



Психология на съвременната любовь

Посвещава се на проф. д-ръ К. Гълъбовъ,
авторъ на „Човѣкътъ-чужденецъ“.

1. „Залѣзъ“ на любовъта. — Твърде често се чува днесъ отъ устата на млади и стари, че нѣма вече „истинска“ любовь и че изобщо нѣма вече любовь; смѣта се, че любовъта е погубена отъ сексуализувания животъ на нашето време. Очевидно, този възгледъ страда отъ известна едностранност. Той разглежда смисъла на думата любовь изключително върху фона на едно унаследено понятие. Публиката въ сѫщностъ тѣрси продължение на свойтъ сантиментални вкусове въ любовната практика и съжалява собствено за изчезването на т. н. „идеална“, романтична любовь, която се схваща като нѣкаква надстройка надъ обикновенитѣ полови отношения.

Трѣбва да се признае, че предъ този фронтъ погледтѣ на биолога и на литератора (като представител на емоционалния човѣкъ) се раздѣлятъ. За биолога изчезването на любовната романтика не означава никаква сѫществена морфологична промѣна въ между половите отношения, докато за литератора то е вече изходна точка за цѣло едно свѣтоотношение. При наличността на тия два начина на разглеждане могло би само следъ известни уговорки да се каже, дали собственно е изчезнала „истинската“ любовь, тѣй както я схваща досегашното поетично съзнание. Трѣбва да се помни напримѣръ, че самото разглеждане на понятието „любовь“ съвсемъ отъ лѣнко отъ явленietо „половъ животъ“ е вече чисто литературенъ актъ. Въ тази наша статия, при проследяване на промѣнитѣ въ историята на любовъта, ще се държи смѣтка както за научното, така и за поетичното съзнание. Истина е, че любовъта днесъ вече не се проявява въ сѫщите форми, както я намираме въ италиянските опери. Истина е, че въ нея шествува новъ духъ и личатъ нови насоки. Но ние не знаемъ, какво тѣрсимъ отъ любовъта сама по себе си, ако не я разглеждаме досежно човѣка — който, явно е, се е промѣнилъ еволюционно — и ако не помнимъ, че сѫ се смѣнили декорациите, срѣдъ които се разиграваха нѣкога любовните мелодрами на миналото.

Преди всичко, трѣбва да се споразумѣемъ да не смѣтаме новата фаза, въ която се намира духовното и социално съзнание на човѣчеството, само като упадъчно явление и

като криза въ културната история. Такова схващане противоречи на чистото историческо мислене. Съвременната историческа промънна е естествена еволюционна фаза, която има свои основи и оправдания, безъ да има смисълъ да търсимъ коригирането ѝ. Ония, които сръдъ кръстосването на новите жизнени условия търсятъ старата рицарска любовь, или любовъта на серенадитъ и на парфюмирани кърпички, не знаятъ какво искатъ.

Впрочемъ, ние живѣемъ на прелѣза на две епохи, и все още могатъ да се срещнатъ напълно запазени форми на т. н. „истинска стара любовь“. Все още се срѣщатъ тѣй много романтично настроени души. И макаръ че на пръвъ погледъ въ съвременната любовь има толкова много преоценени и промѣнени нѣща, все пакъ едно съединително звено я отнася назадъ: къмъ философското величие на старата любовь. Това е, че вѣчното отправление и напрежение на любовъта е останало сѫщото и нейниятъ смисълъ е въ действителностъ непокътнатъ. И днесъ има „любовь“ хубава, както е имало всѣкога, и всѣкога ще може да се говори за любовь.

2. Що е любовь? Въ историята на любовната проява и на философското обхващане на любовъта има две линии на развитие и на разглеждане: като инстинктъ и като обожествяване. Дали любовъта е едно отъ дветѣ — инстинктъ или обожествяване? Какъ е дошла любовъта до това положение: да бѫде смѣтана за „велика блудница“? Може ли въ живота на модерния човѣкъ любовъта да бѫде върната по ония пжтеки, които водятъ къмъ нейния свѣтълъ и естественъ произходъ? Може ли, отъ друга страна, да се прекрачи отново онай граница, която е възникнала въ живота на цивилизираното човѣчество между инстинктъ и обожествяване?

Това сѫ тревожни питания, които правятъ и сѫ практики всѣкога любовъта най-голѣма кръстопътна трагедия въ сѫдбата на човѣка, предъ която проблемитъ за смъртъта, за живота, за младостъта сѫ само бледи научни истини.

Трѣба да се признае, че, докато науката и философията, като познание за човѣка, се чувствуватъ свободни и сигурни по въпросите, засъгащи тайните на другите жизнени процеси, тѣ отстѫпятъ смилено, когато трѣба да дадатъ едно свѣтогледно отношение къмъ мистерията на любовъта. Има нѣщо необхватимо, нѣщо предателско въ пръвите, въ стихията и въ свѣтогледния химнъ на любовъта, които ще останатъ всѣкога извѣнъ научното разглеждане и които ще иматъ всѣкога стойностъ само като лично разбиране, като лично отношение и преживяване на любовъта. Остава да я носимъ, да я чувствуваамъ и да я осъществявамъ така, както я разбирамъ и както тя напира

изъ вътрешността на нашето същество. И, ако искаме, все пакъ, да избистримъ колкото се може по-добре своя погледъ за любовъта, ние тръбва предъ вдъхновенитѣ пътища на литературното отнасяне да предпочетемъ суртовото виждане на естествознанието, което единствено може да даде макаръ само частична обективна свѣтлина върху тая човѣшка драма.

Първиятъ въпросъ е: какъ е изпитвалъ любовъта първобитниятъ, естествениятъ човѣкъ? Полътъ ли е, който е нашепвалъ ту религиозъ трепетъ, ту извратени безумия въ душата на Адама? Човѣкътъ е биологиченъ видъ, и съ приста и свободна, но велика въ своята естественостъ психика той ерасълъ въ зората на своето съществуване. Трепетътъ на неговия половъ инстинктъ не е ималъ нищо общо нико съ лиричните зигзази на сегашните ни нѣжни чувства, нико съ извращенията на кожните усъщания. Това е било откровено вслушване въ гласа на великата природна повеля, — вслушване, за което ние сме изгубили своето чистосърдечие. Любовъта въ природата — това е великъ естественъ актъ, свободенъ отъ психична украса. Той остава такъвъ докато обслужва естествено върховната природна повеля на развитието. Този първиченъ полъ кипи подъ всѣка стѣпка на жизненото развитие. Тревата, която гали очите съ своя свежъ цвѣтъ, нѣжните цвѣти, на които се радваме, пъстървата, която плува въ потока, невинността на детето, всѣко кѫтче отъ многообразната и пъстра жизнена панорама — всичко това нашепва приказката за любовъта. Дори сътворението на звездните вселени се смѣта (Ет. Belot) за резултатъ на две начала: едното мжжко, дейно, другото женско, пасивно. И така, всемирната любовъ съществува като всеобща естествена същностъ, която тласка жизненото развитие къмъ съвършенство, чрезъ вѣчното повтаряне на кръговъртеха „смъртъ-животъ“.

Обаче ученията за добро и зло, моралните закони на общежитията, усложнените обществени отношения, растящиятъ и усложняващъ се духъ на литературностъ у човѣка, — съ преобразили половия инстинктъ въ нови, вторични форми: еднакво неестествени, било когато оставатъ заключени въ недосъгаемо сияние, било когато лежатъ въ кальта.

Любовъта се е сублимирала въ по-„изтънчени“ форми, когато се е явилъ диференцирано мислещиятъ мозъкъ. Тогава обаче се е явило любовното противоречие въ душата на човѣка; нали и сега казватъ: „Който е много уменъ или умно разбира любовъта, мжчно чувствува истинската, естествената човѣшка любовъ“. А заедно съ тази преобразена отъ ума любовъ се е родилъ и любовниятъ

грѣхъ. Човѣкъ е почналъ да грѣши, защото е ималъ забравенъ идеалъ, спрямо който може да грѣши.

Пълното покриване на половия инстинктъ съ понятието любовь е явление отъ цивилизационния периодъ на човѣшката душа. Шпенглеръ мисли, че дори и култътъ къмъ материнството е възникналъ едва въ западната цивилизация. Въ древна Елада сѫ чувствуvalи само плодородието. Нашата изящна и болезнено нѣжна любовь, която се опива често отъ идеала за чистъ платонизъмъ и за безответностъ, е рожба на изтѣнчени, задълбочени въ себе си, но жизнено слаби, немощни духове. Първиятъ човѣкъ сигурно не е могълъ да вкуси отъ сладостна мѣка да пише лирика за безответна, за несподѣлена и злочестна любовь! Вдѣхновеното и страдно перо на поета е било съвсемъ излишно при жилавия кривакъ въ рѣцетъ му, който е разрешавалъ по-добре любовнитѣ противоречия. Той е чувствуvalъ наистина по-сурово, отъ гледишето на нашите очи, овлажняли отъ неземни копнежи, но е чувствуvalъ естествено, безъ непосилни хамлетовски противоречия въ душата си, но и безъ френски извращения.

Известното за произхода на любовъта не важи и за развитието ѝ. Неправо е да мислимъ, че може и трѣбва да върнемъ онай праначална любовь. И любовъта има своя еволюция, както цѣлата природа на човѣка. Въ сравнение съ първичната любовь тя е станала по-съвѣршена, по-изящна, по-литературна, но сѫщевременно и по-болезнена и по-непрогледна; тя се е самоотровила, така да се каже, отъ своето усъвѣршенствуване, както това се знае отъ биологията, че по-съвѣршенитѣ органични видове сѫ все по-фатално обвѣрзани съ вѫтрешно самоотравяне. И днесъ едва ли можемъ да опредѣлимъ каква е и каква трѣбва да бѫде любовъта. Ние я имаме такава, каквато ни я завещава цивилизацията и каквато я създава днешниятъ день. Но ние трѣбва всѣкога да я тѣрсимъ подиагонала на нейнитѣ противоречиви линии на развитие: инстинктъ и обожествяване — и да се стремимъ да я обрѣщаме колкото се може въ по-свѣтла и по-неусложнена форма.

Историята на морала отбелязва, че въ наше време любовъта се намира въ тревожна форма на упадъкъ. Може да е така; но забелязва се още, че човѣчеството като че се връща къмъ единъ новъ елинизъмъ. Спортът и новото, все по-непринудено общуване на младите, култътъ къмъ човѣшката красота, изчистването на много болnavи предразсѫдъци, новиятъ езиковенъ манталитетъ по парли-витетъ въпроси и пр., — всичко това, следъ като прекипи въ

отрицателни форми, ще върне човѣка може би въ единъ по-правъ путь за изживяване на любовъта.

За биолога е ясно обаче, че настѫпилитѣ промѣни въ любовъта не сѫ толкова морфологични; тѣ иматъ предимно само психологични характерности. Абсолютна тревожност има само досежно изчезването на брачния институтъ.

Прочее, какви промѣни сѫ настѫпили въ любовната психология?

