налага задължение. Той е

1) Вж. Максъ Щирнеръ: Единственый и его достояніе. Москва 1907. стр. 271, и 274-278.

самъ законодател. Всички понятия като истина, свобода, човѣчество и др., които досега сме смятали като нѣщо стояще надъ насъ и които сѫ ни налагали или въ името на които сме си налагали известни задължения, сега може пакъ да си останатъ, но тѣ оставатъ като подчинени на личността, като нейна „собственост“, понеже по-висше отъ нея нѣма. Любовъта сѫщо остава, но остава не като дългъ, а като „собственост“, като свободна проява на личността. Следователно, индивидуализмътъ на Щирнера е анахистиченъ, той не признава нищо, стояще надъ личността. На върха въ иерархията на ценностите стои личността, всички други понятия и ценности се нареждатъ подъ нея като нейна „собственост“.

По съвсемъ другъ путь сѫстигнали да отричатъ морала на дълга Гюйо и Ницше. До идеята за морала безъ санкции и задължения тѣ стигатъ, като отричатъ старите етически системи на благото и щастието, сир. евдемонистичната етика.

Интересно е, че по тоя путь на отричане на евдемонистичната етика сѫ вървѣли трима отъ най-оригиналните мислители и сѫ дошли до почти съвсемъ различни резултати. Тѣзи мислители сѫ Кантъ, Гюйо и Ницше.

Като разглежда всички дотогавашни етични системи, Кантъ идва до убеждение, че въ тѣхъ главна роля играе стремежътъ къмъ наслада. Въ всѣка евдемонистична система щастието се разбира като повече или по-малко продължително удоволствие. Но въ какво отношение се намира предметътъ къмъ нашата емоционалност, ще бѫде ли свързанъ съ удоволствие или неудоволствие или ще бѫде за насъ безразличенъ, това не може да се знае а priori, а само емпириически. Всички материални принципи на морала сѫ споредъ това емпирически начала и, като такива, лишени отъ общозадължителност, която ние трѣбва да изискваме отъ всѣкой практически законъ, имащъ еднакво и напълно важно значение за всички разумни сѫщества. Понеже нравствената воля и действие представляватъ за тѣзи етически системи само срѣдство къмъ щастие и, следователно къмъ цели, лежащи вънъ отъ тѣхъ, тѣзи учения страдатъ отъ хетерономия, противоречаща на природата на всѣкой нравственъ законъ: волята не предписва сама на себе си закони, а ги получава отъ обекта; доброто трѣбва да бѫде осѫществено не заради самото него, а заради друго (щастието или удоволствието, което ще донесе); нравствениятъ законъ не трѣбва да бѫде задължителенъ безусловно за всички. За да отстранимъ всички тѣзи недостатъци и противоречия, споредъ Канта трѣбва да се освободимъ отъ всѣко материално съображение на нашите действия. Мѣрило на волята ще бѫде не материалната страна, а само формата на волята като такава.

Нравствениятъ принципъ може да бѫде общозадължителенъ само като формаленъ. Затова споредъ Канта нравствениятъ законъ не произлиза отъ предшествуващите го понятия за добро

и зло, а обратно — самите тъзи понятия се определятъ само отъ нравствения законъ. Тоя закочъ не се получава по пътя на опита, а е априорно начало. Като априоренъ и първиченъ фактъ, който се проявява въ природата на човѣка, той е общозадължителенъ и има характеръ на категорически императивъ. Основа на нравствеността е съзнанието за дѣлгъ. Ала това съзнание за дѣлгъ не произтича нито отъ съображения за ползата, нито отъ такива за щастието. То е свойство на човѣшкия разумъ.

Мѣрило за нашето поведение става личността. Съзнанието за дѣлга не се налага отъ материални съображения, лежащи вънъ отъ личността. Следователно, въ този смисълъ Канта можемъ да приемемъ за първия индивидуалистъ въ етиката. Въ неговото учение човѣкътъ, човѣшката личност добива абсолютна стойност и става цель, а не срѣдство. Отъ друга страна, моралътъ добива автономенъ характеръ. Дѣлгътъ е дѣло на човѣшкото съзнание. Но Кантъ говори не за съзнанието на всѣкой отдѣленъ човѣкъ, а за съзнанието изобщо, и като дѣло на съзнанието изобщо дѣлгътъ има общозадължителенъ характеръ, безъ да е наложенъ отвѣнъ. Морална постѣжка ще биде тази, която се подбужда отъ дѣлга и то само въ борба съ естествените склонности у човѣка. Следователно, като отрича евдемонистичните учения, Кантъ стига до категорическия императивъ: „Ти си дѣлженъ“.

Слабата страна на Кантовата етика е тази, че той не може да намѣри произхода на дѣлга. Той не е въ състояние да отговори на въпроса: „Защо съмъ дѣлженъ?“, защото да следваме повелитѣ на дѣлга само отъ уважение къмъ понятието „дѣлгъ“, е само формално начало, което никога не би могло да ни увлѣче къмъ действие. А пъкъ съ моралната максима: „Действуй винаги така, че твоята постѣжка да служи като начало на всеобщо законодателство“! Кантъ доближава своята етика до схващанията на утилитаризма.

Сѫщо като отрича евдемонистичната етика, Гюйо идва до противоположни изводи, съ които изключва категорическия императивъ и приема морала безъ „санкции и задължения“. „Дѣлгътъ, казва Гюйо, е само изразъ на силитѣ, които неизбѣжно се стремятъ да минатъ въ действие. Не сѫществува никакво свърхестествено начало въ нашия моралъ: всичко произлиза отъ самия животъ и отъ присѫщата му сила. Животътъ си създава законъ, посрѣдствомъ стремежа си да се развива не престанно; той си създава задължението да действува по силата на своята способность да действува“.

Както виждаме: въ основата на своята етика Гюйо поставя понятието за живота. Етиката, споредъ него, трѣбва да биде наука за срѣдствата, чрезъ които се достига целта, поставена отъ самата природа — растенето и развитието на живота. Животътъ въ своята индивидуална интензивностъ съдѣржа началото

на експансивност, плодовитост, великодушие и социалност. Гюйо е противъ морала, основанъ само на егоизма, понеже противообществените стремежи не изчерпватъ всички стремежи на човѣка. Наредъ съ тѣхъ съществува и воля къмъ общественост, къмъ „животъ, хармониращъ съ цѣлия животъ на обществото“. Следователно, въ индивидуализма на Гюйо има много социални елементи.

Както виждаме отъ изложеното до тукъ, Щирнеръ отрича морала като ценность и като дѣлгъ, наложенъ отвѣнъ; той отрича обществото и правовия редъ въ него, както и всички понятия, създадени въ това общество, чрезъ които то властвува надъ индивида и които сами стоятъ надъ него и повеляватъ подчинение. Кантъ пѣкъ, като отрича евдемонизма, идва до идеята за дѣлга, до „категорическия императивъ“, а Гюйо като върви по сѫщия пътъ на Канта стига до отричане на дѣлга.

Третиятъ отъ ония оригинални мислители, които създаватъ своятъ етически схващания върху разрушените основи на евдемонизма, е Ницше. Той изгражда своята етика, доколкото при него можемъ да говоримъ за етическа система, въ безразборно нахвърляни афоризми, изобилствующи съ противоречия, насочени главно противъ Кантовия категорически императивъ. Въ това отношение Ницше се намира подъ влиянието на Щирнера.

Както казахме, за Щирнера всѣкой човѣкъ е индивидуалност, „единственъ“, „азъ“, и като такъвъ, неповторимъ и ненаподобимъ. Като „единственъ“, който стои на върха по стълбата на ценностите, той нѣма и не може да има цель.

У Ницше е обратно: не всѣкой е индивидъ и личност. Човѣкъ е нѣщо, което трѣбва да се надмогне. Човѣкътъ е мостъ къмъ свѣрхчовѣка. „Ние встжуваме въ вѣкъ на анархия, но той заедно съ това е вѣкъ на най-свободни индивидуалности. Чудовищно много сили се заключаватъ въ кръговъртежа“. Свободниятъ духъ, първата стжпка къмъ осъществяване на „великата индивидуалност“, силната личност, който дълго време не е смѣлъ да си зададе въпроса относно своята личност, сега високо-го задава и получава като че ли отговоръ: „Ти трѣбва да станешъ господарь надъ своите добродетели. По-рано тѣ властвуваха надъ тебе, но сега трѣбва да станашъ само орждие, наредъ съ другите. Ти трѣбва да владѣешъ своите доводи „за“ и „противъ“ и да ги издигашъ или подтискашъ съответно на целите си“. Както е у Щирнера: по-рано идеалитъ съ властвували надъ личността, а сега ставатъ нейна „собственост“. Обаче онova, което отличава Ницше отъ Щирнера, етическиятъ индивидуализътъ отъ „потребителния“ егоизъмъ, е, както казахме по-горе, че у Ницше не всѣкой е индивидуалност, не всѣкой е личност и „свободенъ духъ“. „Правете всичко, което искате“, казва Ницше въ съгласие съ Щирнера, ала за разлика отъ него допълня: „Но създайте най-напредъ хора, които да умѣятъ да искатъ! Обичайте-

ближния като себе си, но научете се преди всичко да обичате себе си!“

Ницше иска пълна свобода за индивида, както и Щирнеръ, но при него свободата означава, че „при нась има воля към самоотговорност, че ние запазваме отдѣлящата ни (отъ несвободната маса) дистанция, че ние ставаме равнодушни къмъ трудностите, изпитанията и лишенията, дори къмъ живота“. Свободата означава, че мѫжкитѣ, т. е. военолюбивите и победолюбивите инстинкти господствуватъ, напр. надъ инстинкта за щастие. Ницше е далечъ отъ мисъльта да даде воля на всѣко хрумване и лично щение. Неговиятъ индивидуализъмъ не е пълниятъ егоцентризъмъ на Щирнера. Цель на човѣка трѣба да бѫде: всѣкой да развива и да осъществява своя идеалъ, своя индивидуаленъ идеалъ. За да бѫде осъщественъ, необходими сѫ: творческа сила, младостъ и самосъзнание. Сега това е още невъзможно. При развитието на идеала ние не трѣба да се отказваме отъ своите страсти, „но трѣба да успѣемъ да намѣримъ и за тѣхъ възвишена форма“. „Разбира се, засега изглежда невѣроятно, че всичко противно на съвременния моралъ кога да е ще бѫде смѣтнато за добро. Обаче силниятъ индивидъ притежава и сильно презрение къмъ масата, тѣлпата, както и къмъ нейните кумири; неговата цель е по-силно и по-рѣзко да произнеси „азъ“, отколкото всички други люде; да се стреми къмъ своите цели чрезъ тѣхъ; да се съпротивлява на всѣкой опитъ да направяте отъ него орждие; да направи себе си независимъ, макаръ за това да подчини на себе си другите или да ги принесе въ жертва на себе си, щомъ иначе е невъзможно да се сдобие съ независимостъ. Нека човѣчеството се намалява въ число и да се увеличава въ ценности“¹⁾).

Въ борбата си за свободна човѣшка личностъ Ницше отрече безусловно морала като кодексъ и норма. Но въ какво се състои тоя моралъ на кодексите и нормите? Това е цѣлата „нравственостъ на нравите“ (*Sittlichkeit der Sitten*). Цѣлиятъ смисълъ на тази нравственостъ на нравите той вижда въ това, че посрѣдствомъ на „стадото“ обуздава, приспособява къмъ своите цели индивида, прави го такъвъ, на какъвто стадото може да се опре въ своите смѣтки. Това е канонъ, споредъ който „трѣба да се зачита всичко преподадено отъ нашите баци“, преклонение предъ установилите се обичаи и ненавистъ къмъ всичко ново. Чувствува се непогрѣшими само задъ стената на тѣзи „предания“. „Въ такива времена да бѫдешъ въ властъта на своите инстинкти е едно нещастие повече“. Символически нравствеността се изобразява като драконъ, върху чийто гърбъ лъжащъ хилядолѣтни ценности, отъ които всѣка една представя по едно: „Ти си длъженъ“. Отъ робски страхъ предъ авторитета на този драконъ, индивидътъ се подчинява безъ всѣкаква критика на

¹⁾ Ф. Ницше: Утренняя Заря, т. III, Москва 1903 г., стр. 310.

неговите повеления. Нашите моралисти, вместо да поставят по-съвременно проблемата за морала, се задоволяват само да разработват тази „нравственост на нравите“.

„Такъвъ свободенъ, върховенъ индивидъ, казва Ницше, самъ на себе си равенъ, наново освободилъ се отъ „нравствеността на нравите“, автономенъ, свърхестественъ индивидъ (зашото автономнота изключва „нравствеността на нравите“), съ една дума: човѣкъ съ собствена своя, напълно надеждна воля, такъвъ свободенъ човѣкъ, въ това обладание намира и мѣрилото за всички свои оценки. Като гледа презъ своето „азъ“, едни той уважава, а други презира“.

Мнозина намиратъ противоречие между идеала на Ницше за нравствено усъвършенствуване и идеала му за биологическото усъвършенствуване, който пъкъ се гради върху закона за естествения подборъ и споредъ който всичко слабо, сир. биологически негодно трѣбва да загине. Това, наистина, е една отъ слабите страни въ учението на Ницше. Дарвинизът е учение, което упражни пакостно влияние върху Ницше. И до край той не можа да се освободи съвсемъ отъ него. Поради това влияние въ учението му има много недоразумения и противоречия. Въ сѫщностъ, духовниятъ аристократизъмъ на Ницше има малко общо съ закона за биологическия подборъ. Действително, биологически силното му импонираше, както изобщо всичко мощно. Ала самъ той прозира и признава, че въ сѫщностъ преживяватъ не най-силните и биологически годните, а най-хитрите, най-лукавите, най-долните, които по-лесно се нагаждатъ къмъ условията. При все това, въ „Антихристъ“ той се връща на тая идея, като казва, че състраданието прѣчи на естествения подборъ. Въ „Тъй рече Заратустра“ той отново се издига надъ нея. Въ „Тритъ промѣни“ Ницше не спира при лъва, символъ на мощъ, на биологическо съвършенство, а при детето, символъ на нравствено съвършенство. Ницше, казва Струве, е принуденъ да избира между култа на идеала и култа на силата. И той действително избира култа на идеала.

Основното условие на нравствеността въ Ницшевъ смисъль е автономнота, като напълно свободно самоопределение; собственото „азъ“ е мѣрило на всички оценки; личността е моралниятъ законодателъ. Това, съ други думи, ще рече: моралъ безъ задължения. Но може ли да има моралъ безъ задължения? Може ли да биде изоставена идеята за дълга? Преди всичко може ли да има моралъ у животните? Не може. Нравствеността, казва Рудолфъ фонъ Йерингъ, е само висша форма на егоизма: egoизъмъ на обществото. Тя е моментътъ, когато се ражда моралътъ. Началото на морала не е преодоляване на животинското въ човѣшкото съзнание, а минаването отъ индивида къмъ обществото. Не природата, а историята е творецъ както на нравствените съвършения, така и на нравственото чувство. Егоизъмъ е произведение на природата, а моралниятъ

човѣкъ на историята. Факторътъ, който действува въ историята, за да създаде моралния човѣкъ, е обществото. Моралътъ започва тогава, когато първобитниятъ човѣкъ, подъ влияние на двата инстинкта: за самозапазване и за продължене на рода, заживява общественъ животъ. Той е отстѫпътъ отъ своите права за смѣтка на обществото, което съ това сѫщо е поело известни задължения спрямо него. Само тогава, когато човѣкъ заживѣе обществено независимо, все едно дали въ племе, народъ, религиозна дружба и др., само когато той почне да мисли, чувствува и желае обществено, само тогава той стига до положението да разграничава „добро“ и „ зло“ и да се възмогва до разумно самоопредѣление. Тукъ има известни взаимоотношения между личността и обществото. То се гради върху известни права и задължения на едни спроти други.

А какво е дѣлгътъ? Той е само общественото съзнание, сир. съзнание за принадлежностъ къмъ известна обществена група. Нравственостъ може да сѫществува до толкова, доколкото има взаимоотношение между права или естествени склонности на индивида и съзнанието за обществената принадлежностъ или, което е сѫщото: съзнание за дѣлгъ. Затуй Кантъ е правъ, като гради морала именно върху борбата между дѣлга и естествените склонности.

Следва, че нравственостъ се явява тамъ, где то личността се самоопредѣля като „обществено съзнание“, или, както казва Кантъ, где то е дадена една автономна воля, едно съзнание, което желае, да се опредѣли отъ повеленията на това, което то сѫмѣта за свой дѣлгъ.

Преодоляването на тая противоположностъ, пълното сливане на индивида съ нравствения законъ, на индивидуалното съ общественото съзнание, неговата автономия — е последната висша форма, която нравствениятъ законъ приема и която е и неговия край. Тая противоположностъ между дѣлга и склонностите лежи въ самата основа на морала. Безъ нея той е невъзможенъ. Затова немислимъ е да бѫде изгоненъ дѣлгътъ отъ морала, сир. да се изравни противоположността между природата, инстинктите, влѣченията отъ една страна и разума, нормата, целесъобразността — отъ друга. Да поставяме, казва П. Струве, на нравствената действителностъ въпроса за свобода или дѣлгъ, значи да насиливаме действителността съ своя абсолютизъмъ. *Aut Caesar aut nihil.* Въ нравствеността свободно се съчетаватъ и свободата, и дѣлга, волята на личността и повелитѣ на закона.

За да сѫществува нравственостъ, необходима е вътрешна принуда на дѣлгътъ и подчинение на него.

Какво имаме у Щирнера? Той изцѣло отрича идеята за дѣлгъ. Въ сѫщностъ, у него идеята за дѣлгъ губи всѣкакъвъ смисълъ, щомъ се отрича всѣкаква обществена принадлежностъ. Тукъ висша ценность е „единствениятъ“ и неговата собственостъ. „Единствениятъ“ именно защото е „единственъ“, а всичко друго

е среѓство да биде задоволенъ неговиятъ властенъ egoизъмъ, нѣма и не може да има обществено съзнание. „Единствениятъ“ не може да мисли, чувствува и желае обществено, защото това би значило да ограничи своя властенъ egoизъмъ, и затуй дѣлгътъ самъ по себе нѣма никакъвъ смисълъ. За нравственост и дума не може да става. При това, не се отнася до сливане на личното съ общественото съзнание, до разумно самоопредѣление на личността, а до пълна липса на обществено съзнание. Наистина, Щирнеръ на край казва, че „единствениятъ“ трѣба да се стреми да стане съвършенъ, съ което като че ли внася пакъ идеята за дѣлгъ, но това е само една непоследователност у него. Както казахме и въ началото, Щирнеръ малко се е спиралъ върху етическата страна на индивидуализма, защото се е интересувалъ повече отъ неговата социалекономическа страна.

При Гюйо имаме отъ една страна признаване на противоположни стремежи къмъ egoизъмъ и къмъ общественост, сир. къмъ животъ, който хармонира съ цѣлия животъ на обществото, а отъ друга страна въ морала отрича всѣкакъвъ дѣлгъ. Така той стига до непреодолимо противоречие. Безизходността, до която стигатъ Гюйо и Щирнеръ, произлиза отъ свърхестествения характеръ, който приписватъ на дѣлга, а оттукъ и невъзможността да го примириятъ съ индивидуалистичните тежнения на отдѣлния човѣкъ.

Много по-иначе е поставенъ дѣлгътъ у Ницше. И той води безпощадна война съ идеята за дѣлга, но само защото тя е несъвмѣстима съ идеята за свърхчовѣка. Разумно самоопредѣлата се силна личност, свърхчовѣкътъ нѣма нужда отъ дѣлгъ. Тя се оставя свободно на инстинктите и склонностите си, но следъ като ги е овладѣла и е станала тѣхенъ господарь. Така тя имъ намира „възвишена форма“ на проявление. Обществото не налага вече норма на такава личност, защото тя по силата на своето самоопредѣляне, на своето нравствено съвършенство вече ги има и следва. Тукъ дѣлгътъ загубва значението си, защото борбата между личното и общественото съзнание престава. При тѣзи условия, постежпките преставатъ да бѫдатъ законосъобразни, защото сѫ всѣкога морални.

Тия нѣща има предъ видъ Ницше, когато отрича дѣлга. Последниятъ се елиминира, защото при силната, съвършената нравствена личност дѣлгътъ е нѣщо, което нѣма място. За всички останали, които не сѫ успѣли да минатъ „отвѣдъ добро и зло“, дѣлгътъ сѫществува. Ти трѣба да станешъ господарь на своите идеали, да владѣешъ своите доводи „за“ и „противъ“. Идеалите като истина, добро, човѣчество, свобода и т. н. трѣба да станатъ твоя „собственост“. Така говорятъ Щирнеръ и Ницше. У Щирнера обаче това „трѣба“, което е вече „дѣлгъ“, е лишено отъ етически елементи. При него личността трѣба да „владеѣ“ тѣзи понятия като своя „собственост“ само защото тѣ сѫ несъвмѣстими съ неговия egoизъмъ, съ понятието за

личност като нѣщо „единствено“, което стои надъ всичко друго. У Ницше този дългъ, това „трѣба“ се отнася до „човѣка“. Но какво е „човѣкътъ“? „Човѣкъ е нѣщо, което трѣба да се надмогне“. Още единъ дългъ, още едно „трѣба“, което звучи по-неумолимо и отъ Кантовия категориченъ императивъ.