3. Изчезването на индивидуалната любовь е една отъ най-сѫщественитѣ промѣни въ новото съзнание за любовъта. Огледайте бавно цѣлата всемирна литература назадъ и своя собственъ душевенъ свѣтъ отпреди енергичното настѫпване на новия манталитетъ следъ голѣмата война! Вие ще видите по какви прости и единични линии се комплектува човѣшката любовна история. Любовнитѣ чувства сѫ строго „персонифицирани“. Тѣ сѫ въплътени въ т. н. „избраникъ“ на сърдцето, който удовлетворява напълно идеала за любовъта и е самъ поводъ и изворъ за любовно чувство.

Днесъ любовъта е престанала да има индивидуално въплъщение. Тя не произтича вече напълно достатъчно отъ личнитѣ достоинства на една любима личность. Любовъта е добила нѣкаква „диалектична“ сѫщност. Вмѣсто любовь, произтичаща отъ обекти-уникиуми, имаме любовъта предимно като общо чувство само за себе си, което намира временно и едновременно приложение въ много обекти. Въ любовъта се усилва характерътъ на първична сила, на предхождащъ нагонъ, който търси да получи предметни въплъщения, подчинени на нейния неясенъ импульсъ.

Любовниятъ обектъ изгубва своята абсолютна и физиономична стойност. Така любовъта става сборно явление и добива известенъ типовъ характеръ. Знаемъ за любовни увлѣчения по единъ обектъ въ старо време, които сѫ ставали сѫдба за цѣлъ животъ на индивида. Естественъ край на любовния копнежъ — това е било притежаването на любимия обектъ, изразено въ брачни връзки. Знаемъ за неудовлетворени любовни увлѣчения, които сѫ ставали причина за почти религиозно оттегляне на дейния индивидъ отъ живота или най-малко — отъ полето на по-нататъшни еротични изживявания.

Практически изразъ на новитѣ осъзнавания на любовъта е разширяването на любовнитѣ емоции едновременно върху повече отъ единъ обектъ и едно психологически изгодно замѣстване на обектитѣ. Заличватъ се границите на т. н. „любовни периметри“, каквито се наблюдаватъ въ

досегашно време и които се пазятъ свято било като индивидуална, било като социална ценность.

Отъ гледище на психологията новата еротична практика говори за съществено обогатяване на любовното чувство. Първо, разширенъ е неговиятъ обемъ, за който само едно предметно съдържание е недостатъчно, за да го изчерпи или запълни. Отдѣлните любовни преживявания и обекти се явяватъ вече само като моменти отъ изграждането на едно надиндидално еротично отнасяне. Въ тоя смисълъ въ съвременната любовь има единъ формаленъ приливъ на по-ширака идейност и съдържателност, отколкото въ предишната строго персонализирана любовь. Предишната любовь можемъ да наречемъ чисто „видова любовь“; днешната е повече „родова любовь“.

Това ново положение отговаря изобщо на разширяването и обогатяването на предметното съзнание у днешния човѣкъ, — нѣщо, което намира най-добъръ изразъ въ новата белетристика. Днесъ вече е невъзможно да се възприема психологичната литература, изградена изцѣло само върху единъ бледъ предметенъ мотивъ. Днешното съзнание има силно повишенъ предметенъ интересъ и предметно отнасяне къмъ свѣта, и новата белетристика пропушта съвсемъ психологичните задълбочавания и воднявости, за да насити цѣлата книга съ разнообразно предметно съдържание.

На второ място, „диалектичното“ любовно чувство е добило известни положително полезни предимства за хигиената на душевния животъ. Терзанията поради невъзвратимостъ и поради неудовлетворимостъ, които придрожаватъ едноличността на чувството, днесъ иматъ по-малко място въ личната психология и, следователно, даватъ по-малко дефектни отражения. Щомъ за душата добива значение само цѣлостната същност на любовьта, замѣстването на обектите иде да внесе новъ и освежителенъ подтикъ въ разколебания свѣтъ.

Нерѣдко се наблюдаватъ люде, които сѫ обожавали или сѫ били силно привързани къмъ предмета на своята любовь; следъ като сѫ го загубили по едни или други причини, тѣ се привързватъ автоматично къмъ новъ обектъ, въ който откриватъ лѣхъ на физическо (най-често) или духовно сходство съ изгубения. Тукъ действува силата на едно приемствено внушеніе, което продѣлжава психологически процеса на обожествяване и произвежда лѣчебно действие върху „пострадалия“ индивидъ. Други люде изповѣдватъ дори, че, когато сѫ въ периодъ на силна любовна привързаностъ и сѫ принудени

да се разделятъ временно и продължително съ обекта на чувствата си, изпитватъ непреодолимо влъчение — въ името на тая силна и строго персонифицирана на пръв погледъ любовь — да намърятъ временно емоционално отношение съ други обекти, само за да не се прекъсва линията на емоционално раздвижване у тяхъ и да се отстранятъ неудържимите душевни терзания.

Причините за изчезване на индивидуалната любовь сѫ много.

Най-първо тѣ трѣба да се търсятъ въ личностъта. Изчезватъ двата човѣшки типа: духовната и хероичната личности, които единствено могатъ да даватъ храна за велика индивидуална любовь. Не че съвременникътъ става по-лекомисленъ, но душевното задълбочаване изчезва като стилъ на личностъта. Съ това явление съвпада краятъ на философския и социалния индивидуализъмъ. Самовглъжбяването е естествено спънато отъ съвременникътъ условия на животъ, които най-малко позволяватъ вече уединението, мечтателството, съзерцание то. На душевния животъ е дадено друго, по-бързо и по-остро темпо. Сантименталниятъ животъ избледнява върху картината на двадесетия вѣкъ. Упоителното блаженство отъ личното битие днесъ изглежда като социална престъпностъ. Новиятъ човѣкъ е принуденъ по-суроно да мисли и да чувствува. Върху тия обстоятелства личноститѣ неуморно се уеднаквяватъ. Днесъ всѣки прилича на другите повече, отколкото кога да е по-рано. Типизуването на душевния животъ и на навиците е една отъ най-големите причини за изчезване на индивидуалната любовь. То позволява именно по-лесно и по-безскрупулно разширяване и замѣстване на любовното чувство.

Съ духовната природа на човѣка обаче е станала не само видова промѣна. Днесъ действително човѣкъ се е смалилъ въ своето призваническо битие, и драматичните повели на душевното величие му се струватъ безполезни. Причини за това сѫ разклащащето и преоценяването на духовните ценности и появата на нови жизнени фактори на сцената, като: спортъ, економическа криза, кариеризъмъ и др. Днешниятъ човѣкъ при това, трѣба да се признае, е по-малко театраленъ и води много по-суроъ животъ. Личниятъ хероизъмъ не прави вече основа обществено впечатление, което правѣше върху идиличния фонъ на старите времена. Днешните поклонници иматъ много по-малко лично сърдечно отношение къмъ новите полубогове, киноартисти напримѣръ, отколкото е било съответното отношение къмъ хероичната личность въ антично време и въ рицарската епоха. Любовта на изключителните личности дори се е

ползувала съ особно обществено внимание и съчувствие. Днесъ всъки е изоставенъ самъ на себе си.

Въ новата непосилна борба за животъ човѣкъ има твърде малко време за грижата да представя идеалъ за любовь. Еднакво и мжкътъ, и жената сѫ изгубили своето естество на „идеалъ“. Мжкътъ се е уеднаквилъ. За това, на първо място, спомогна демократизътъ, който позволи да се изравнятъ въ много отношения класите, а отъ тамъ — и личностите. Днесъ всъки може да изплува на пръвъ планъ, а много индивидуално богати личности, непригодни за общественъ животъ, оставатъ въ сънка. На второ място, кариеризътъ поставя хората механически на еднакво равнище. Широката възможност: всъки да получи днесъ образование, дипломъ и титла, удря неограниченъ отпечатъкъ на еднаквостта въ „качествата“ на мжжа, като „идеалъ“ и като „кандидатъ“. Избутването на изящното философско и енциклопедично образование на задънъ планъ естествено задължава хората съ много по-малко „задълбочени“ данни, отколкото преди. Едновременно съ това повсемѣстниятъ спортъ дава възможност на мжкото тѣло да добие от части и еднакви физически данни. Съвременното общество изобилства съ млади мжже, въоръжени съ титли по визитните си карти, говорящи чужди езици, съ типова елегантност, еднакво галантни, съ спортсменски и танцьорски способности, — съ една речь: еднакво привлекателни като жизнени партии.

Жената днесъ сѫщо стои още по-далечъ отъ нѣкогашната девойка, на която красотата бѣше нераздѣлна част отъ добродетелите и отъ душевната изтънченост. Наистина, днесъ повече отъ всъкого има учени жени; но особняятъ видъ възвищена и интересна жена, която играеше роля на „култъ“ въ епоса на миналото, все по-редко или никакъ не се срѣща. Ония жени, които съ чара на своята красота, миловидност и умъ събираха като ореолъ около себе си мжкетъ, — които създадоха епохи и влияеха върху гени и върху историята, днесъ сѫ за нась само хероини на романъ отъ миналото. Дори „Мадоната на спалните вагони“ отъ М. Декобраба е само една оригинална куртизанка.

Днешната жена става вече неразличимо миловидна, другарка въ спорта, въ пжтуванията, въ университета и учрежденията. Психологичниятъ типъ жена бива неразбирашъ и поради „неприложимостта“ си се вижда принуденъ да се изравни съ другите. Освенъ изравняване и обезличване на душевните качества, сѫщо както у мжжа, у жената ставамного по-значимо изравняване и на външните качества чрезъ универсалността и демократичността на модата, чрезъ усиления култъ къмъ

тѣлото и чрезъ косметиката. Днесъ жената може да увлѣче по-лесно единъ мжъ, отколкото преди, и то по-лесно съ краката си, за които нѣкога влюбениятъ е забравялъ да мисли, отколкото съ душевните си качества, които не сж вече особни фактори за любовно внушение.

Има и общи, между полови причини, които усълужватъ на изчезването на индивидуалната любовь. Това е постигнатата голѣма близостъ и интимностъ на половетъ, които (близостъ и интимностъ) отнематъ чара на далечното сияние и изтѣрватъ малко по малко блестящите качества и желанието за театралностъ въ представянето на половетъ единъ къмъ другъ. Изчезването на разстоянието между половетъ има психологически и физиологически последици. То намаля тайнствеността на личността и осуетява любовната поза. Отъ друга страна то намаля напрежението на физиологичното чувство, като чрезъ разкриване на единството на човѣшката природа увеличава безразличието му.

Множество обществено-економически прѣчки за брака се преврѣщатъ вече въ психологически прѣчки за крайгълно събиране на половетъ, и по тоя начинъ въ психиката на съвременните мжъ и жена примирено сѫществуватъ по-малко теологически намѣрения при между-половитъ отношения. Изборното внимание при любовната дружба тогава намаля своята динамика и своята точность. Тая намалена придиричивостъ у мжжа иде отъ малкия интересъ къмъ брака. У жената сѫщото отношение се подхранва задкулисно тъкмо все още отъ неудържимата висока повеля на родовия инстинктъ и на желанието, какъ да е, да си уреди социалното положение.