Щирнеръ премахна дълга за всички и съ туй лиши морала отъ съдържание. Ницше го оставилъ за неуспѣлитѣ да станатъ „индивидуи“, да минатъ „отвѣждъ добро и зло“, а го премахва за нравствено съвѣршенитѣ личности, като го замѣни съ свѣтостта. Въ това е силата и превъзходството на Ницшевия моралъ. Кантъ дойде до идеята за дългътъ, но той не можа да го обоснове, не можа да докаже, защо съмъ длъженъ. Дългътъ при него си остана единъ формаленъ принципъ. Трѣбаше да се отиде една стѫпка по-нататъкъ и да се докаже, защо съмъ длъженъ. Задълженъ съмъ, защото се съзнавамъ като принадлежащъ къмъ известна социална група, къмъ известно общежитие, защото мисля, чувствувамъ и действувамъ като социално сѫщество, като принадлежащъ къмъ известно общежитие. Ницше отиде по-далечъ и постави въ основата на дълга единъ вѣченъ идеалъ, идеала за нравствено съвѣршенство. Длъженъ съмъ въ името на идеала за „свръхчовѣка“ и въ името на тоя идеалъ трѣба да се победи „човѣкътъ“. Постигне ли се целъта, дългътъ пада, защото идеята за свръхчовѣка е несъвмѣстима съ идеята за дълга.

Разгледано по тоя начинъ, учението на Ницше, виждаме колко чуждо е за него началото на Дарвина за подбора и за биологическото усъвѣршенствуване. Този принципъ създава само недоразумение въ неговото учение, безъ да стане негова плѣть и кръвь. Напразно противниците на Ницше се опиратъ тѣкмо на това. Нима всѣкой, който чете „Тѣй рече Заратустра“, не чувствува усилията на Ницше да се освободи отъ това влияние на „естествения подборъ“? Нима Заратустра, нравствено съвѣршената личност, прилика на силната личност въ Дарвиновъ смисълъ? Въ „Тритѣ промѣни“ Ницше доказа, че идеалъ не може да бѫде биологическото съвѣршенство, че развитието не може да спре при „льва“, символъ на мѣшъ и на сила. „Лъвътъ“ е необходимъ, за да можемъ да се освободимъ отъ властта на „дълга“, за да можемъ да утвѣрдимъ своята личност, но развитието не спира тамъ. Крайниятъ идеалъ е „детето“. Детето е идеалъ, то е крайниятъ предѣлъ на развитието, символъ на нравствено съвѣршенство. Нима Христосъ не посочваше детето сѫщо като символъ на невинност, чистота, нравствено съвѣршенство?

Накрай трѣба да забележимъ, че не може да бѫде дарвинистъ този, който до края на живота си е билъ елинъ и който приема свѣта само като „естетиченъ феноменъ“.

Въ мислите, изказани въ „Рождение на трагедията“, се включва почти цѣлата философия и етика на Ницше.

„Традиционното учение“ отъ самото си начало е било по своята същност враждебно къмъ живота. Подъ предлогъ на вѣра въ „другъ“ или „по-добъръ“ животъ то само се е прикривало въ чуждо одеяние. Ненавистъ къмъ „свѣта“, проклятие къмъ страстите, боязънь предъ красотата и чувствеността — въ същност е стремежъ къмъ небитие, къмъ край и отдихъ.

Подъ влияние на чара на Дионисия не само се възражда съюза на човѣкъ съ човѣка, но и самата отчуждена отъ него, враждебна на него или поробила го природа отново празнува своето примирение съ него, изгубения синъ. Тукъ робътъ става отново свободенъ, тукъ се рушатъ всички неподвижни и враждебни препади, установени между людете отъ нуждата, насилието и „наглата мода“. Тукъ всѣкой не само чувствува себе си единенъ, примиренъ и слѣль се съ своя близенъ, но и образува съ него едно цѣло, като че ли се е разкъсалъ покрока на Майя и само неговите откъслети като че ли още се носятъ предъ тайнствения Първоединенъ¹⁾.

Това е идеалътъ на Ницше: Примирение на Аполона съ Диониса, на разума съ инстинкта, на духа съ природата. Това е великиятъ частъ на великото освобождение.

ДИМИТЪРЪ П. ИВАНЧЕВЪ

1). Ф. р. Ницше: Произхожденіе трагедіи, т. VIII. стр. 11 и 12.
Москва 1903 г.

Обществото организъмъ ли е?¹⁾

Въ кн. 2. на „Философски прегледъ“ отъ т. г. г. Ангелъ Станковъ е написалъ статия върху същината на обществото, въ която той защищава схващането, че човѣшкото общество е „социаленъ организъмъ“. Авторътъ категорично отхвърля социологичния биологизъмъ — теория, споредъ която обществото е организъмъ въ биологиченъ смисълъ.

Понеже съ допускането, че обществото е „социаленъ организъмъ“ то все пакъ се признава за организъмъ, съ това основата на органическата теория не е напусната. Така щото, ужъ оспорвайки тази теория, г. Станковъ, въ същностъ, приема нейната същина^{2).}

Органическата теория почва, както се знае, още отъ Платона, който е схващалъ обществото като огромно животно, наречено отъ него „демосъ“; следъ него Менениусъ Агрипа (живѣлъ въ 3. в. сл. Хр.). После органическата теория минава презъ „Обществениятъ договоръ“ на Русо, за да намѣри голѣмъ развитие въ учението на Шелинга, на Карль Краuze и особено въ учението на Хобса, съ неговия „Левиатанъ“. Следъ това ние имаме същото схващане, подето отъ бащата на социологията, Огюстъ Конть, развивано обстойно отъ Спенсера и намѣрило голѣмъ приемъ въ трудоветъ на Ренѣ Вормсъ, та дори до наши дни въ доктрина на Отмаръ Шпанъ.

Органическата теория, за която тукъ е дума, както и всички други социологични учения, тръгватъ отъ въпроса: какъ да се разбере това особено единство отъ люде, което наричаме „общество“. Всички тъ се стремятъ да ни дадатъ изчерпателенъ отговоръ на вѣчната проблема за

¹⁾ Литература: René Worms: Organisme et societé 1896; G.Tarde: Etudes de Psychologie sociale, 1898, p. 30—35; G. Simmel: Die Sociologie, 1922, S. 4 ff; F. Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft, 1928, S. 98; J. E. Heyde: Staat, въ сп. Grundwissenschaft, 1927, Bd. VII, S. 312 ff; J. Rehmke: Ethik, 1925, S. 13; O. Spann: Gesellschaftslehre, 1923, S. 469 ff; Спенсеръ Х.: Основанія Социології, 1877, т. II, стр. 649 (руски преводъ); Хр. Тодоровъ: Проблеми на съвременната социология, 1928, стр. 164 и следващите.

²⁾ Впрочемъ дефиницията „обществото е социаленъ организъмъ“ съдѣржа petitio principii, защото въ нея „социаленъ“ (общественъ) организъмъ предпоставя понятието „общество“, което именно трѣбва да се опредѣли, така че дефиницията е логически недопустима.

същина на обществото. Може да се каже, че въ наше време въпросът се слага все повече върху основно-научна почва, така че той става само част от общата философска проблема за смисъла на това, което наричаме „единство“. Само че, докато едни, напр., схващат това единство, като механично, други го намират органично. Разобщението тукъ почива, значи, върху противопоставката механизъмъ—организъмъ. Но както тоя, който назва механизъмъ, така и оня, който назва организъмъ, всъкога си мислят, че иматъ работа съ нѣкакъвъ „индивидуъ“. Обществото тукъ бива опредѣляно не само като единство, но именно като индивидъ, и то особенъ индивидъ, който е съставенъ пакъ отъ индивиди. Обществото не е прости, но е съставенъ (сложенъ) индивидъ.

Първото нѣщо, което ние съзирате въ твърдението, че обществото е организъмъ, е, че то е сложенъ индивидъ, съставенъ отъ множество люде. Ала тукъ именно се намира и ахилесовата пета на органичната теория.

Щомъ обществото е сложенъ индивидъ, и то организъмъ, това смислено може да се поддържа само ако се приеме, че този организъмъ е или вещенъ индивидъ, или духовенъ индивидъ. Обаче, ако се приеме първото, тогава ще излѣзе, че обществото е сложна вещь, съставена отъ множество люде. Такова нѣщо обаче би било митологическа измислица. Представете си: сложна вещь, съставена отъ люде! Това значи: вещь, съставена не само отъ вещи, но и отъ съзнания, т. е. нѣщо пространствено, което има за своя съставка непространственото, или което е все едно да кажемъ: чернота, която има за своя съставка бѣлина. Ето защо, никой не може да твърди смислено, че обществото е „сложенъ вещенъ индивидъ“.

Не е по-утешителна работата и ако кажемъ, че обществото е духовенъ индивидъ, защото, шомъ като то е съставенъ индивидъ, и на туй отгоре е духовенъ индивидъ, ще излѣзе пъкъ, че имаме работа съ духовенъ индивидъ, съставенъ отъ люде, т. е. отъ съзнания и организми (вещи). Но единъ духовенъ индивидъ да има за свои съставки вещи, това значи нѣщо непространствено (духовно) да има за своя съставка пространственото, или все едно е да кажемъ: бѣлината има за своя съставка чернотата. А това е противоречие.

За да излѣзе отъ кръга на дветѣ тия противоречия, за привърженика на органическата теория остава да заяви, че обществото е веществено-духовно единство. Обаче тукъ работата става вече катастрофална. Ние знаемъ, че веществено-духовно единство е само човѣкът. Излиза, че обществото е единъ човѣкъ. И тѣй като, отъ друга страна, то е единство отъ люде, значи, че обществото е единъ човѣкъ, чиито съставки сѫ сѫща така люде. А това е нова митологична измислица, която не знаемъ, кой би се осмѣлилъ да поддържа.

Ако сега ние, като не можемъ безпротиворечно да твърдимъ, че обществото е вещенъ индивидъ, нито че то е духовенъ индивидъ, нито че е веществено-духовно единство, да речемъ, като автора на разглежданата тукъ статия, че то е „социаленъ организъмъ“, ние съ това искаме да кажемъ, че социалниятъ организъмъ не е нито вещенъ, нито духовенъ, нито пъкъ веществено-духовенъ.

Обаче и това не помага.

Единъ организъмъ, който да не е ни вещенъ, ни духовенъ, ни веществено-духовенъ, значи да не биде индивидъ. Ала организъмъ, който да не е индивидъ, не е даденъ, не е билъ даденъ и не може никога да биде даденъ. Пчелата, която кацува върху цвѣта, е индивидъ; котката, която виждаме тоя мигъ да се припича на слънце, е единъ индивидъ. Тукъ ние стоимъ предъ веднажъ дадени нѣща, предъ неповторимости и то предъ организми. Всѣкой организъмъ е именно нѣщо неповторимо (уникумъ). А ние виждаме, че обществото не може да биде индивидъ. Затова пъкъ безспорно е, че то е единство отъ множеството индивиди и, като такова, то е нѣщо единично. Доколко органическата теория твърди последното, тя има право. Обаче доколко твърди, че това единство отъ индивиди е — самото то — единъ индивидъ, тя съ това твърди неистина.