На дѣното на уеднаквяването на любовъта, най-сетне, стои властъта на едно ново езичество, на новъ елинизъмъ, който обхваща човѣчество. Свѣтътъ на формата добива отново своето голѣмо значение, а оня неясентъ тарзановски блѣнъ за примитивъ, оня смутъ, който ни нашепва първичната човѣшка природа и който даде отражение въ проявата на джаза, днесъ повече отъ всѣкога разгаря кръвъта на съвременния човѣкъ. Освобождаването отъ фалшивия моралъ е указание за поправките, които сж внесени въ коннектъ на съвременника. Мистерията на тѣлото шествува по свѣта и стои неотклонно срѣдъ олтара на новата любовь. Явно е, че при тия чисто измѣрими формални изисквания въ кодекса на новата любовь индивидуалното съдѣржание на „субекта“ на любовъта се замѣстя все повече отъ безразличната и леснозамѣнна стойностъ на единъ „обектъ“ за любовь.

4. Изчезване на „идеалната“ любовь. Отъ казаното въ предната глава ние сме вече подгответи да разберемъ причината за изчезване на т. н. „идеаленъ“ характеръ на любовьта. Подъ „идеална любовь“ въ доброто старо време се разбираше любовьта, като процесъ на идеализуване или обожествяване на любимия обектъ, издигнатъ до едно превъзмогване на половитъ отношения. Идеалната любовь разбира много форми: рицарска любовь, въ която често пъти обектът на любовьта не е дори осведоменъ за изпитваниетъ къмъ него чувства; любовь, като трагиченъ смутъ между две души, безъ любовьта да смѣе да каже името си; платонични чувства, които изключватъ цѣлувката като моментъ за плътско сближаване; любовь, при която цѣлувката е единственъ върховенъ моментъ въ удовлетворяването на неясния между половъ копнежъ. Дотукъ се простира популярното програмно разбиране на „идеалната“ любовь. Разбира се, съ философското разширение на това понятие трѣбва да се обгърнатъ всички форми на любовьта, въ чието еротично относяне има елементи на нѣкакъвъ мистиченъ пантеизъмъ, който изравнява божественото начало на душата и тѣлото. Отъ само себе си се разбира, че идеалната любовь, въ класическия случай, е еднолична, сиречъ индивидуална; но тя може да се разбира и само като характеръ на любовната практика, независимо отъ това, дали нѣкои причини сѫ наложили смѣна на любовните обекти. Идеалната любовь е самоцелна. Но последенъ смисленъ исторически моментъ отъ нея естествено е бракътъ.

Изчезването на платоничната любовь днесъ изглежда да е последица отъ залѣза на духовните интереси и отъ пренебрежението къмъ романтичността, благодарение на техничната физиономия на живота. Ако хвърлимъ обаче биологиченъ погледъ върху произхода на идеалната любовь, ще видимъ, че въ ново време имаме не толкова загрубяване на идеалистичната човѣшка душа, колкото известна рационална корекция на морални понятия.

Въ развѣнчаването на досегашната любовь има още единъ основенъ извинителенъ моментъ. Съвременникът има повишенъ инстинктъ къмъ здравите чувства. Той отбѣгва пессимизма, отчаянието, терзанията, чувството за психично безплодие. Отъ друга страна у него се изостря чувството за откровеностъ и искреностъ на преживяванията. Трѣбва да се признае, че платоничната любовь е твърде често нѣщо нездраво и подозрително. Историята на любовьта обхваща много обезсмѣртени случаи на нормално изпитвана платонична любовь; тя показва още, че платоничната любовь е предимно фаза въ онтогенетичната

проява на любовъта. Но същевременно наблюденето разкрива, а и мнозина признаватъ, че задъ кулиситъ на платоничната любовь, изпитвана къмъ единъ неосезаемъ човѣшки образъ, н е р ъ д к о стоятъ хранителнитъ сокове на една по-малко изискана еротика съ други обекти или пъкъ дрѣмятъ нервни или сексуални извращения и поражения.

5. Изчезванена „вѣчната“ любовь. Пре-дишната любовь познаваше твърде много формули. Новата — ни една. Една отъ скрижалнитъ формули на досегашната любовь бѣше „вѣчността“ на чувството. „Преди още да те видя, ти бѣше въ мене“, —казва поетътъ. Любовь до гробъ и любовь и следъ смъртъта — сѫ любими теми на поезията и на неписаната лиричность на предишното време. Въ фокусното съзнание на такова чувство лежи не динамично, а генеалогично обхващане на любовъта.

Днесъ, за куриозъ, съ тона на сравнителното научно изучване може да се каже, че и въ любовъта намиратъ изразъ общитъ органистични възгледи за явленията въ природата, застжпвани отъ естественитъ, а напоследъкъ и отъ хуманитарнитъ науки. Достатъчно е да споменемъ за органистичния възгледъ на Шпенглеръ върху развоя на културитъ — младость, зрѣлостъ, смърть, или за сѫщото явление въ живота на звездитъ, за да не търсимъ други по-очевидни съпоставления.

Въ новата любовь чувство за вѣчностъ (продължителностъ) е измѣстено отъ чувството за интензивностъ. Отъ самото обяснено вече обстоятелство, че е силно ограничено приложението на индивидуалната и предопределена любовь, следва, че и „вѣчната“ любовь е изгубила своя смисълъ. Историята ни говори собствено, че формулата „вѣчна любовь“ не крие въ повечето случаи нѣщо повече отъ една сантиментална самоизмама, или едно упорство на психиката. Обикновено въ края на единъ повече или по-малко продължителенъ периодъ клетвитъ и обещанията за вѣчностъ отиватъ въ архивата, за да отстѫпятъ място на банални съжаления, проклятия и омраза. Новата любовь има благородната привичка да не изважда никакъ на сцената формулата за вѣчностъ. Днесъ се знае, че едно чувство се заражда, че има свой раззвѣтъ, че стига до изтъркване и анализуване и че накрай умира отъ собственото си прецѣвтане. Оная естествена и тиха близостъ, която наследява въ брака любовното чувство, нѣма нищо общо съ любовъта като космически откъслекъ. Изкуственото подхранване на любовъта съ културно чувство, съ навикъ, съ индивидуални и социални скрупули—е сѫщо нѣщо о斯特ранено отъ органичния еволюционенъ кржгъ на любовъта. Два главни момента предопредѣлятъ сѫдбата на всѣка лю-

бовъ: неясниятъ смутъ на зараждането и психологичното удовлетворение на постигнатата взаимност. Оттамъ нататъкъ почва низходящата линия на естествената развръзка, която лежи изцѣло въ владѣнето на строги психологични и биологични закони на нашата природа (сравни и съ ентропията въ физиката). Знае се, че всѣки мигъ въ нашата протоплазма се творятъ не-повторими реакции и динамични отношения. Нашата психофизика има непрекъжнато потрѣба отъ смѣна на дразнителните възможности, за да се поддържа прогресивното темпо на живота. Известенъ е могъщиятъ законъ за покачването на прага на дразненето въ линията на нашия психологически развой. Бодлеръ може би не е подозиралъ, колко прасъжъ смисълъ има за живота неговото „*Vers le Nouveau!*“. Тия научни положения като че ли намиратъ неясенъ изразъ въ практиката на новата любовъ, която се връща все повече къмъ естествените основи на човѣшката природа и която открито съзнава, че е органично предопределена да умре.

Новиятъ Ромео вече говори за красотата тъкмо на преходното чувство, което блести въ своята жизнена жадностъ, понеже знае, че е смъртно, както всичко вънъ отъ природата и вжтре въ човѣка. Любовниятъ копнежъ е вече земенъ, а не отвлѣчено безсмъртенъ. Човѣкъ престава да проектира надуто своята любовъ навънъ, въ всемирната хроника, а отправя топлия си погледъ къмъ трепетитъ и интимните радости на чисто човѣшката си природа.

Една сѫществена причина за изчезване на трайната, респ. „вѣчната“ любовъ е все по-непълното и по-несѫществено комплектуване на мжжките и женски характери и елементи, разбирали като биологични величини. Въ днешно време хората иматъ много по-малко време да се изучватъ обстойно и да търсятъ максимално възможната идеална комбинация въ съвмѣстното чувство. Затова човѣкъ сега обича по-кратко време, но обича повече хора, сборътъ отъ които комплектува цѣлостното му чувство, а различните индивидуалности и човѣшки типове задоволяватъ разните отсѣнки на неговата психика.

6. Мистика и еротика. Всички съвременници си спомнятъ, съ какво страшно космическо обхващане напр. единъ Пшибишевски представяше динамичната воля къмъ любовъ у индивида! Любовта споредъ него е единъ пароксиченъ стремежъ на двата пола да създадатъ божественото безсмъртно явление Андрогина, Мжжена. Върху напрежението на този мистиченъ копнежъ лежи цѣлата трагична сѫщност на тая най-голѣма човѣшка пре-

живелица. Въ своя замахъ Пшибишевски въ същностъ не стои далечъ отъ упоителните картини за любовното напрежение, които разкрива и единъ натуралистъ като В. Бълше въ труда си „Любовъта въ природата“.

Цѣлата тази хаотична болка на любовната свърхдина-
мика утихва обаче отъ по-високото гледище на
рода, когато се съзнае, че блънуваното безсмър-
тие се постига въ същностъ не за затоп-
ленитѣ отъ любовни ласки тѣла, носители на смъртното
начало — формата въ живота, а за половитѣ клетки,
които приематъ свещения огънь отъ единъ организъмъ и
го предаватъ на другъ, и които сѫ носители на без-
смъртната страна на живота-процесъ.

Днешната любовь като че е твърде много учена по-
всички посоки, за да не ѝ остава нѣщо и отъ красавата
мъгла на мистиката. Тя е снела съвсемъ отъ себе си тра-
гичната и величава одежда на мистиката. Тя не е облѣчена
повече и въ разкошнитѣ лунни преливания на поетичното
обхващане. Може да се каже, че тя нѣма вече време за ни-
какво обличане. Днешниятъ човѣкъ не се усамотява, за да
може да възвеличава и задълбочава любовъта си; той нѣма
време да я пресътворява въ особни художествени форми.
Любовъта става все по-просто и по-непосрѣдно
чувство, което заема набѣрзо своето място
между работнитѣ часове, въ спорта, пѫтуването, борбата за
животъ. Въ това отношение любовното чувство следва
сѫдбата на творческото съзнание, което слая
отъ парнасовата си висота и взема по-скромна физиономия.
Дѣлничното преобръжение на любовното чувство усиљва
обаче неговата универсалностъ. Днесъ не само че цѣлата
ни планета е силно еротизувана, но и границите, въ които
се пробужда и угасва еротичното съзнание у човѣка, сѫ
твърде разширени.