Разглеждайки органическата теория, ние разчистваме пътя къмъ безпротиворечно разяснение на проблемата за обществото. Ние разбираме, че обществото не е индивидъ и че то не е организъмъ, въпрѣки че е съставено отъ индивиди. Съ това ние подчертаваме важната констатация, че не всѣко единство отъ индивиди е самото то индивидъ.

Сега можемъ да попитаме: щомъ обществото не е индивидъ, щомъ то не е организъмъ, щомъ отъ друга страна то е единство отъ индивиди, тогава какъ да се разбере това единство? Въпросът взима следния видъ: какъ множеството люде, които образуватъ обществото, е приведено въ единство? Кое е това, което, така да се изразимъ, учреждава единство отъ това множество?

Когато изтъкваме, че обществото е единство отъ множество люде, искаме ли ние да кажемъ, че то е единство отъ човѣшки тѣла? Отговорътъ тукъ може да биде само отрицателенъ. Никой досега не е твърдѣлъ, че единъ сборъ отъ човѣшки тѣла е достатъченъ, за да имаме общество. Освенъ това, простирайте сборъ отъ човѣшки тѣла (веществени индивиди) не е още единство. „Единство“, както се знае, не значи „сборъ“. Нашето тѣло е единство отъ клетки, но не е простъ сборъ отъ тия клетки. Но, ако множество клетки могатъ да бѫдатъ въ единство (организми), никога въ свѣта множество човѣшки тѣла не сѫ ни дадени въ единство. Ако обществото е единство, а единство отъ човѣшки тѣла не е дадено изобщо, тогава очевидно е, че обществото не може да

бъде единство отъ човѣшки тѣла. Затова именно отъ дѣлго време вниманието на изследователя се е спирало не на човѣшкото тѣло, но върху човѣшката душа. Ние не знаемъ нито едно сериозно произведение върху проблемата за обществото, което да не е поставяло въ центъра на анализата именно душата, съзнанието. Още Огюстъ Контъ твърди, че всѣко социално сближение е въ края на краищата нѣкакво сродяване на индивидуални души. После Тардъ говори за психични взаимодействия, които отличаватъ обществото. Особено ясно и отчетливо такава постановка на интересувания ни въпросъ дава бележитиятъ нѣмски социологъ Фердинандъ Тьониесъ. Въ по-ново време Зандеръ и цѣлата школа на Ремке, начало съ Хайде. Нѣма да бѫдемъ далечъ отъ истината, ако изтѣкнемъ, че психологизътъ характеризува изобщо цѣлата съвременна философия на обществото. Дори Шпанъ, въпрѣки че употребява израза „социаленъ организъмъ“, подразбира тоя изразъ въ психологиченъ смисълъ.

Съ различни отсѣнки всички съвременни представители на социологичната мисълъ тръгватъ отъ една и сѫща точка. За всички тѣхъ обществото се явява единство не отъ тѣла, а отъ съзнания. Когато обаче ние попитаме: на що почива това единство, единомислието изчезва. За едни, напр., за Георгъ Зимелъ, общество има тамъ, гдето множество индивиди — желаещи по силата на опредѣлено влѣчение или стремящи се къмъ опредѣлена цель — стѫпватъ въ взаимодействие (*Wechselwirkung*). Единството, споредъ Зимелъ, е взаимодействие на елементи. Въ теорията на Зимелъ единството на съзнанието е дейно единство, причинно единство. Работата е представена, като да се отнася до нѣкаква сложна вещь, или до нѣкоя одушевена сѫщностъ, (организъмъ), защото фактътъ ни учатъ, че всички веществни единства сѫ винаги дейни единства. При тѣхъ индивидигъ — съставки на единството — стоятъ въ свръзка на действуване. При вещните единства имаме действуване на вещь върху вещь, а при духовните — ние имаме действуване на душа върху душа. Обаче докато при вещните единства имаме непосредствено действуване на единъ вещественъ индивидъ върху другъ, при духовните — ние имаме действуване на една душа върху друга, посредствомъ тѣлото.

Ала ние вече установихме, че обществото не може да бѫде единство отъ човѣшки тѣла. А безъ последнитѣ не е възможно взаимодействието на душитѣ, образуващи единството, наречено „общество“. Ако пъкъ единството, наречено „общество“, не може да има за свои съставки тѣлата и ако отъ друга страна никаква дейна свръзка между душитѣ, за която говори Зимелъ, не е възможна безъ посредството на тѣлата, тогава се оказва, че обществото, ако и единство, не е дейно единство, или което е все едно, не е причинно единство.

При дейното единство, което назоваваме „организъмъ“, винаги имаме нееднородно (тѣлесно-душевно) единство, а при

обществото, като свързване на души, имаме едно ородно (между душа и душа) единство. Когато схващаме обществото, подобно на Зимелъ, като дейно единство, но не като сложна вещь, а като организъмъ, работата става още по-безизходна, защото, както казахме, при организма е на лице „не еднородно“ единство, докато при обществото — това свързване на души — е на лице „еднородно“ единство.

Но ние можемъ да изоставимъ схващането на обществото като органично единство и да обявимъ въ съгласие, напр., съ Хегеля, че обществото, като духовно единство е отдеялна духовна същност — по израза на Хегеля — „обективенъ духъ“, чиито съставки съ индивидуалните души, или по израза на Гирке, това единство е личностъ, отдеялна отъ личностите, които образуватъ единството.

Обаче и съ това не се измѣня работата.

Тукъ важатъ сѫщите ония възражения, които отправихме въ началото, когато разглеждахме въпроса за това, дали изобщо обществото е нѣкакъвъ индивидъ. Излишно е да ги приповтраме отново.

Отъ изложеното дотукъ става ясно, че ограничната теория, както въ нейната материалистична разновидност, така и въ нейната психологична отсънка, не почива на фактите. И въ двете свои особености тази теория свежда обществото до нѣкакъвъ индивидъ, отъждествявайки духовното единство, каквото е обществото, ту съ една вещь, ту съ единъ духъ. Когато пъкъ въ разсъжденията на привържениците на тая теория — единъ отъ които е и г. Станковъ — се промъква мисълта за нѣкакво тѣлесно-дуовно единство, тогава тѣ изпадатъ въ двойна неистина.

Въ основата на всички тия погрѣши твърдения на органическата теория лежи голѣма нейността върху философската проблема за индивида и за единството. Само съ разяснението на тоя именно основно-наученъ въпросъ ще се разпръсне и она непрогледенъ мистиченъ мракъ, който отъ десетилѣтия насамъ покрива мисълта на социолога.

АЛЕКСАНДЪРЪ ИЛКОВЪ

ВЪПРОСИ И ОТГОВОРИ

ДУШАТА НА ЧЕСТОЛЮБЕЦА

I.

„Г-нъ редакторе! У повечето люде е залегнало убеждение, че честолюбието е такова качество на човѣка, което трѣбва да бѫде подхранвано и то не само у възрастния, но и у детето, защото то подпомага нравстения развой на личността. Обаче отъ наблюдения, които като учитель съмъ ималъ възможность да правя надъ деца, съмъ добилъ впечатление, че честолюбието по-скоро спъва развой на нравственото и обществено съзнание на детето, отколкото да го подпомага. Моля, изяснете: каква е сжината на честолюбието и каква стойност има то за обществения животъ на човѣка. Ив. З-ковъ, учитель, Търново“.

II.

Всѣкога се е смѣтало, че честолюбието е една отъ ония душевни прояви, които не само подпомагатъ по-пълния развой на всички душевни сили у подрастващия човѣкъ, но е и най-сигуренъ залогъ, че посрѣдствомъ него той рано или късно ще успѣе да се изкачи по стълбата на общественото и материално благополучие. Многобройни наблюдения като че ли потвърждаватъ това схващане. Работникътъ, занаятчията, търговецътъ, лѣкарътъ, инженерътъ, правникътъ, военниятъ, учителътъ, хората на науката и изкуствата, държавникътъ и политическиятъ деятель — всички въ своя по-тѣсенъ или по-широкъ социаленъ кръгъ се стремятъ да изпреварятъ другитѣ, подбуждани отъ подхранваното въ душата имъ честолюбие.

Не ще и дума, че всички тѣзи факти доказватъ голѣмото значение на честолюбието въ живота на людетѣ. Отъ него не сѫ лишени както възрастни, така и много деца, у които родители и учители обикновено смѣтатъ, че то трѣбва да се използува като двигателна сила за постигане на учебно-възпитателни цели. При тѣзи условия основателно ни се поставя въпроса: какво е честолюбието? Отговорътъ на този въпросъ ще ни даде възможност да опредѣлимъ не само, дали то има нѣкаква стойност, и каква е тя за възпитателната работа, но ще ни разкрие изобщо обществения ликъ на честолюбецъ,

Самата дума „честолюбие“ вече ни подсказва, въ коя посока ще диримъ онova, което тя изразява. А то не е нищо друго, освенъ

стремежъ къмъ честь, която общежитието отдава на своите членове. Честта пъкъ е обществено признаване отъ една страна на достоинствата и отъ друга и на личните и социални постижения на отдѣлния човѣкъ. Ала наблюденятията, които всѣкой може да направи върху честолюбия, показватъ, че тѣхното честолюбие не се задоволява само съ това, да имъ бѫде отадено обществено признание. Въ действителностъ, честолюбието имъ е напълно задоволено едва когато заедно съ общественото признаване на достоинствата и постиженията на този, който подхранва у себе си честолюбието, гласно или мълчаливо бѫдатъ отречени или подценени сѫщите достоинства и постижения у другите членове на сѫщото общежитие.

Всѣкой отъ настъ е ималъ случай да наблюдава деца и възрастни, когато имъ бѫде признато нѣкакво достоинство или стойността на нѣкаква извършена отъ тѣхъ работа: въ очите имъ проплъска пламъкъ на удовлетворение особено силно, когато, сравнени съ достоинствата и постиженията на другите, последните бѫдатъ оценени по-низко. Съ други думи: истинското честолюбие изиска не само обществено признаване на собствените достоинства и постижения, но сѫщевременно отричане или подценяване на сѫщите достоинства и постижения у другите.

Казахме, че честолюбието е стремежъ къмъ честь, която общежитието отдава на своите членове. А това иначе изразено означава, че честолюбието сѫществува само тамъ, где общественото признание е искано, т. е. где общественото признание е цель на честолюбивата воля. Достоинствата и постиженията могатъ да бѫдатъ обществено признати и въпрѣки това да нѣма на лице никакво честолюбие, ако признанието не е било искано. Фактътъ, че общественото признаване на достоинствата и постиженията е искано отъ тѣхния носител, представя единъ отъ най-сѫществените елементи на всѣко честолюбие. Затова именно ние опредѣляме честолюбието като стремежъ, което не значи нищо друго, освенъ воля къмъ честь, която общежитието отдава на своите членове. Така погледнато, честолюбието е всѣкога искано обществено признаване за превъзходство надъ другите.