Новата любовь нѣма вече измѣчения и хилавъ видъ на
старото обожествено чувство. Тя е освободена отъ излиш-
нитѣ дѣлги инкубационни периоди на тайнитѣ въздишки,
на откраднатитѣ погледи, на любовнитѣ писма, на бавното
смѣняне на скороститѣ. Днесъ тя се ражда въезапно,
пълнолѣтна, здрава. Лиричнитѣ беспокойства, не-
посилнитѣ измѣчвания, безплоднитѣ мистични пресъздава-
ния, трагичнитѣ интермеца и епилози — не сѫ по вкуса и
по възможноститѣ на новия човѣкъ. Той тѣрси да обича
естествено и безболезнено и иска преди всичко да
бѫде осигуренъ срещу крушенията и отчаянието, понеже у
него зреѣ въ по-голѣма мяра духъ на активностъ,
който стѣпва на положителното, рентабил-
ното, оптимизма. Въ тази нова любовна психика като
че се отразява явлението на всеобща рационализа-

ция въ всички области на човѣшката духовна и културно-стопанска дейност. И въ областта на чувството човѣкъ посѣга вече само на онова, което е полезно. Той пренебрегва неорганизуваните етапи; стреми се къмъ същественото, ясното, здравото; силовитъ линии на голѣмите съпротиви днесъ сѫ смекчени; голѣмъ дѣлъ въ любовното изкуство заема спокойната ликвидация на чувството, — съ една дума: той се стреми къмъ формата на чувството, които не спъватъ и не тормозятъ душевната му и тѣлесна природа.

Изчезването на мистичното чувство въ любовъта трѣбва да се разглежда като дѣлъ отъ залѣза на религиозно-мистичното съзнание изобщо, което споредъ Шпенглера говори за края на единъ еволюционенъ цикълъ, презъ който даденъ протоплазменъ народностенъ контингентъ изиграва историческата си роля. Протоплазмата на западното човѣчество се намира въ края на своята творческа потенция. Въ тоя смисълъ изчезването на мистичния елементъ отъ душевния животъ на съвременника трѣбва да се смята като упадъчно, отрицателно явление и като органична слабостъ на съвременната любовь.

Такава е обаче картина на повърхността. Като се има предъ очи дѣлбоката родословна връзка, която се намира между мистичното и еротичното съзнание, не трѣбва да се мисли, че съвременната любовь е изцѣло лишена отъ свой мистиченъ елементъ. Тя се е освободила само отъ мрачната физиономия на мистичното чувство и отъ безволната „идеализация“ и „сублимация“. Колкото и да е рационализувана днешната любовь като дѣлнична практика, все пакъ нейниятъ мистиченъ трепетъ продължава да тегне надъ новите и преобразения, тъкмо съ неясната сила на безсъзнателното, очистено вече отъ литературните проекции на довоенната психика. Има нѣщо сурово и първично въ мистичното съзнание на новата любовь, което се дѣлжи тѣкмо на разгolvане на нейната властна естествена сѫщина.

7. Междътъ и любовъта. Може да се каже, че въ описаното новозаветно преобразение на любовъта, между тъ е много по-добре ориентиранъ въ новите изисквания на чувствата. Това доказва може би още веднажъ, че поне досегашната култура е дѣло на межда и че вариациите въ духовната природа на човѣчество сѫ внесени предимно отъ патриархатното ржководно начало. Недвусмислено е, че новата женска свобода, участието на жената въ социалния животъ и пр. сѫ само подража-

ния на межките права и на межките културни прояви. Изглежда, че новата любовна психика се налага главно от промъни въ битието и съзнанието на мъжа. Това се доказва още съ обстоятелството, че жените, веднажъ повлияни от съвременните свободни тежнения на любовта, пригръщат непредубедено крайностите на любовната еманципация, като американските момичета, и учудват по обратен път мъжетъ, които все още не изпушват регулираното темпо въ всяка еволюция.

Причините, по които мъжът е принуден да смени любовния си мирогледъ, съ органически преживѣни от него и съ подпомогнати от редица вътрешни особености на неговата природа. Това съ: войната, рационализацията на културно-стопанския животъ, философската преоценка, спортътъ, кариеризмътъ, економическата криза. Съвременната жена до висока степен е подложена на ударите на тия фактори, но съответните промъни въ нейното любовно съзнание съ предимно отразени от межката промъна, поради това че жената има непрекъмнено отношение къмъ тия фактори, чрезъ мъжа.

Тия промъни, наложени от обществения животъ, като че ли съ нагодени за ония биологични предразположения на межката природа, които споредъ Шопенгауера я правятъ оправдателно наклонна къмъ многоженство и къмъ по-широко и едновременно превъплъщаване на любовното чувство. Межкото чувство е по природа нѣкакъ по-всеобхватно: мъжътъ би могълъ безъ особни биологични и метафизични смущения да обича истински едновременно и последователно не само една жена. И той може да върши това съ искрено, пълно непокварено чувство, което при разпределението не губи отъ „честността“ си, докато monoандричната природа на жената дава фаталенъ характеръ на любовна „измѣна“ и психична дисхармония при съответни случаи.

Но межката природа има още едно твърде важно основание, вече на чисто психологическа почва, за универсалността на чувството. Това е межката галантност въ любовната игра, която стои редомъ съ чувството, и е неизличимъ остатъкъ отъ рицарската природа на мъжа. Отъ една страна мъжътъ е инстинктивно благосклоненъ къмъ по-голъма отъзвчивостъ въ любовта. Неговиятъ духовенъ и интелектуаленъ погледъ е по-широкъ, по-примиренъ, по-снизходителенъ, по-човѣшки. Правото на „отказване“ мъжътъ е предоставилъ предимно на жената, срещу правото на „инициатива“ и задиряне. Въ любовния комплексъ мъжката инициатива е господствуваща величина, но мъжътъ галантно е предостави-

вилъ повече привидни права въ ръцетѣ на жената. Мжжътъ има право да избира и да поднася по желание по-често своята „кандидатура“ като любовна партия, но той по-рѣдко отказва на любовно задиряне: неговата психика естествено не е предразположена къмъ оттегляне, къмъ отстѫпление. Най-после, въ това явление има два момента на повишено кавалерство: склонността на мжжа да се чувствува пополасканъ при внимание отъ страна на дамата и абсолютната основа на мжжката учтивостъ.

Универсалното задиряне днесъ е актъ на обикновено внимание въ всѣка асоциация — на улицата, театъра, излета, дансинга: то е още декоративна потрѣба за модерната жена, която повече отъ всѣкога е предразположена къмъ реклама, и мжжътъ твърде галантно ѝ доставя това удоволствие.

Къмъ тия два елемента — биологиченъ и психологиченъ — въ универсалността на мжжкото чувство се прибавя и трети, естетически, който въ сѫщност има своя нераздѣлна биологична основа. Съ аналогична на разгледаните два елемента по-голѣма обхватност се отличава и мжжкиятъ естетически вкусъ, когато се отнася до жената като любимъ „типъ“. Харесването у мжжа не е така фатално ограничено отъ опредѣленъ секоестетиченъ „типъ“, както това много по-силно е дадено у жената. Амплитудата на харесване у мжжа е твърде широка и се простира съ еднакво чувство и къмъ крайностите на женската физическа и духовна природа. Сантименталната блондинка иде да попълни въ еклектичната душа на мжжа огненото очарование отъ брюнетката, а студениятъ женски типъ получава своето отношение по линията на съзерцателната еротичност. Въ гамата на интелигентностъ, на физическа конструкция, на стилова сѫщина, на обществено положение у жената сѫщо нѣма много предопределени степени за мжжа. Този по-широкъ и по-богатъ хоризонтъ на мжжката душа я прави именно по-мжечно удовлетворима отъ единъ само обектъ въ интелектуално, духовно и естетично отношение. За смѣтка на тази експанзивност на мжжката духовна природа пострадва и единствеността на чисто половоотношението, което все още би могло да бѫде достатъчно по качество.

Въ смисъла на казаното не може да се говори за опредѣленъ новъ „женски идеалъ“. Мжжътъ харесва съвременната жена такава, каквато е,resp. каквато той я създава. Ако би желалъ нѣщо още да се ревизира,

това е: жената да стане по-отзвичва къмъ новите трепетни изисквания на любовъта, да осъзнае повече приближаваща се естественост и простота на чувството, да улесни опростяването на любовната игра, да се сроди повече съмжката откровеност и непосредственост въ отношениета.

Колкото се отнася до чисто морфологичното харесване у мъжа, явно е, че съвременността върви къмъ новъ класицизъмъ. Здравото, жизненото, пропорционалното ще остане завинаги да властвува въ основата на харесването у мъжа.

Могатъ да се посочатъ обаче нѣкои нови линии на сексуално естетично разрешение при мъжкия вкусъ. Образцовата красота бѣше идеалъ на миналото; образцовиятъ характеръ сѫщо. Нѣкога харесваха предимно само лицето; за другото, често и за характера, знаеха много малко и се задоволяваха съ безплътно богочарене. Днесъ на каноничната красавица конкурира „интересната“ жена, въ която сюгестията на група естетични елементи, странниятъ стиловъ изразъ, особната психологична експресивност, често тъкмо известно естетично нарушение на миловидността, подчертана отъ характера, духовитостта — ставатъ много по-високи дразнители за мъжкото харесване, отколкото бездушната пропорционалност на класическата хубавица. Главна роля въ мъжкото харесване играе като че ли все повече внушението на особното, на екзотичното, на интересното. Днесъ, освенъ сюгестията на лицето, имаме еднакво мощна сюгестия и на цѣлото тѣло, на отдѣлни анатомични подробности, на походката, на облѣклото, на говора и пр.

Всички характеристики на мъжкото отнасяне къмъ любовъта безспорно говорятъ за рационализуване на психиката, но и сѫщевременно за силно упадане на родовото съзнание, чрезъ все по-голѣмото и по-безсъвестно отбѣгване на брачния институтъ, който всѣкога ще остане най-върховна биологична повеля въ историята на човѣшкото сѫществуване. Морализаторските конфликти „за“ и „противъ“ тукъ, предъ гласа на родовия инстинктъ, сѫ излишни.

8. Жената и любовъта. — Тоя здравъ родовъ инстинктъ именно все още говори сравнително повече въ отношението на жената къмъ новата програма на любовъта. Безусловно еманципираната „американка“ или „другарката“ въ Съветска Русия отъ биологично гледище оставатъ една „трагична мутация“ на женския родъ, насилена въ психологичното си подготвяне отъ редица обществени условия на новото време.

Въ основата си жената си остава все още консервативна по отношение на новите въведения въ любовта. Въ нейното естество напира последната надежда на природата да се съхрани рода, чрезъ създаване на свещеното семейно огнище. Съ тия вътрешни предразположения се обяснява предпочтително моноандричната психика у жената и стремежът на всяка жена да сведе изгодните за нея любовни отношения къмъ брачна развръзка. Затова още у жената стремежитъ къмъ обособяване и къмъ трайност на любовното чувство съж по-големи, отколкото у мъжка. Само че индивидуалното обособяване на любовта у жената е насочено къмъ социалния индивидъ; обособяването, колкото го има у мъжка, е насочено къмъ метафизичния индивидъ — въ посоката на обожествяване. Любовта на мъжка въ тоя смисъл е отъ по-висш духовенъ разредъ; любовта на жената има по-здравъ биологиченъ и социаленъ смисълъ. Често, пакъ по силата на тоя нагонъ за съхранение на рода и за създаване на социално сдружение, индивидуалното инакъ отнасяне на жената къмъ любовното чувство и къмъ мъжка се претапя въ единствената възможност: „Слѣпъ да е — мъжъ да е“, или „Слѣпъ да е — богатъ да е“. На второ място, лишена отъ воинствените привилегии на мъжката природа, жената си остава по-сантиментална и по-романтична въ любовните отношения.

Въ женския вкусъ, когато се отнася за „мъжки идеалъ“, има много повече и често фатални предопределениости, отколкото у мъжкия. Така, жената има много по-обособенъ любимъ „типъ“ мъжъ, отъ който мъжчина прави отклонения. Интелигентността у мъжка, възпитанието, свѣтската обработка, духовитостта, общественото положение, физическата конструкция — обикновено съ по-отделно или съборно предусловия за харесване у жената. Наистина, жените се отказаха вече да блѣнуватъ за „чаровния принцъ“, но следъ копнежите по новите полубогове, киноартистите, у тѣхъ все още има остатъчно чувство къмъ търсene на „идеалния“ мъжъ. „Силиятъ“ мъжъ е идеята за студения и недостъпенъ типъ на нашето стоманено време, който въ своя властенъ и устременъ ходъ остава без участенъ къмъ колебливите трепети на любовта и бива обожаванъ тъкмо заради неотшивчивостта си и хладното си отнасяне. Въ тая литературна и безплодна представа съ отразени подчинените инстинкти у жената. Много жени признаватъ, че, когато единъ интересенъ за тѣхъ мъжъ почне да ги задиря, да имъ обръща внимание или да имъ прави любовно

обяснение, престава да произвежда вече очарователното си въздействие върху тъхъ.

Естествено, тукъ имаме работа съ една психолого-фикация, тъй като любовта не може да бъде получувство. Освенъ посочените психоаналитични основи на подчиненостъ, този идеалъ у жената има връзка съ по-голямата фантастна и импресионистична природа у жената и съ склонността ѝ къмъ декоративно отнасяне къмъ свѣта, което се изразява въ нейната мода, кокетство и поза. Въ случая ролята на мѫжа като партия въ любовното съдружие е чисто отвлѣчена, недействителна: какво получава той за своята уморителна и въздържана поза? „Силниятъ“ и „недостъженъ“ мѫжъ бива търсенъ само като украшение на известенъ психомеханизъмъ въ женската душа, и както при „платоничната“ любовь на мѫжа, така и тукъ най-често презъ задната врата се вършатъ компенсационни сдѣлки на чисто човѣшките потрѣби. Въпросниятъ идеалъ на женската душа, лишенъ отъ динамично и позитивно отправление, показва пълна нерационализуваностъ на чувството, разгледано въ него-вата модерна психологична зрѣлостъ. Явно е, че това е остатъкъ отъ примитивната подчиненостъ на женската душа и физика и на романтично ржководната роля на мѫжа въ брака и обществения животъ, гдето жената има нужда отъ здрава подкрепа. Днесъ, когато социалните и психологични условия сѫ се промѣнили и брачниятъ институтъ е застрашенъ, и когато природата все още подсказва на жената мисията за спасяването му, идеалътъ за абстрактния мѫжъ е нерационаленъ отъ жизнено гледище.

Мѫжъ, който се е освободилъ съвсемъ отъ литературностъ и патость и който се е върналъ твърде много къмъ човѣшката простота на чувството, твърде малко мисли да бъде недостъженъ и излишно „силенъ“. Той знае, че нѣма защо да губи толкова сили за тази примамка, когато нѣщата сѫ се измѣнили и разстоянията до любовните възможности сѫ се крайно скъсали. Той иска вече да обича човѣшки, просто, откровено, безъ преструвка и безъ самопоказване. Той вижда още, че „недостъпниятъ“ женски типъ отдавна е снель свойте абсолютистични прерогативи. Защо той да остане изкупителна жертва на любовната илюзия?

Наистина, днесъ повече отъ всѣкога жената е прекъсната да бъде недостъпна. При целесъобразенъ и систематиченъ интересъ модерниятъ мѫжъ безкрайно повече може да разчита на успѣхъ. Още нѣщо, което характеризира женската психика при пораждането и развитието на любовните отношения, е крайното изчезване на закономѣрностъ въ очакванията на мѫжа. Въ хармонията

на днешните между полови чувства господствува началото на контрапункта.

9. Щастие въ любовъта. Погледъ въ бѫдещето.— Проблемата за щастието въ любовъта е проблема за механизма на нашето психологично отношение къмъ щастието изобщо. Обикновено ние ограждаме идеята за щастието съ характеристики като непостижимост, неповторимост, изключителност. Така, ние се надъхваме насила отъ илюзорна красота за своите свърхдействителни идеали, за да платимъ скъпо за тяхъ съ разочарованието и безразличието си; ние оставаме цѣлъ животъ интензивно да скърбимъ за нѣкакви прелестни невъзвратими минути и пропушчаме да живѣемъ отново; нѣкоя блондинка изчерпва вкуса ни къмъ брюнетки; същтаме, че никой новъ човѣкъ не може вече да замѣсти погледа на две очи, които сме видѣли случайно, — очи, които съ изчезнали отъ този свѣтъ, или — които, най-после, не ни гледатъ вече съ същото чувство. Скръбта за неповторимите и преходни нѣща е оградила любовното щастие съ неудовлетвореност и мъжноувдовлетворимост. Една психика обаче, въ която проникватъ гъвкаво новите тенденции на любовъта, изложени въ предходните глави, и която съ разумно чувство е обхванала тѣхния произходъ, носи въ себе си вече формулатата за едно почти щастливо отношение къмъ любовъта. Въ такова философско виждане е преодолѣнъ трагичниятъ характеръ на всички случаини и промънливи сили и явления въ любовното битие. То е бронирано за крушенията на чувствата; чувството отъ дребно, субективно става обективно, безгранично разширено. Нѣма трагедии на дребните скъпки липси. Духътъ се освобождава отъ идолите, отъ илюзиите и самоизмамите. Новата философия на любовъта може да се вижда на ония, които съ излѣзли вече отъ биологичния периодъ на това чувство, за малко срамна, но къмъ здравето на тѣлото тя прибавя и здравето на духа.

Новата любовъ, прочее, върви къмъ по-голяма жизнена свѣтлина. Каква ще бѫде картината на обществения животъ утре, която като че ли, трѣбва да се признае, зависи твърде много отъ нея, това не е ясно. На лице съ въ всѣки случай изходните точки за изграждане на нова човѣшка психика, която въ цѣлия свой деенъ периодъ е подъ магическия импулсъ на любовното чувство. Въ тая точка се обобщава и всичко казано дотукъ. На първо място, все повече излазя отъ мода любовната „игра“, която усложнява и отегчава безкрайно психологичната атмосфера около любовъта и я прави безплодно мъжчение. Днешното темпо на любовните завръзки и развръзки

носи белега на времето: бързина, краткост, яснота, същественост, човѣчност. Психологичниятъ механизъмъ въ любовъта се опростява извѣнредно. Днешниятъ човѣкъ не търси вече упоителни и трагични противоречия. Той нѣма време и нерви за навлазяне въ подробности. Трагичната маска на любовъта е снета. Днешната любовь не иска повече да стои по тѣмните жгли, анемична, преследвана, хулена, анатемосвана. Тя излазя на улицата съ радостна усмивка и не иска повече да бѫде потулванъ грѣхъ, както казва единъ сексологъ. Любовъта се вслушва сърдечно въ волята на новия човѣкъ къмъ рационализация, здраве, оптимизъмъ.

Тия нови девизни тѣрсения, които любовъта завещава на утрешния денъ, не трѣбва обаче да ставатъ за смѣтка на претъпяване и имунизиране на чувството. Имуитетътъ срещу любовните крушения и опожарявания нѣма нищо общо съ истинското щастие въ любовъта, къмъ каквото новиятъ човѣкъ се стреми повече отъ всѣкога. Желаното каляване на новия човѣкъ въ буритъ на мистичното море на любовъта иде и ще дойде по пътя на превъзпитаване на чувството, което ще се впуска свободно по играта на неговите вълни, но ще умѣе да остава човѣшки здраво, понеже ще бѫде въ съюзъ съ хармоничните закони на превъзпитаната човѣшка душа.

КИРИЛЪ КРѢСТЕВЪ

Върху същината на театралното изкуство

Художественото творчество е утвърждаване на новъ свѣтъ, на нова действителност, и въ часа на тѣхното създаване не духътъ Божи се носи надъ безднитъ на хаоса, а духътъ човѣшки. Не Богъ, не онова тѣмно, непознато начало, а човѣкъ изрича тукъ думитъ: „Да бѫде!“. Волята на художника създава въ своето творческо опиянение свѣтове, чиито явления сѫ подчинени на законосъобразности, които изтичатъ отъ самата нея; въ тия свѣтове царуватъ не желѣзниятъ закони на природата, на необходимостъта, но законитъ на творческата личностъ. Художественото творчество е освобождаване отъ оковите на даденото, отъ вътрешните противоречия, чрезъ изживяването имъ; то е празникъ на пълно и цѣлостно самоосъществяване и, като такова, е преди всичко психофизична необходимостъ. Всички други подбуди отъ по-общъ характеръ, които се примѣсватъ въ него, не изразяватъ същината му.

А що е театъръ? Тамъ, върху нѣколко десетки квадратни метра, израства единъ другъ свѣтъ; подъ недействително, платнено и картонено небе прошумява единъ недействителенъ животъ, който е обаче по-действителенъ и попъленъ отъ оня, който живѣемъ, — отъ самата действителностъ. И надъ тия нѣколко десетки квадратни метра се носи творческиятъ човѣшки духъ.

Но кое е собствено театърътъ? Сградата, публиката, актьорътъ или драмата? Театърътъ е съществувалъ и тогава, когато не е имало сграда; той е билъ и преди драмата (словото), той е билъ и е и безъ нея. Не е и публиката, която прави театъра, защото се играе и безъ публика. Театърътъ — това е актьорътъ. Възгледътъ, който изтъкваше на първо място драмата, литературата, като съществено и първично въ театралното изкуство, трѣбва да се смѣта вече за преодолѣнъ. Актьорътъ не е частъ отъ това, което наричаме театъръ, той е самиятъ театъръ.

За Райнхарда театърътъ е съчетание отъ театрални елементи: пространство, свѣтлина, движение, музика и багри, изразяващи психично действие и настроение; кулиси, костюми. Театърътъ търси вътрешенъ ритъмъ, вътрешна връзка и хармония на отдельните елементи, — синтеза на всички изразни средства; той изхожда отъ собственъ ритъмъ, отъ душата,

на драматичното произведение, за да го даде въ свой собственъ стилъ.

Това вътрешино единство се постига отъ режисьора, който е художникъ-пластикъ, творящъ въ пространството и времето. Въ сръдището лежи литературното произведение, а актьорътъ е само едно отъ изразните сръдства, макаръ и най-главното. И твърде характеренъ е случаятъ, който ни съобщава Гертруда Айхолдъ—реквизиторътъ се приближава къмъ Райнхарда и тихо го запитва: „Der rote Teppich spielt doch mit?“

Въ стилния театъръ на Райнхарда, взетъ съ неговата висока техника, всичко играе, съчетано съ останалите театрални елементи, обединено отъ онова, което е ядката въ произведението. За Райнхардовата постановка на „Somernachtstraum“ Хайнцъ Хералдъ казва: „Im Anfang war der Wald“. Въ гората режисьорътъ намира центъра, и около този центъръ съ вплетени актьоръ, свѣтлина, кулиси; тя диша, живѣе; тя играе. И, говорейки за постановката на пантомимната драма „Die grüne Flöte“, същиятъ казва: „Der Spieler erscheint als ein Geschwister dieser Dekoration“ и: „Diese Figuren sind auch in ihrer Bewegung eine Weiterbildung der Dekorationsformen“.