Следователно, честолюбието съдѣржа следните три основни отлики:

1. общественостъ, доколкото безъ обществено признаване нѣма честолюбие и доколкото у люде, които биха живѣли извѣнъ човѣшките общежития, е невъзможно да се развива каквото и да било честолюбие;

2. общественото признание трѣбва да бѫде искано, защото искано признание не докосва честолюбието, и

3. Честолюбието е себично, доколкото подбужда стремежъ къмъ обществено признаване и предпставя гласното или мълчаливо отричане или подценяване на достоинствата и постиженията у другите.

Не подлежи на споръ, че задоволяване на честолюбието има като крайна цель да поблазни волята и да я подбуди така, че да надвие много прѣчки въ пѫтя на общественото издигане на човѣка. Тъй погледнато, то може да послужи като мощенъ подбудителъ на волята и затова именно се смѣта като възпитателно срѣдство. Едва ли има учитель и родителъ, който да не е убеденъ въ това и да не прибѣгва често до туй срѣдство, за да възбуди волята на детето въ оная посока, която е желана отъ гледище на поставенитѣ възпитателни задачи. Разбира се, всичко това би било много хубаво, ако разпалването на детското честолюбие не носѣше сѫщевременно опасностъ да спѣне правилния развой на нравственото и социално съзнание на детето.

Всѣкидневни наблюдения ни показватъ, че колкото повече се развиватъ честолюбиви тежнения у човѣка, толкова повече се засилва на първо място себичната съставка въ стремежа къмъ обществено признаване. И това се забелязва не само у възрастнитѣ, но и у децата: вмѣсто срѣдство да бѫде подбудена волята, за да се преодолѣятъ трудностите въ пѫтя на живота, честолюбието става необузданъ стремежъ да бѫдатъ изпреварени другитѣ членове на общежитието. Представата за собственото обществено преуспѣване понѣкога дотолкова овладява съзнанието на честолюбците, че по тоя начинъ прѣкомѣрно развитото честолюбие започва да става източникъ на постѣжки, които сѫ отрицание на всѣкаква нравственостъ.

Така, напр., въ крѣга на собственото семейство честолюбците забравятъ интересите на другитѣ и дори имъ прѣчатъ, за да могатъ сами да успѣятъ. Въ професионалните отношения съ други люде стигатъ до осаждителна безогледностъ, за да изпѣкнатъ надъ останалитѣ. Като граждани и членове на политическо общежитие тѣ сѫ способни да предателствуватъ, за да си осигурятъ по-завидно властническо положение. За такива честолюбци не сѫществува и другарство, защото тѣ изпитватъ потреба да подценяватъ и да унизишватъ другитѣ, за да издигатъ по тоя начинъ себе си. Изобщо, честолюбците не могатъ да понасятъ, други да сѫ нѣкакъ по-добре и на по-високо обществено стѣжало отъ тѣхъ. Така честолюбието става източникъ не само на асоциалностъ, но дори и на антисоциалностъ, защото изъ него се развива завистъта, за която вѣковниятъ опитъ на човѣка е доказалъ, че е една отъ най-сигурно действуващите сили противъ основите на всѣкаква общественостъ. Въ тоя пѫтя на честолюбиво душевно развитие най-сетне се стига до тамъ, че въ стремежа да изпревари другитѣ човѣкъ загубва оная човѣчностъ, която му дава възможность да разбира другитѣ, да се вживява въ радостите и скърбите имъ и, подбуджданъ отъ такава именно човѣчностъ, да се отдаде въ служба на съчовѣците си. А това, съ други думи, ще каже, че разпаленото честолюбие убива истинските и най-ценните нравствени пориви у човѣка.

Повече или по-малко честолюбието дръже у всък човекъ, защото отъ ранно детство до късна старостъ людеть съ принудени да живеятъ срѣдъ общежития, които всъкога съ склонни да даватъ оценка за достоинствата и постиженията на своите членове. Има обаче условия, които могатъ да засилятъ честолюбивъ желания у човека. Една частъ отъ тия условия лежатъ вънъ отъ човека, въ самите общежития, на които той е членъ, а друга частъ съ биологично заложени въ характерологичните особености на отдеълния човекъ.

Често ние срѣщаме семейства, чито членове взаимно разпалватъ честолюбието си до такава степень, че въ тази срѣда децата израстватъ като студени и корави себелюбци, загрижени изключително за собственото си добруване и издигане надъ другите люде, лишени завсъкога отъ възможностъ за по-пълно нравствено и обществено развитие. Достатъчно е да се огледаме около себе си, за да се убедимъ въ това.

Подобно неразумно подхранвано честолюбие, съ също такива асоциални последици, бихме могли да посочимъ доста изъ училищния животъ на децата. Едва ли има учитель, който да не е убеденъ, че, като разпалва детското честолюбие, ще може да направи децата по-внимателни, по-прилежни и по-податливи изобщо на неговото ржководство. Но наблюденията и въ тази посока ни откриватъ, че въ действителностъ честолюбието най-често е значителна прѣчка за нравствения и за обществения развой на детското съзнание, като нерѣдко убива у тѣхъ завсъкога възможността да се радватъ, когато другите успѣватъ въ живота. Способността да се радваме на чуждите успѣхи е нравствена проява, непозната на честолюбците. Като подхранваме честолюбието у децата, ние ги лишаваме отъ една отъ най-ценниятъ нравствени прояви, до които може да стигне развоятъ на човѣшката душа.

Но честолюбието се подхранва и отъ много други още обществени фактори въ живота на възрастния човекъ. Домогвания въ кариерата на чиновници и военни, домогвания къмъ върховетъ на професионални и политически организации и къмъ държавното управление разпалватъ у другите членове на сѫщите общежития честолюбива воля да догонатъ изпреварилите ги. Въ това отношение нашата общественостъ ни дава много примѣри. Каквото друго обяснение да даваме на доскорошното политическо раздробление у насъ, безспорно е, че голѣмъ дѣлъ се пада на болестно разпаленото честолюбие у люде, които не съ могли да понасятъ други да стоятъ на гражданска и на политическа стълба по-горе отъ тѣхъ.

Ала, освенъ семейството, училището и другите обществени фактори, които подбуждатъ честолюбието и които лежатъ извънъ честолюбца, има още фактори, които упражняватъ сѫщото влияние, но се криятъ въ самата природа на човека. На първо място това съ нѣкои особености на характера, които обуславяватъ

силна честолюбивост. Деца, както и възрастни, въ чиято душевност преобладаватъ моменти на свръхчувствителност, всъкога биватъ повече или по-малко честолюбиви по силата на биологично заложени въ тѣхъ душевни особености. Свръхчувствителността у такива хора ги принуждава да се дисциплиниратъ отъ другитѣ, а честолюбието е тъкмо оная сила, която подбужда людете да се надпреварватъ и така обществено да се отдалечаватъ единъ отъ другъ. Тази е причината, задето у свръхчувствителния характерологиченъ типъ никога не липсува честолюбието като една отъ отливките на този характеръ.

И обратно: у хора, които характерологично се отличаватъ съ общителност, добросърдечност и задушевност, т. е., у които не същесува психологично заложение стремежъ да се държатъ на дистанция отъ другитѣ, честолюбието е нѣщо непознато, защото такива люде при всъкакво обществено положение се чувствуватъ добре между другитѣ членове на общежитието, дори и когато сѫ изпреварени отъ тѣхъ. Така щото характерологичните особености обуславятъ наличността или отсътствието на честолюбие съвсемъ независимо отъ желанието на възпитателя да го извика въ душата на децата като възпитателенъ подтикъ, за какъвто и до днесъ почти всички продължаватъ да го приематъ.

Другъ факторъ, който се крие въ детската природа и подбужда честолюбието, е пубертетната възрастъ. Презъ този периодъ на полово съзрѣване детето се намира подъ напора на нови сили и на съвсемъ непознати дотогава органи възприятия. Тогава у него се явява най-ясно очертанъ стремежъ да се намира подъ ржководството на възрастните. А този стремежъ заражда или подсила още повече честолюбивите тежнения. Затова именно пубертетната възрастъ е време, когато най-вече се развива честолюбието, особено ако характерологични заложби у децата подпомагатъ развой на честолюбиви стремежи у тѣхъ.

Но най-податливи да подхранятъ въ себе си честолюбие сѫ невропатични деца, които често спадатъ къмъ характерологичния типъ на свръхчувствителните. Това сѫ деца, у които повече или по-малко откриваме неврастенични симптоми и най-разнообразни прояви на други нервозни разстройства. Отъ психопатичните деца най-честолюбиви биватъ подтиснатите, чувствените и тѣй наречените „параноични“, които дори и безъ доломии поводи се мислятъ онеправдани отъ родители и учители и въ отношенията си къмъ тѣхъ на предно място поставятъ честолюбивите си тежнения.

Обаче въпросътъ за неразумно подбужданото честолюбие у децата има още и една друга важна страна, която засъга душевната хигиена най-вече на подрастващите поколѣния. Въ горещото си желание да изпреварятъ другите, особено по отношение на успѣха въ училище, честолюбиви деца напрѣгатъ силите си често пакти повече, отколкото отговаря на тѣлесните и душевните имъ заложби. Това рано или късно води къмъ тежка

преумора, която може да невротизува детето. Тази опасност бива още по-голъма, ако, въпреки полаганиетъ усилия, детето не постигне страстно желаното отъ него изравняване или изпредварване на другитъ. Тогава въ душата му се заражда недовърение къмъ собствените сили и подтиснатостъ, която отъ своя страна още повече го невротизува. По пътя на този душевенъ механизъмъ, който не е нищо друго, освенъ последица на незадово-лено честолюбие, могатъ да се развиятъ тежки нервозни раз-стройства, които ослабватъ психобиологичната устойчивостъ на човъка понъкога за цѣлъ животъ.

При тъй очъртаното естество на честолюбието и на неговитъ нравствени, обществени и психохигиенични последици, каква може да биде неговата стойност при възпитанието?

Че то може да послужи като мощенъ подбудителъ на волята, не подлежи на споръ, както изтъкнахме още отначало. Ала въпросът не се свежда само до това, да биде подбудена каква да е воля, но преди всичко да се създадатъ условия за нравствена воля. А тъкмо за постигане на тая цель честолюбието не само не може да послужи, но дори дава точно обратното: то е въ сила да подбуди само себична воля, която е отрицание на всъкаква нравственостъ.

И не би могло да биде иначе, щомъ честолюбието е стремежъ къмъ обществено признаване на собствените достоинства и постижения, като същевременно бждатъ отречени същите достоинства и постижения на другитъ. Оттукъ се поражда завистъ и страдание, когато другитъ съ обществено по-добре поставени. А отъ така зародената завистъ до суетата и пустославието има само една стъжка: за да минатъ за „нѣщо“, поради липса на други заложени въ личността имъ възможности, честолюбците често се задоволяватъ само съ парадна външность и снизходи-телно отдалено признание, изтръгнато отъ претенциозното имъ държане. Разгледано откъмъ тая страна, честолюбието също нѣма и не може да има никаква стойност за онова развитие, което въ края на краишата прави личността нравствена.

Въпреки това, нерѣдко чуваме да се говори за нѣкакво „благородно“ честолюбие. Очевидно, въ такива случаи на честолюбието отдаватъ по-друга стойностъ, отколкото ние сме склонни да му дадемъ. Но тукъ или има нѣкакво недоразумение, като подъ „благородно честолюбие“ разбиратъ душевни прояви, които ние очъртахме като честолюбие, или пъкъ действително раз-биратъ честолюбие, ала тогава то въ никакъвъ случай не може да биде „благородно“, по силата на своята същина, въ която се съдържатъ асоциални и дори антисоциални тежнения.

Отъ друга страна, дори и да допустнемъ, че въ нѣкои слу-чаи честолюбието би могло да възбуди нравствено, сир. възпи-тателно желана воля, все пакъ, доколкото чрезъ него се въз-бужда стремежъ къмъ социално изравняване и изпредварване на другитъ, за да биде туй осъществимо, честолюбецъ ще трѣбва

да разполага съ необходимитѣ тѣлесни и душевни сили. Ако нѣма такива, никакво честолюбие не може да помогне, защото въ края на краищата човѣкъ постига най-много толкова, колкото силитѣ и способноститѣ му позволяватъ. Нѣма ли сили и способности поне да се изравни съ ония, спрямо които е насочено честолюбието, заражда се съзнание за малоценностъ, а оттукъ постепенно се развива и завистта. Следователно, и така погледнато, честолюбието е негодно да служи при възпитанието.

Затова, вместо да разпалваме честолюбиви тежнения въ душитѣ на децата, стократно по-ценено ще биде да всадимъ у тѣхъ радостта отъ собствените постижения, каквито и да сѫ тѣ въ сравнение съ постиженията на другите. Така тѣ ще се научатъ да се радватъ и на чуждите успѣхи, защото въ тѣхъ ще виждатъ проява на човѣшки сили, което само по себе си ще имъ доставя радостъ, независимо кой ги проявява и кому принадлежатъ постиженията. Или по-иначе казано: задача на възпитателя трѣбва да биде не да всажда стремежъ къмъ честолюбиво надпреварване върху обществената арена на живота, а радостъ отъ пълния и заедно съ това творчески развой на силитѣ. И не бива да ни вълнува, дали обществото отдава признание или отминава всичко това неоценено, защото независимо отъ общественото признание, този творчески развой си остава най-прѣкъ путь къмъ душевно здравата личностъ и къмъ нравствено и социално завършения човѣкъ.

Д-ръ Кирилъ Чолаковъ

КРИТИЧНИ ОТЗИВИ

Иванъ В. Саржилиевъ: Нѣкои неясности въ философията на Бергсонъ. Въ Годишника на Софийския университетъ. истор.-филолог. факултетъ, кн. XXX, 12. София 1934, стр. 10.

Г-нъ Саржилиевъ иска да изтѣкне нѣкои неясности, които се срѣщатъ у Бергсона, и които, както авторътъ справедливо отбелязва, не сѫ малко въ изложението на именития френски философъ. Една отъ тѣзи неясности, споредъ г. Саржилиева, срѣщаме въ учението на Бергсона за чистото и конкретно възприятие. Чистото възприятие възниква отъ непосрѣдно взаимодействие между външния предметъ и духа. Тѣлото тукъ не взема никакво участие. Въ този смисълъ ние възприемаме всичко, до което се допира нашиятъ духъ. Или още, както се изразява Бергсонъ: възприемациятъ духъ е между и въ самите предмети, които възприема. Но тъй като въ отдѣлните мигове на душевния животъ ние съзнаваме само по нѣколко възприятия, възниква въпросътъ: защо не съзнаваме всички предмети, до които се допира духътъ?

Споредъ Бергсона духътъ възприема всичко, ала не всички възприети предмети сѫ съзнатани. Повечето сѫ несъзнатани. Съзнатани биватъ само ония, които могатъ да действуватъ върху нашето тѣло, и върху които отъ своя страна можемъ и ние да действуваме. Следователно, ролята на тѣлото се състои въ това: да създаде условия, за да станатъ нѣкои отъ възприятията съзнатани. Нервните явления въ мозъка не създаватъ възприятието, но обуславяватъ известна промѣна въ духа, отъ която възприятието се превръща отъ несъзнатано въ съзнатано.

Г-нъ Саржилиевъ иска да привлече вниманието ни върху допущането на Бергсона, че мозъкътъ влияе върху духа и поставя въпроса: какъ да се обясни зависимостта на съзнатаниетъ възприятия отъ физиологическите процеси въ мозъка и какъ трѣбва да си представимъ това влияние на мозъка върху духа, за да си обяснимъ появата на конкретните възприятия? По тази именно точка г. Саржилиевъ мисли, че Бергсонъ не ни дава задоволително обяснение. „Отношението между мозъкъ и духъ при образуване на съзнатаното възприятие остава обвito въ мракъ. Бергсонъ е по-експлицитетъ при обясняване на чистото възприятие, продължава г. Саржилиевъ, при което става допирание на духа до материята въ външния предметъ. Но тукъ, при влизането въ контактъ на духа съ мозъка, обясненията му сѫ недостатъчни“.

Истина е, че Бергсонъ не само въ „Материя и памет“, но никъде въ свойте съчинения не дава задоволително изяснение на въпроса, какъ можемъ да си мислимъ взаимодействието между мозъка и духа. За да направи това, той би тръбвало да изясни самото действуване, като посочи, въ какво се състоят промъната и причината, и оттукъ да изведе, дали действуващето и това, което понася действието, тръбва да бждатъ и едното и другото само материя или само духъ, или пъкъ действуването не изключва възможността: двата фактора да бждатъ отъ една страна духъ и отъ друга — материя.

Ала не е тукъ най-неясното въ учението на Бергсона относно възникването на чистото и конкретно възприятие. Много по-голъма неяснота има споредъ насъ въ допущането, че духътъ възприема всички предмети, като се „допира до тъхъ и е въ тъхъ“. Тукъ именно е ядката на проблемата и тукъ има повече неяснота, отколкото въ всичко друго, което се изтъква отъ г. Саржилиев. Никой не би могълъ да разбере, какъ непространствениятъ духъ, който тъкмо затуй, че е лишенъ отъ опредълителностите на материията, може да има място и пространствена позиция. Ако е духъ, не може да има място и пространствена позиция, следователно той не би могълъ да се „допира“ до предметите и да бжде „между“ тъхъ. За да обясни, какъ възниква чистото възприятие, Бергсонъ допушта наистина такова „допирание“ на духа до предметите, ала заедно съ това френскиятъ философъ материализува иначе нематериалния духъ и създава една неяснота, която е най-непрогледна измежду неясностите, които г. Саржилиевъ докосва въ работата си.

Следователно, тукъ по начало ще тръбва да отхвърлимъ твърдението на Бергсонъ за чистото възприятие и неговото възникване като нѣщо немислимо поне тъй, както философътъ го излага. Изглежда, тази по-важна по свойте последици за Бергсоновата философия неяснота е отбъгнала отъ погледа на г. Саржилиев, който дори смѣта, че Бергсонъ е по-ясенъ тъкмо при обясняване на чистото възприятие, при което става допирание на духа до материията. За насъ обаче е тъкмо обратно и видѣхме защо. Разбира се, тукъ Бергсонъ е езиково напълно ясенъ, като казва, че духътъ се допира до материията. Ала това сѫ само думи, които забулватъ логическата неяснота, която се крие задъ тъхъ.

По-нататъкъ г. Саржилиевъ се спира върху Бергсоновото учение за паметта. Споредъ френския философъ всичко, което сме възприели, остава като споменъ, но несъзнаванъ. Само една малка частъ се спомня. Бергсонъ се опитва да обясни, защо само една такава малка частъ отъ несъзнавано запазените спомени се освѣтява съ съзнание. И тукъ той приема, че само онѣзи спомени се съзнаватъ, които могатъ да ни бждатъ полезни, като ни даватъ възможность да отвръщаме на действието на външните тѣла. Ролята на тѣлото не е да запазва спомените, а

въ всъкът моментъ да опредѣля, кои спомени да се появятъ въ съзнанието. Мозъкътъ е органъ за забравяне и за припомняне: за забравяне на това, което е ненуждно, за припомняне на това, което е нужно. Съ своето сложно устройство той прѣчи да бѫдатъ осъзнати безполезни спомени, а позволява на полезнитѣ да се явяватъ въ съзнанието, когато сѫ нуждни. Всъкът споменъ има тенденция да предизвика въ мозъка известно движение, което е неговото естествено материално продължение.

Особено интересно е тукъ твърдението на Бергсона, че осъзнаването на спомена и съзнаваното възприемане си приличатъ. Споредъ него приликата е толкова голѣма, щото може основателно да се допусне, че това, което и въ двата случая става въ мозъка, е приблизително едно и сѫщо и че приблизително едни и сѫщи мозъчни центрове сѫ седалище на приблизително едни и сѫщи физиологически процеси. Съ други думи: чистиятъ несъзнаванъ споменъ става съзнаванъ, като действува на сѫщите мозъчни центрове, които участвуватъ и при съзнаваното възприемане. А знаемъ, че тъй нар. отъ Бергсона „съзнани спомени“ не сѫ нищо друго, освенъ представи, и, следователно, споредъ него центроветѣ на възприятията и на представите сѫ едни и сѫщи. Въ това отношение той стига до изводи, до които стигаме и ние, но по съвсемъ другъ пътъ¹⁾). Докато нашето твърдение се изгражда върху опита на здравната психология на съзнавания душевенъ животъ, на патопсихологията, патологоанатомията и клиничните наблюдения, Бергсонъ излиза отъ твърдението, че всички възприятия се запомнятъ, но несъзнавано, а само една малка част отъ спомените, които могатъ да действуватъ върху мозъка, се осъзнаватъ. Разбира се, твърдението на френския мислителъ и тукъ е езиково ясно, но научното му утвърждаване ще си остане завсѣкога невъзможно, защото стои отвѣдъ всъкът съзнаванъ опитъ. Въ този смисълъ учението на Бергсона и тукъ крие една неясностъ, която г. Саржилиевъ е пропустналъ да изтъкне.

Къмъ това се прибавя още нѣщо, което сѫщо свидетелствува, че Бергсонъ не смогва да разграничи съ нуждната яснота духовното отъ материалното като нѣща, които притежаватъ коренно различни опредѣлителности. Когато той твърди, че въ своето сложно устройство мозъкътъ прѣчи да бѫдатъ съзнати безполезни спомени, а позволява на полезните да се явяватъ въ съзнанието, френскиятъ мислителъ приписва на мозъка една съзнателна дейност, която надхвърли биологично заложените и действуващи въ него механизми. Ако „подборътъ“, който извѣрши мозъкътъ измежду всички несъзнавани спомени, почива само на родово напластиения биологиченъ опитъ, тогава бихме могли да допустнемъ, че тукъ действуватъ несъзнателни

¹⁾ Вж. Д-ръ Кирилъ Чолаковъ: Центроветѣ на възприятията и представите. Русе 1933.