А Гордонъ Крейгъ, за когото театърътъ е слуга на литературата, мечтае за свърхмартионетката, която ще измѣсти актьора отъ театъра, защото „театърътъ ще продължава да расте, и актьорътъ още въ течението на много години ще прѣчатъ на развитието му“. Той не иска човѣшкото тѣло за материалъ на театралното изкуство, като че актьорътъ е само материалъ, а не и творецъ въ това изкуство. Това е смъртна присъда за театъра.

И ние виждаме театралния „пуристъ“ Н. Евреиновъ да креци патетично за „самозадоволяващата се театралност“, за „чистия сценизъмъ“, за „театъра за себе си“; да проповѣдва свободенъ отъ литература, естетика и етика театъръ. „Не, за понятието „театъръ“ съвсемъ не съ така необходими скели, декорации, рампа, суфльорска будка, гримъ, костюми, строго опредѣленъ текстъ на дадена пиеса“, заявява смѣло той въ своята книга „Театърътъ като такъвъ“. За Евреинова актьорътъ стои въ центъра на театралното изкуство.

За известния руски режисьоръ Всеходъ Мейерхолдъ театърътъ е тамъ, где е актьорътъ, който носи театъра въ себе си. Сцената може да бѫде навсѣкѫде, а не само въ сградата на театъра. И Мейерхолдъ иска да бѫде създаденъ отъ актьора съвършенъ човѣкъ. Той изхвърля костюмите, грима и всички украшения, за да може тѣлото да изрази при пълна свобода „мистериите на своя животъ“.

Александъръ Таировъ иска: актьорът да постигне себе си, да осъществи онова, което е той въ същност —творческа личност; да бъде съвършенъ майсторъ въ своето изкуство, импровизаторъ-актьоръ, който да създава образи и безъ литература. И той нарича тоя бъдещъ актьоръ: свърхактьоръ, „за отлика отъ жалките същества, които се именуватъ сега актьори“.

Въ Франция Люнѣ Пое, основателъ на „Maison de l’Oeuvre“, презъ декоративното опростотворяване, като свежда кулисите до фонъ-завеса, ни води до играта на актьора като същност на театралното изкуство.

Актьорът не е единъ отъ театралните елементи, а е самиятъ театъръ, и увлечането по всичко онова, кое то е второстепенно, води до упадъкъ на театъра. Модерната драма, която, впрочемъ, не е драма, а епосъ, по жела да бъде центъръ въ театралното изкуство. И високата сценична техника се превърна отъ слуга въ господарь на театъра.

А истинската сцена е по-скоро тамъ, где нѣма никаква сцена. Колкото по-прости сѫ сценичните срѣдства, толкова по-истински е театърътъ. Творческиятъ пламъкъ на актьора, неговата игра е, която създава, гради съответната оконна обстановка. Съ едно движение, съ единъ погледъ, съ единъ звукъ той извиква на животъ цѣлъ свѣтъ. Високата техника е безсилето на театъра. Възходътъ на актьора е възходъ на театралното изкуство. Театърътъ, въренъ на себе си, не е заплашенъ отъ киното, защото правъ е Т. Манъ, като нарича филма „епосъ“.

Но какво е собствено актьорътъ? Дали той е творческа личност подобно на поета, скулптора, композитора? На това трѣбва да отговоримъ утвѣрдително. Ако поетътъ има да въплътива образъ въ слово, музикантътъ — въ тонъ, скулпторътъ — въ глина и мраморъ, художникътъ — въ линии и багри, актьорътъ има да въплътива образа, който носи у себе си, въ тѣло, въ своето собствено тѣло. Неговиятъ духъ има да извае отъ собственото му тѣло образъ, да осъществи въ него друга душа.

И, наистина, разликата между актьора и творците на другите изкуства, както забелязва Таировъ, е, че въ изкуството на актьора и на творческата личност материалитъ и инструментътъ, отъ една страна, и самото произведение на изкуството, отъ друга — се съвмѣстяватъ въ единъ и сѫщъ обектъ, като се има при това предъ очи и повторимостта на творческия процесъ у актьора.

„Вие“, казва той, „сте актьоръ. Вие (вашето „азъ“) се явявате творческа личност, която замисля и осъществява

произведенията на своето изкуство; вие, вашето тѣло (т. е. вашите ржце, крака, снага, глава, говоръ) представяте отъ себе си и оня материалъ, отъ който трѣбва да творите; вие, вашият мускули, съчленения, свръзки — служите за потрѣбния ви инструментъ и пакъ вие, т. е. вашето индивидуално тѣло, въплътено въ сцениченъ образъ, се явявате въ края на краишата това произведение на изкуството, което се ражда отъ цѣлия творчески процесъ".

А и мнозина отъ най-голѣмитѣ драматични писатели сѫ били сами актьори, т. е. тѣ сѫ били истински актьори, въ пълния смисълъ на думата. Сценичниятъ образъ, който актьорътъ създава, макаръ въ рамките, които му се налагатъ отъ драматичното произведение, е плътъ отъ неговата плът; тоя образъ носи неговата душа, която актьорътъ се стреми да въплъти. И процесътъ на това въплътяване е творческото освобождение на художника.

Ф. Степунъ въ книгата си „Основни проблеми на театъра“ намира у актьора стремежъ къмъ осъществяване на своето многодушие, къмъ разширяване на собственото си битие на тѣсната сцена на своя животъ чрезъ живота на сцената, стремежъ къмъ самодизживяване въ всички възможности. Пжтътъ на актьора води къмъ цѣлостната душа чрезъ изживяване на противоречията въ нея. А това е пжтътъ изобщо на творческия процесъ. Нали и Бергсонъ опредѣля художественото творчество като „спонтанно отреагиране“ на подтиснатите чувства, влѣчения (на другите души) у художника“, противоречещи на съзнателната воля, за да биде възстановено по тоя начинъ душевното единство!

Впрочемъ, произходътъ на самия театъръ най-добре би разгадалъ и сжчината му. Театърътъ води началото си отъ мимичния танцъ като синтетично първично изкуство въ пантомимата (всеизобразяване), която Бернарденъ-д-Сенъ Пиеръ нарича „първиятъ езикъ на човѣка“. Той води началото си отъ играта, която е психофизична необходимост, психофизиченъ катарзисъ. Първите драми сѫ били възпроизвеждани отъ първобитния човѣкъ сцени: „война“, „ловъ“ и пр. Известно е, че индийцитѣ наричали драмата си „nataka“ (отъ nat — танцовамъ), и че думата „драма“, която има грѣцки произходъ, подчертава като характерно за нея действието.

Но освенъ танца на първобитния човѣкъ, и играта на детето ни разгадава онова, което е сжчина на театъра. Детето, тоя малъкъ актьоръ, реагира на действителността съ друга действителност — свѣта на куклитѣ, — въ която изживява себе си и въплътава образитѣ, които носи въ душата си. Детето „представлява“, то твори другъ свѣтъ наоколо си. Пржката оживява въ конче, нѣколкото завити

парцали — въ бебе, стола — въ автомобилъ; за неговия театъръ е пригодно всъко място; за него не е нябходима публика.

А какъвъ е смисълътъ на татуирането, на всевъзможните украсявания, на измъняването на тѣлесните форми у първобитния човѣкъ? Не е ли това жажда да се излѣзе вънъ отъ кръгла на даденото, жажда за „другото“, въ която се корени всъко художествено творчество? Т. Рибо въ своята „Психология на чувствата“ смята, че всички тия прояви у първобитния човѣкъ сѫ „послужили като решителна крачка за излазяне отъ границите на природата“. А всъки творчески поривъ е излазяне вънъ отъ границите на природата, утвърждаване на нѣщо „друго“. Този е смисълътъ и на думите на Теофиль Готиѣ: „Идеалътъ мѫчи дори и най-грубите натури. Дивакътъ, който се татуира и се боядисва червено и синьо и втѣква въ ноздрите си рибена кость,.. търси нѣщо, стоящо по-високо отъ това, което сѫществува“. И нека свържемъ казаното отъ Готиѣ съ предпоставката на театралното творчество, дадена отъ Степунъ, че всъки човѣкъ съзнава себе си като фактъ и като идеалъ.

Евреиновъ вижда въ тия прояви на първобитния човѣкъ инстинктъ за преобразение, въ който се корени, споредъ него, театралното творчество. Радостта отъ преобразението, отъ самоизмѣнението — това е театърътъ. Тука главното е волята, произволътъ, неудържимостта на преобразяващата фантазия, „тайствениятъ чаръ на безконечните преобразения“. Театралното, като инстинктъ, като творческо начало, прескача вече сцената. И така, Евреиновъ, говорейки за своя свръхрежисъръ, който ще отмѣсти рампата отъ сцената до края на свѣта, заявява, че Перикълъ, Неронъ, Наполеонъ, Людовикъ XIV и др., ги очаква нова оценка въ историята: театрално-режисърска.

Но ние не разбираме, защо той отдѣля и противопоставя театъра на другите изкуства; защото, ако театърътъ се явява изразъ на вѫтрешната необходимост да се създаде другъ животъ, съ който човѣкъ реагира на дадена действителност; ако той се явява изразъ на свещения бунтъ на „аз‘а“, това „друго“ въ своето осѫществяване е сѫщото „азъ“ въ други негови възможности. И тогава защо трѣбва да се смята, че въ театъра имаме откъжване отъ себе си, а въ другите изкуства — „естетичните“ — търсene себе си? „Другото“ е въплътяване на образите, които сѫ плътъ отъ плътта на творческата личност. Преобразенията сѫ форми, въ които артистътъ изживява многото души, които крие въ себе си, останали несѫществени въ действителния животъ. Това „друго“ е въ края на краишата той — актьорътъ, самиятъ той.

Г-нъ К. Сагаевъ въ своята миналогодишна статия „Чий е театърътъ?“, печатана въ сп. „Философски прегледъ“ (кн. 2 год. III.), се е занималъ съ разгледаниетъ въ тая ни статия въпроси и ги разрешава по свой начинъ. Да се опредѣли сжшината на театралното изкуство е, разбира се, първиятъ въпросъ, съ който трѣба да се справи, и авторътъ на споменатата статия се е помѣжчилъ да се справи. Желаейки обаче да опредѣли сжшината на театъра, той ни отвежда при една своя мисъль, която, споредъ насъ, се отклонява отъ въпроса и отъ истината.