механизми на организуваната материя. Ала всъкидневниятъ опитъ ни учи, че нови възприятия още въ ранното детство се оползотворяватъ впоследствие като представи, безъ въ такива случаи да има каквito и да било родови напластвания. Тукъ вече не можемъ да приемемъ участието на несъзнателни механизми, а ще тръбва да припишемъ на мозъка една съзнателна работа, която му позволява да разграничи полезните отъ неполезните спомени и така да ги подбира и допушта въ съзнанието. Очевидно, безъ да е ясенъ не само на другите, но и на себе си, Бергсонъ одухотворява по този начинъ материята, като ѝ приписва чужди на нейната същина опредѣлителности, както въ учението за възприятието пъкъ материализува духа. По наше убеждение въ това отношение френскиятъ философъ е най-неясенъ, което г. Саржилиевъ не е успѣлъ напълно да долови и изтъкне.

Споредъ г. Саржилиевъ две нѣща въ теорията на Бергсона оставатъ неизяснени: какъ може единъ споменъ, който по природата си е само духовенъ, да се продължава въ едно мозъчно движение, и какъ може едно мозъчно движение, което е нѣщо материално, да действува върху духа така, че вследствие на това да възникне съзнаваниетъ споменъ? Видно е, че и тукъ г. Саржилиевъ открива най-сѫществената неясностъ въ учението на Бергсона въ допущаното отъ него взаимодействие между духа и мозъка, ако и да мисли, че френскиятъ философъ е на правъ путь, като приема взаимодействие между духа и материята.

Както и по-горе споменахме, Бергсонъ не дава задоволително обяснение за туй взаимодействие, и въ това отношение г. Саржилиевъ е несъмнено правъ. Ала и тукъ споредъ насъ най-сѫщественото не е, какъ може единъ по естеството си духовенъ споменъ да продължава въ мозъчно движение. Единъ споменъ или, което е равнозначно, една представа, ако биде фиксирана отъ внимание въ срѣдището на полесъзнанието, упражнява тѣлесни промѣни, съответствуващи на съдѣржанието на представата, сир. тя се продължава въ едно мозъчно движение. Напр., представата, че се парализува лѣвата ръка или че ослѣпява дѣсното око, може да доведе до функционална парализа или слѣпота. Това сѫ банални факти, които можемъ всъкидневно да наблюдаваме при болни отъ полипсихоневроза (хистерия). На това изобщо почива психофизиологичниятъ механизъмъ на самовнушението. Фактътъ не може да биде оспоренъ, ала той е установенъ само относно действието, което съзнавани представи упражняватъ върху мозъка и оттамъ върху останалите части на тѣлото. Сѫщо и волевите действия произлизатъ отъ психизми, които, изразено съ езика на Бергсона, се продължаватъ въ мозъчни движения. Важното е, че ние не разполагаме съ научно провѣрими данни, за да твърдимъ, че въобще сѫществуватъ несъзнавани спомени, и че тѣ могатъ да действуватъ върху мозъка. Следователно, неясността тукъ се крие не толкова въ самия фактъ на взаимодействието между духа и мозъка, колкото въ твърдението на

Бергсона, че има несъзнатани или, както той ги нарича, чисти спомени отъ една страна и отъ друга — че тъ могатъ да действуватъ върху мозъка именно като несъзнатани. Тукъ Бергсонъ е тъменъ и произволенъ въ твърденията си.

Споредъ насъ, много по-малко неясность се съдържа въ допущането, че едно мозъчно движение, което по същината си е нѣщо материално, може да действува върху духа. Опитът е потвърдилъ, че бѫде ли възбуденъ съответниятъ материаленъ корелатъ, настѫпватъ и съответни душевни промѣни. Това е установениятъ фактъ. По-другъ е въпросътъ, какъ може да бѫде обясненъ като взаимодействие между мозъка и духа. Тукъ, наистина, Бергсонъ е оскѫденъ и неясенъ, както е оскѫденъ и неясенъ и въ много други твърдения на философията си, колкото иначе езикътъ му да е изященъ и на пръвъ погледъ да прави впечатление на ясно изложение. Това г. Саржилиевъ хубаво еоловилъ.

Д-ръ Кирилъ Чолаковъ

ФИЛОСОФСКА КНИЖНИНА НА БЪЛГАРСКИ ЕЗИКЪ

П. Заимовъ. Обща теория на обучението (дидактика). Пловдивъ 1935.

Следът книгата си върху „Методика на обучението във прогимназийтѣ“ авторътъ ни поднася и едно систематично изложение на основите на днешната дидактика. Разгледани сѫ въпросите, които съставятъ предметъ и задача на тази наука, а именно: Цель и принципи на обучението; срѣдства и организация; методъ на обучението, и възложение на всичко: Учителъ като организаторъ на детската самодейностъ.

За своето изложение авторътъ е използвалъ специалната книжнина по засегнатите въпроси и е далъ въ резултатъ една полезна книга, нелишена и отъ смѣли мисли и отъ нѣкои оригинални твърдения.

Ив. П. Орманджиевъ. Възпитателното значение на родната история днесъ. София 1935.

Авторътъ си поставя за цель да събуди интересъ у отговорните компетентни фактори, за да се създаде у насъ правилно народностно възпитание, чрезъ което ще се твори бѫдещето на народа и държавата.

Въ тоя духъ той разглежда следните въпроси: 1) Какво трѣбва да бѫде обучението по история; 2) Нашето историческо развитие и поуки отъ него; 3) Лично, обществено, гражданско държавно и народностно възпитание, и 4) Училището и новото ни възраждане.

Главните мисли, прокарани въ тази книга, както самъ заявява въ предговора, авторътъ е изложилъ преди 3–4 години въ две статии, печатани въ сп. „Философски прегледъ“ подъ заглавия: „Нашето народностно възпитание отъ гледищена българската история“ и „Духътъ на нашето училище и проблемата за общия миръ“. Сега той ги преработва и допълня, за да се даде на четеца цѣлостна представа за голѣмия въпросъ на нашето народностно възпитание.

Жоржъ Нурижанъ. Лестница отъ безсмѣртни. София 1935 г.

Книгата съдѣржа живо написани очърти на голѣми представители на италианския духъ, придружени отъ изящно изработени портрети.

Разгледани съдесет типични двигатели на италианската духовна култура: Данте; Фр. Асики; Макиавели; Леонардо да Винчи; Микелъ Анджело; Галилей; Дж. Вико; Леопарди; Мадзони и Росини — цѣла галерия отъ художници на словото, четката, тона и философската мисъль.

Авторът е успѣлъ само съ по нѣколко едри чѣрти да ни даде образа на тия великани на човѣшкото творчество и да ни пренесе въ епохата, когато съ живѣли и действували. Очертитѣ съ написани леко и издадени художествено.

Д-ръ Ст. Данаджиевъ: За ритма като космиченъ принципъ. Отдѣленъ отпечатъкъ отъ „Списание на Бълг. академия на науките“, книга XLIX. София 1934, стр. 12.

Добре известниятъ нашъ психиатъръ д-ръ Ст. Данаджиевъ обобщава наблюдаванитѣ както въ животното и растително царство, така и въ неорганичната природа ритмични явления въ единъ космиченъ принципъ. Този принципъ, заявява той, не трѣбва да се мисли като безусловенъ законъ въ свѣта, а като феноменъ, който при известни условия се повтаря вѣчно.

Въ животното царство ритмични явления намираме още въ най-низшитѣ видове: движения на реснитѣ въ вакуолитѣ; въ по-висшитѣ организми, особно у грѣбначнитѣ, ги откриваме въ работата на сърдцето и кръвоноснитѣ сѫдове, на дихателнитѣ и храносмилателни органи, въ урогениталната система, въ жлезитѣ, въ смѣната на будуване и спане и пр.

Сѫщата ритмичностъ наблюдаваме въ растителното царство, гдето жизненитѣ явления зависятъ отъ смѣната на деня съ нощта и на топлото лѣто съ студената зима. Но и въ неорганичната природа има ритмичностъ: приливи и отливи, годишни времена, денъ и нощъ, свѣтлина, електричество, звукъ и пр.

Но и въ духовния животъ на човѣка г. Данаджиевъ открива сѫщия принципъ на ритма, доколкото въ много случаи човѣкъ изразява душевността си чрезъ ритмични движения. Така е, напр., при танца, който намираме още у първобитнитѣ човѣшки общежития. Но и творбите на музикалното изкуство и на поезията почиватъ върху ритма, който способствува да се изразятъ преживявания, които съ други срѣдства не могатъ да бѫдатъ изразени.

Работата на г. Данаджиевъ е интересна, доколкото, макаръ съвсемъ предпазливо, се опитва да издигне ритма като космиченъ принципъ. За всѣкой случай, тя обобщава множество факти, които обикновено ни отбѣгватъ отъ вниманието, и навежда на много мисли.

НА ЧУЖДИ ЕЗИЦИ

Blätter für Deutsche Philosophie. Последната книга (Bd. 9 Heft 1 — 1935) на „Blätter für Deutsche Philosophie“ е посветена изцѣло на Хегель. Помѣстени съ статии отъ

N. Hartmann — Hegel und das Problem der Real dialectik (Хегель и проблемата на реалдиалектиката), отъ W. Sesemann — Zum Problem der Dialektik (Къмъ проблемата за диалектиката), отъ N. Lossky — Hegel als Intuitivist (Хегель като интуитивистъ) и отъ R. Heiss — Das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Hegel (Отношението между теория и практика при Хегель).

Първите две статии Hegel und das Problem der Real dialectik и Zum Problem der Dialektik разглеждатъ почти само диалектиката на Хегела. Противно на схващането, разпространено презъ 19. в., че диалектиката не е нищо друго, освенъ игра съ мисли и понятия, днесъ се смята, че въ основата на всъко разбиране лежи проблемата на Хегеловата диалектика. Тя се корени въ самата философия на духа. Тукъ тя възниква отъ отношението къмъ предмета, отъ своята собствена обективна структура. Хегель борави съ тези и антитези, и самъ създава все нови и нови такива. Въ своя стремежъ да ги свърже въ синтеза, стъпка по стъпка той открива нови проблеми. Защото Хегеловата диалектика се отличава въ своето богато разнообразие не само по предметъ, но и по своята мислена крива (*gedanklichen Kurve*). Формата е различна на всъккоже. Причината за това е голъмата гъвкавость на самата диалектична мисъль. Съ това тя се отличава отъ другите методи. Докато дедукцията може само да подвежда подъ общото, индукцията — да напътства само къмъ общото, анализата — само да обяснява, диалектиката има по-голъми предимства: тя представя самия начинъ на вникване; тя е последователно откриване на все нови страни на предмета. Само така може да се разбере неговата „Феноменология на духа“ (*„Phänomenologie der Geistes“*), където се разглеждатъ различните прояви на духовния животъ. Тукъ именно се крие и нейното величие, че тя не е никаква методна схема (*Methodenschema*), че при всъкой отдѣленъ случай показва все новъ и по-новъ обликъ. Хегель не вижда въ нея едно дедуктивно действие (*deduktives Verfahren*), а единъ по-високъ модусъ на опита (*„Erfahrung“*). Нейниятъ путь води отъ по низката къмъ по-високата представа (*Gebilde*). Тя е въходъ. Или съ други думи: тя върви отъ външното къмъ вътрешното. Съ това тя следва естествения путь на всъко човѣшко познание, което отъ даденото, всъкдневното води къмъ скритото и дълбокото. Така се обяснява и изразътъ, който Хегель е далъ на своята диалектика, като я нарекъл „*Erfahrung*“. Но „*Erfahrung*“ (опитъ) трѣбва да се разбира въ по-широкъ смисълъ. Всъкой понася (*„erfährt“*) своята сѫдба, както своята лична, така и исторически-общата. Той узнава сѫщо и общото въ човѣшката сѫдба, (*den „Lauf der Welt“*), вътрешните и външни граници на възможностите. Въ тоя смисълъ има „вътрешна сѫдба“ на познанието, която отчасти се опредѣля отъ неговия предметъ и отчасти отъ неговата основа. За това какъ трѣбва да се разбира

понятието „Erfahren“ въ диалектиката, добъръ и общопознатъ е примѣрътъ за диалектиката на „Господарь и слуга“ отъ „Феноменология на духа“. Отношението, което развива тукъ Хегель, е отдавна познато и е станало историческо и все пакъ то е твърде удивително, ако човѣкъ вникне по-добре въ него. Не е възможно, щото да притежавашъ власть и да властвуваши надъ хората, безъ да станешъ зависимъ отъ тѣхъ и обратното: не е възможно да се подчинявашъ на една властвуваща сила безъ сѫщевременно да имашъ и ти власть надъ нея. Защото подчинениятъ спечелва тая власть тъкмо съ основа, което дава отъ себе си на властвуващия: своя трудъ, своите сили, които последниятъ използува и безъ които не може. Подчинениятъ съзнае ли това и използува ли го, той вече държи своя владѣтель въ ръцете си. Подобна е диалектиката на наказанието.

За отстраняване на спекулативните опасности, които биха се вмѣкнали въ диалектичния начинъ на мислене, Хегель въ основата на своята „Логика“ е поставилъ диалектиката на „битие и небитие“ (*Sein und Nichts*). Подобна на тази е другата сѫщо толкова интересна на „крайно и безкрайно“ (*Endlichen und Unendlichen*). Изобщо, когато искатъ да дадатъ една обща формула на Хегеловата диалектика, казватъ: колкото по-силно е противоречието, толкова по-малко е нейното реално значение. Колкото по-малко е противоречието, колкото логичниятъ *Duktus* (путь) на диалектиката клони къмъ описание на нѣкой феноменъ, толкова по-високо трѣбва да се цени нейното право да биде „реалдиалектика“.

Въ втората статия: *Zum Problem der Dialektik* отъ *Sesemann* на първо място се търси разяснение на понятието „диалектика“. Структурата на „Реалдиалектиката“ може да се опредѣли въ два момента: *Преигоннатур* на бѫдещето (*„Werdens“*) и на противоположението. Само *Преигоннатур* не е достатъчно. Това обяснява само особената „неопределеностъ“ на *„Werdens“*. Да биде тая неопределеностъ веществена, зависи отъ сферата на определеното. Последната обаче трѣбва да биде построена противоречно (*Gegensätzlich*), за да може да представлява основа на „реалдиалектиката“.

Диалектиката е сѫществена съставна частъ на всѣка истинска философия, но не и диалектичната метода. Нѣма философско учение отъ по-голѣмо значение, което открыто или не да не съдѣржа диалектични моменти.

Третата статия на *Lossky — Hegel als Intuitivist* разглежда Хегела като интуитивистъ. Вундтъ говори за „философията на Хегель“ като за единъ „отвлѣченъ панлогизъмъ“. Неговата критика се основава на новата философия на противоположността на опита и мисъльта, на предъ-Кантовия емпиризъмъ и рационализъмъ. Хегель признава въ всѣкой индивидъ „абсолютното“. Какво сѫ въ Хегеловата система „понятието“, „идеята“ и това „Sein“, идентично на *Denken?* Това, което

Хегель от логична гледна точка нарича „понятие“, отбелязва въ своята „Натурфилософия“ като „душа“; това, което въ своята логика нарича „идея“, въ своята „Натурфилософия“ нарича „духъ“. Логика и натурфилософия за Хегела съ успоредни. Неговата логика „съвпада съ метафизиката“. Хегелъ гледа на природата като на „живо цѣло“ („lebendiges ganzes“), пропито отъ логиката, като по този начинъ неговата натурфилософия се приближава до панвитализма на Аристотела и на стоиците. Споредъ Хегель „земята притежава животъ“ въ неговата най-ниска проява, затова и „живота“ въ сравнение съ неговите прояви въ организмите на растенията и животните е „безжизненост“ („Nicht—Leben“). Обаче Хегель наблюдава атмосферните явления и ги тълкува като „жизнени прояви на земята“. Той дира въ геологичните процеси „вътрешенъ животъ“, стремежи, усилия за постигане на нещо. Тъй като Хегелъ разглежда живота като цѣло, не бива да се учудваме, когато той казва, че нѣма „превиване въ друго“ („Uebergang in ein Anderes“).

Въ третата статия пъкъ Das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Hegel, Heiss разглежда отношението между теория и практика у Хегела.

Херингъ формулира Хегеловия начинъ на действие въ политиката по следния начинъ: „Задъ всѣка теоретична сѫщност и наученъ интересъ при Хегела се крие винаги практически интересъ“. И самъ Хегель признава, че: „Всѣкой денъ се убеждавамъ, че теоретичната работа допринася много повече въ свѣта, отколкото практическата работа; раздвижи ли се първо „царството на идеите“, действителността не може по никой начинъ да остане непромѣнена“. Още веднажъ се подчертава желанието, волята на Хегель за дейност, неговото наклоняване къмъ промѣната и че той вижда въ „теорията“ срѣдство за тая цель. „Свѣтътъ на идеите“ е лость, който движи действителността. И още: теорията е срѣдство за промѣната (еволюцията), дейност предизвикана отъ теорията и чрезъ теорията. Това съхващанията и идеите на Хегела преди да се е сблъскалъ напълно съ действителността. Следъ това авторътъ посочва последователно цѣлия жизненъ путь на философа въ неговите политически схващания отъ по-късно време, поправките, които е правилъ въ своите предишни идеи и схващания, и Heiss цитува знаменитата мисъль на Хегела, върху основите на която, споредъ Хайсъ, съ възникнали — националъ-социализмът, фашизмътъ, марксизъмътъ — идея изказана отъ преди сто години, а приложима едва сега. „Теоретичното се включва въ практическото, противно на мнението, че тѣ съ отдални; защото не можемъ да притежаваме воля безъ интелигентност. И обратното: Волята съдържа въ себе си теоретичното; волята опредѣля себе си; това опредѣление е преди всичко нещо „вътрешно“. Това, което искамъ, представямъ си го, то е предметъ за мене“.

ФИЛОСОФСКИ ПРЕГЛЕДЪ

УРЕЖДА РЕДАКЦИОНЕНЪ КОМИТЕТЪ ПОДЪ БЛИЗКОТО
РЖКОВОДСТВО НА ПРОФ. Д. МИХАЛЧЕВЪ

РЕДАКТОРЪ: Д-РЪ КИРИЛЪ ЧОЛАКОВЪ

ЩЕ ИЗЛЪЗЕ И ПРЕЗЪ СЕДМАТА СИ ГОДИНА ВЪ 5 КНИЖКИ
ОТЪ ПО 6 КОЛИ (96 СТР.) НАЙ-МАЛКО – ВЪ НАЧАЛОТО
НА ФЕВРУАРИЙ, АПРИЛЪ, ЮНИЙ, ОКТОМВРИЙ И
ДЕКЕМВРИЙ.

Абонаментъ за год. VII:

За София 126 лв., внесени срещу квитанция въ книжарничката на бул. „Мария Луиза“ № 2 (до пл. „Св. Недѣля“), или 120 лв., пратени или предадени направо въ редакцията.

За провинцията абонаментът е 120 лв., внесени направо въ редакцията.

За странство – 200 л., платени наведнажъ.

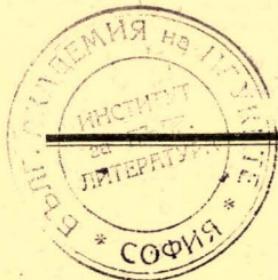
На настоящелитѣ се прави 20% отстѣпка само отъ пълния абонаментъ (120 лв.), ако запишатъ най-малко 5 души и пратятъ абонамента въ редакцията. Всѣкой може да бѫде настоящел на „Философски прегледъ“, но редакцията не отговаря предъ абонатитѣ, ако той злоупотрѣби съ довѣрието имъ.

Редакцията доставя поотдѣлно год. I на „Философски прегледъ“ безъ кн. I, която е изчерпана, год. II, III, IV, V, VI – пълни течения – срещу 120 лв. всѣка, шесттѣ годишнизи заедно срещу 600 лв.; който се абонира за година VII и сѫщевременно си достави и год. I, II, III, IV, V и VI плаща всичко 700 лева.

Непредплатени поржчки не се изпълняватъ.

ВСИЧКО, що се отнася до „Философски прегледъ“ (книги, списания, ржкописи, записи, обикновени и препоръчани писма), да се изпраща до секретаря на редакцията

Димитъръ П. Иванчевъ,
ул. „Светославъ Тертеръ“ № 9, София 4.



REVUE PHILOSOPHIQUE

(„FILOSOFSKI PRÉGLED“)

REVUE BULGARE paraissant tous les deux mois

FONDATEUR: D. MIHALTCHEV

Professeur à l'Université de Sofia

Rue „Svetoslav Terter“ 9, Sofia, IV

SEPTIÈME ANNÉE, No 3

SOMMAIRE

G. P. Grosev: La notion de „l'espace“ chez Bergson.

Mara Kinkel: Sociologie et psychologie sociale de la mode.

A. T-Balane: À travers notre syntaxe.

K. Tcholakov: Les bases de la morale du médecin.

D. P. Ivanntchev: L'individualisme éthique.

Al. Ilkov: La société, est-ce un organisme?

Questions et réponses (Thème: L'âme de l'ambitieux).

Comptes rendus: Certaines obscurités dans la philosophie de Bergson.

Bibliographie bulgare et étrangère.