Произходътъ на театъра ни разкрива ония тѣмни подбуди, ония първични сили, отъ които той трѣгва презъ далечното минало, забулено въ мъглата на загадките, минава презъ вѣковете на историческия животъ и стига до наши дни, все още криещъ въ себе си нѣкаква странна магия. Споредъ г. Сагаева, „редомъ съ другите жизнени инстинкти, съществува едно субективно чувство на показъ“, и „архаичните танци“, отъ които води началото си театърътъ, „сѫ първиятъ творчески избликъ на чувството на показъ“. Ние бихме запитали: защо пѣкъ „чувство на показъ“? Много по-умѣстно би било да се каже „воля за показъ“, ако изобщо би трѣбало да се употреби тая терминология. „Първиятъ дивакъ“, въ стремежа си да спре вниманието на околните върху себе си „по разни начини“, намиращъ се „подъ натиска на това субективно чувство“, „съ своите подскачания и кривения“ е и „първиятъ човѣкъ на изкуството“. И този, макаръ и много грубъ танецъ-игра, съ течение на хиляди лѣти, пречупващъ се и еволюиращъ подъ опѣката на интелектуалното развитие, стига до една тѣнкота въ Египетъ, Асирия и Вавилония презъ Халдея, по-после въ Гърция и Римъ, отгдѣто историята ни го поднася като елементъ на театъра — сценичното изкуство“.

Чувството на показъ се оказва ключъ за разбиране на театъра като театъръ. Обаче въ сжшность чувството на показъ е стремежътъ у човѣка да се отличи отъ околните, да се подчертаете, да манифестира себе си; това е стремежътъ къмъ превъзходство, за който ни говори и политическата економия и който е единъ отъ факторите на стопанския животъ, на стопанската дейност. Тоя стремежъ къмъ превъзходство, който Ницше подразбира подъ думите „патосъ на дистанцията“, Малокъ нарича стремежъ къмъ обществено неравенство, и споредъ него тоя стремежъ опредѣля всѣка дейност. А Ратенау напримѣръ го включва въ производствения процесъ въ лицето на приемаческата дейност. Впрочемъ, г. Сагаевъ самъ заявява: „Всички прояви на човѣшкия гений се синтезуватъ въ оригиналъ творчески похватъ (на видимо превъзсъздаване и превъплътяване) само подъ натиска на

тия два фактора: пъкъзъ и възприемане“, а на друго място нарича това субективно чувство на пъкъзъ „виновникътъ-подтикъ (на общата кинетическа сила, която възвеличава човѣка до гений)“ и намира, че почвата на музиката, реториката, на всички елементи на драматичното произведение и на играта на актьора е свързана съ последното.

Отъ това опредѣление на театралното творчество следва, че то е възможно само при наличността на елемента „публика“. Чувството на пъкъзъ „търси своята хомогенна половина: неговото възприемане“. Въ това г. Сагаевъ вижда приложение на „биологическата максима на двата пола“. Безъ възприемане на пъкъза (на актьора и драматурга), това субективно чувство, мисли авторътъ, би се атрофирало, и, следователно, не бихме имали никакъвъ театъръ. Въ възприемането, въ реагирането съ рефлекси на „кривенията и подскачанията“ на дивака намираме начинътъ на онова, което се нарича днесъ „публика“. Тия рефлекси не сѫ нищо друго, освенъ изразъ на „емоционалната възприемчивост у околните на показващия се“. Отношението между пъкъзъ и възприемане е отношението между семе и почва. То напомня и закона за предлагането и търсенето. И сега вече ще разберемъ надсловата на статията: „Чий е театърътъ?“. „Театърътъ е на публиката“, защото „ако почвата — публиката — не желае семето, пъкъзътъ на поета и актьора — театърътъ — ще престане да сѫществува“. А желаейки да опредѣли участието на публиката въ театралното творчество, което за г. Сагаева не почива на измамата, на илюзията, той заявява: „Той (театърътъ) не е преструвка, нито прикриване чрезъ сериозна външность на човѣшката склонност да търси лъжата и заблудата. Защото участието на човѣшкото въображение, при възсъздаване на едно действие, не е случайно, нито принудено. Въображението включва волята и желанието на съзнателния творецъ или съучастникъ въ единъ актъ прѣко или по-срѣдствено“.

При предпоставката, че театърътъ е на публиката, че театралното изкуство, че творчеството на актьора е изразъ не на вътрешна необходимост, на вътрешно освобождение, а пъкъзъ на актьоръ и поетъ, авторътъ набелязва ония изисквания отъ общественъ характеръ, ония условия, на които театърътъ трѣбва да отговаря, за да сѫществува, т. е. за да биде желано семето отъ почвата. Тия изисквания сѫ въ сѫщност изисквания изобщо къмъ изкуството, което споредъ г. Сагаева, доколкото осѫществява дадени цели, сиречь доколкото имъ служи, дотолкова е изкуство и дотолкова само е оправдано и е възможно сѫществуването му.

Философията на човѣшката душа въ психоаналитично освѣтление

Четири велики открития на науката сѫ нанесли съкрушителенъ ударъ на идеализма, съ който човѣкъ отъ вѣкове се е мамилъ, и сѫ смѣкнали човѣка на преднаучното съзнание отъ пиедестала на величието и на изключителността, на който той се е възкачилъ въ голѣмото си детинско съмнение:

1. Откритието на Коперника, което установи, че земята съвсемъ не е центъръ на свѣта, около който всичко се движи; наопаки, тя се оказа скромна, малка планета, движеща се наредъ съ други много по-голѣми планети около слънцето. И самата слънчева система се оказа по-сетне само една малка такава измежду безброй други системи, всрѣдъ които тя почти се губи. Обиталището на човѣка съвсемъ не е господарь и центъръ на битието, както той дѣлго време си е въобразявалъ.

2. Откритието на Дарвина и последвалите научни истини на биологията: човѣкътъ не е отъ особенъ, висшъ, свѣрхестественъ произходъ — той произлиза отъ животното царство, а неговиятъ животъ и развитието му сѫ подчинени на сѫщите закони, които управляватъ и животното. Още преди Дарвина великиятъ английски философъ отъ 17. вѣкъ Хобсъ формулира тази истина въ прочутото изречение *Homo homini lupus est!* — Така се установи, че човѣкъ не е господарь и въ природата, която го заобикаля, нито се издига надъ нея, а е само една преходна нейна проява: той е напълно подчиненъ на природата.

3. Откритието на Фройда за биологичните основания на цѣлата човѣшка психика, която все още — въ противоположность на „физиката“ на човѣка — продължава да се смѣта отъ досегашната философия като особна духовна сила, като отражение на „върховна метафизична сѫщина“. Като „метафизична духовна сила“, — за нея се приема, че въ проявите на разума, на морала, на убѣзътъ тя нѣма подобна на себе си въ цѣлото животно царство. Фройдъ и неговата школа разбиха и тази последна човѣшка илюзия. Психоаналитичното (пса) учение¹⁾ продължи изследванията на Дар-

¹⁾ Думата „психоанализа“ е означена навсѣкѫде въ текста за краткостъ съ буквицъ пса; а думите „психоаналитично учение“ ще се отбелязватъ съ пса-учение.

вина и на биолозите въ областта на душевния животъ на човѣка. То потвърди по-нататъкъ Дарвиновите открития за тѣсното сродство на човѣка съ животното царство. Така, Дарвинъ и неговите последователи откриха това сродство въ областта на физиологията и биологията, а Фройдъ и неговата школа — въ областта на психологията. Дарвиново учение успѣ да докаже физиологично-биологичния произходъ на човѣка отъ животното царство и съ това превърна старото схващане за свѣрхестественото потекло на човѣка въ легенда. Фройдъ откри и посочи подробно произхода на човѣшката психика — дори въ най-висшите и прояви и стремежи — отъ примитивни животински нагони и съ това падна старото понятие за автономията на „духа“ и специално това за свѣрхестествения, метафизиченъ произходъ на убѣдъ: на човѣшкия разумъ, на етическия, естетически и разни други ужъ „чисто“ духовно-идейни емоции и стремежи на човѣка. Така пса-учение постави за пръвъ путь психологията на човѣка върху твърда биологична основа. Съ това се обясни неразрешимото досега „противоречие“, установено отдавна отъ старата метафизична философия, о което толкова вѣкове сѫ се бѣскали най-добрите човѣшки умове, именно: противоположността на „духовното“ и „материалното“ начало въ битието, която правѣше таинствено и непонятно отношението на тия две начала въ природата. Дуализмътъ на „материята“ и „духа“ въ свѣта води своя произходъ отъ човѣшките понятия, съградени върху основния и очевиденъ дуализъмъ, който човѣкъ винаги е намиралъ въ своята собствена природа. Въ нея той е съзиралъ още отъ началото на своето разумно развитие наличността на две коренно противоположни и субстанциално различни, дори, както му се струвало понѣкога, взаимно враждебни първични сили: „душа“ и „тѣло“. И после, както въ религията, така и въ науката тѣзи две начала, дветѣ първични сили въ човѣка, сѫ били опредѣляни като „духовното“ и „животинското“, „доброто“ и „злото“, „божественото“ и „дяволското“ (демоничното); „духъ“ (душа) и „животински нагонъ“, и други подобни дуалистични схващания на религиозна и метафизично-философска основа. Тѣзи формули сѫ предполагали винаги, че „духовното“, „разумното“, „идеалното“, „доброто“ въ човѣка произхожда отъ Бога, отъ единъ метафизиченъ Духъ-Логосъ, движещъ битието, а „животинското“, „плѣтското“, „инстинктивното“, „злото“ — отъ дявола,resp. отъ човѣшката долна, животинска, преходна природа. Фройдъ и пса-школа коригираха това основно дуалистично разбиране на живота и на човѣка, произлѣзло отъ архаичните анимистични схващания, наследено по-сетне отъ метафизичната философия, заето оттамъ и продължено дори

въ науката (психологията) на 19. въкъ. Пса-учение създаде на негово място ново понятие и учение въ пълно съгласие съ другите по-ранни научни понятия за природата на човешка, а именно: че целият този дуализъмъ на „физичното“ и „психичното“ у човешка е само привиденъ и че привидно противоречивите първични сили - прояви въ човешка — „духовните“ и „материалните“, сир. животинските, физично-физиологичните, всички тъ иматъ за коренъ и произходъ сферата на нагоните, извиращи отъ човешката природа. Първичната субстанция на човешката психика, както доказа пса-учение, е чисто виталното, нагонното начало, принципно въ нищо неотличаваще се отъ това, което намираме у животните. Въ своята основа човекът е само единъ спонът отъ разнообразни, често противоположни, витални, но и отдълни смъртоносни (разрушителни) нагони. Неразрешимиятъ дуализъмъ въ съвящането и обяснението на човешка и неговата природа, въ който постоянно съ се заплитали и предъ който безпомощно съ спирали научните разбирания за човешка, почна да отстъпва по този начинъ предъ единъ строенъ и хармониченъ монизъмъ, и това, струва ни се, представя най-великата научна заслуга на психоанализата, която малцина въ наше време разбираятъ.

Това научно откритие, обаче, едва ли накърнява религиозната философия и религиозните съвящания за уредбата на битието, както може да ни се струва на пръвъ погледъ. Ако хората рационално и чувствено предпоставятъ наличността на една върховна, разумна и нравствена ръководна сила, участвуваща въ уредбата на битието, то това чувство,resp. понятие съвсемъ не зависи отъ признанието, че целиата човешка същина има своя коренъ въ природата, resp. въ животното царство. Пречистването на идеята за Бога въ битието отъ всъкакъвъ антропоморфизъмъ, сиречь отлъчва нето на тази идея напълно отъ същината на човешка, дори и отъ „духовната“ му природа, не пръчи на религиозно-философски разсъждения, както доказва това напр. наличността на съвременната европейска религиозна философия; по-скоро тия размишления печелятъ отъ това.

Така се установи, че човекътъ и досежно своята психика не е изключително същество, не е господарь на природата; че тази психика въ основите си, относно силитъ, що я управляватъ, въ нищо не се различава отъ психиката на цялото животно царство.

4. Но човекътъ доскоро все още можеше да мисли (и това го учеха още старата психология и известни течения въ философията отъ 19. въкъ), че той е поне господарь на самия себе си, като се облъга на своя разумъ и на свободната си воля. Уви! Съвременната психология въ

най-разнообразните си аналитични отсънки, дори вънъ отъ пса-школа, посочи убедително, че въ човѣшкия душевенъ животъ господствуваатъ многобройни несъзнателни скрити сили — въ мисленето, чувствуването, а така също и въ действуването на човѣка, т. е въ неговото съзнание, въ неговия съзнателенъ психиченъ животъ. Съ други думи: оказа се, че човѣкътъ не е господарь на себе си дори въ тая областъ, гдето той е билъ досега най-сигуренъ, че се ржководи въ своите мисли и постежки отъ своя разумъ, отъ висшите си нравствени постулати и отъ свободната си воля, като е билъ много гордъ отъ това, че разумътъ и съзнателната, нравствена и разумна воля го отличаватъ отъ животното царство и го възвишиаватъ надъ него.

Въ нашата умствена епоха човѣкътъ лежи, проче, въ праха отъ разрушените кумири на своите стари многовѣковни илюзии, съ които той е живѣлъ и съ които се е утешавалъ толкова време. Това печално и жалко душевно състояние е може би една отъ причините на тази идеяна криза, на този умственъ и мораленъ смутъ, който е обхваналъ хората отъ нашето поколѣние и отъ нашата епоха.

Както и да е, човѣкътъ, следъ като се опомни и следъ като изживи афекта, въ който сега е изпадналъ, неизбѣжно ще трѣба да стѫпи пакъ на краката си, да се ориентира наново и да се научи да гледа на себе си, на свѣта и на свое положение въ него съвсемъ иначе. Той има да преодолява въ себе си и вѫтрешни душевни спирачки, които сѫ прѣчили досега на човѣка да замѣни въ себе си за свое собствено благо стария илюзивенъ възгледъ съ новия реалистиченъ мирогледъ, важенъ най-вече досежно собствената му сѫщина.

Като вижда въ основата на човѣшката природа виталните нагони, управляващи и опредѣлящи цѣлата психика на човѣка, пса-учение отрича наличността на особенъ и специаленъ духовенъ капацитетъ на разума въ човѣка и отхвѣрля всѣкакви особни, ненамиращи се въ връзка съ физиологичната и биологична му природа, духовни сили. Въ тая точка учението на Фройда се облѣга изцѣло на схващанията върху човѣка, развити напълно още презъ 19. вѣкъ отъ натуралистично-позитивистичното течение въ философията.

Споредъ натуралистичното разбиране не сѫществува никаква разлика между човѣка и животното по сѫщината на тѣхната природа. Природната сѫщина у първия и второто е еднаква; между тѣхъ сѫществуватъ само степенни различия. Въ човѣка се проявяватъ и действуватъ сѫщите елементи, сили и закони, както и въ

всички други живи същества, само че въ по-сложни съединения, а затова и съ по-сложни последствия. Това важи както за „физиката“, така и за „психиката“, дори и досежно по-висшите душевни образувания. Отъ нагоните и сътивните усъти (*Sinnesempfindungen*) и тъхните производни се обяснява много добре,—се извежда изчерпателно всичко „душевно“ и „духовно“ у човека. Тъй наречениятъ мислещъ „духъ“, привидно различаващата се отъ нагона способност на централизуваната „воля“, на „волеизявленето“ и на поставянето на опредѣлени цели у човека, после: на установяването на ценностите и на ценностната преценка за околния свѣтъ (респ. „морални“ емоции), също тъй всички видове духовна любовь-симпатия — сѫ все вторични, производни отъ нагоните епифеномени, това сѫ само съзнателни отражения на високо-развитите у човека фактори, които въ зачатъчно състояние се проявяватъ още въ животното царство¹⁾). И тъй, човѣкътъ на първо място съвсемъ не образува нѣкое обособено отъ животното царство, принципно различно отъ него „разумно“, „душевно“ същество, а той е преди всичко „нагонно същество“, само че съ много повече, съ по-разнообразни и по-сложни жизнени нагони, отколкото животните. Това, което той мисли, че е специфично негово достояние — негови мисли, негова воля, негови висши духовни и емоционални прояви, като напр. любовь-симпатия въ смисълъ на чистъ алtruизъмъ, това е въ същностъ само показателъ изразъ на неговите нагонни импулси, това е символика на намиращите се въ основата на тѣзи духовни феномени съчетания отъ нагоните и тъхните възприятни корелации. Човѣкътъ представя само едно особно високо-развито живо същество. Това, което се казва „духъ“ и „разумъ“, съвсемъ не е отъ нѣкой самостоенъ и особенъ метафизиченъ произходъ. То не е и нѣщо такова, което притеjkava елементарна самостойна закономѣрност, която ужъ отговаря на нѣкакви си върховни метафизични закони на битието, както наивно учи идеалистичната философия. Не, „духътъ“ и „разумътъ“

¹⁾ Срв. съ тѣзи заключения и съвременните психологични учения за корена и произхода на висшите духовни образувания у човека, като напр. волевите процеси, произлѣзли онтогенетически и филогенетически отъ примитивни нагонни действия (*Triebhandlungen*). Така напр. Вундтъ потвърждава също, че човѣшкото съзнание и цѣлиятъ човѣшки душевенъ апаратъ сѫ се развили отъ по-нисшата животинска форма на съзнанието,resp. отъ по-нисшата животинска психика. Вж. W. Wundt: *Grundriss der Psychologie*. Leipzig 1905, S. 224; 346. Прочее, и Вундтъ посочва, че психологичното изучване е преко продължение и допълнение на естествено-научното изучване на човека. Срв. още S. 391, 393 ff.

у човѣка представлятъ само едно по-нататъшно развитие на по-високите душевни способности, които намираме вече у висшите видове на животното царство и особно у човѣкото подобните маймуни. Висшите психични прояви у човѣка съ познавателенъ характеръ сѫ чисто и просто по-нататъшните образувания напр. на първичната животинска душевна способность да се реагира на настѫпването на известни явления споредътъхните асоциативни връзки съ други явления. Човѣшкиятъ духъ, респ. разумътъ е, прочее, едно по-нататъшно развитие между друго на „техническия интелектъ“, намиращъ се още у шимпанзето, който се издига надъ закостенѣлия наследственъ инстинктъ у по-нисшите видове на животното царство и който представя вече „духовна“ способность у това животно да се приспособява дейно (безъ да опитва) къмъ нови необичайни, нетипични жизнени положения и да използува природните нѣща за своите цели чрезъ предварително разглеждане на строежа и реда въ предметите на околните за него свѣти. Образуването на самия разумъ у човѣка и специално на съставящите го елементи — разсѫдъчните категории — представя дълъгъ, постепененъ, историко-психологиченъ процесъ, дължешъ се на трайните сблъсквания на човѣка съ природните сили — за завладяване не природните блага подъ влияние на нагонните му стремежи. Отъ тѣзи именно постоянни и трайни сблъсквания, респ. отъ стремежите му да подчини до известна степень природата, у човѣка сѫ се изработили постепенно общи разсѫдъчни формули за съотношенията на нѣщата и силите въ природата, които е намиралъ и отъ разширяването на които се е образувало у него онова духовно достояние, което той нарече после свой „разумъ“. Но тѣзи свои по-развити душевни способности, респ. разумъ си, човѣкътъ използува въ края на краишата, за да задоволи сѫщите основни нагони на индивида и на рода, които сѫ свойствени и на животните. Така, и най-культурното човѣшко общество все още представя, едно биологично единство и има въ основата на своя животъ биологични функции, както и животното царство. Въ него сѫ се обединили, първо, хора, свързани съ кръвно родство и съ еднакъвъ биологиченъ произходъ, а неговите основни цели представляватъ сѫщо тѣй, както и у животните общества: задоволяване на жизнените физиологични потреби на членовете („економически нужди“) чрезъ сложна задружна дейност и сложни взаимоотношения между тѣхъ, и, второ, половиятъ животъ — произвеждане на потомство и неговото възпитание. Възъ основа на тѣзи две основни жизнени функции въ човѣшкото общество се изграждатъ все по-сложни духовни и социални отношения между неговите членове.

Във връзка съ тъзи понятия за произхода, същината и целите на духовните сили, респ. на разума, у човъка се определя по-точно и това, що е „познание“. Позитивистичните учения, които пса-философия възприема тукъ напълно, посочватъ, че нашето познание е въ същината си само редица образи, които се вмъкватъ съ все по-богато съдържание между дразненето на организма отвътре и отвънъ и реакциите му на тъзи дразнения. „Знанията“ съ така нарисувани съ отъ човъка, споредъ тия дразнения, „значи за нѣщата“, респ. условните (споредъ нашите логически формули) връзки между тъзи знаци. Ония образи на външния свѣтъ у насъ и ония редове отъ такива знаци, респ. такива връзки между тъзи знаци, които ни водятъ къмъ успѣши, ползващи нашия животъ реакции (респ. действия) върху външния свѣтъ, и то така, щото чрезъ тъзи наши действия да се достига съзнателно онова, което първоначално е било цель на нѣкой жизненъ нагонъ-инстинктъ у насъ, се фиксираятъ все повече и повече въ индивида и рода чрезъ наследяване (наследяване на духовните способности, „ка-пациети“, чрезъ редъ поколѣния у човѣчеството). Ние наричаме тъзи наши знаци за външния свѣтъ и тѣхните комбинации „истински“, „вѣрни“, ако тѣ ни довеждатъ до успешна проява на реакции, ползващи нашия животъ, и наопаки: наричаме ги „невѣрни“, „фалшиви“, ако тѣ не достигатъ този резултатъ. И въ сѫщия смисълъ човѣшките действия съ за насъ „добри“ или „лоши“. По пътя на тъзи реалистични разсѫждения, разбиращи човѣшкото познание като обхващане и отражение на сѫществуващия обективенъ свѣтъ, нѣма никаква нужда отъ старата метафизично-философска хипотеза за сѫществуването и единството на логоса въ свѣта, който ужъ самъ формиралъ битието и сѫщевременно е билъ деенъ у човѣка,—една хипотеза, която отъ това позитивно-натуралистично гледище се явява несъстоятелна и произволна.

Като какъвъ се явява въ това освѣтление човѣкътъ въ сѫщината си? — Като висшъ видъ на животното царство, надаренъ съ сѫщите основни нагони, както и цѣлото това царство, които го управляватъ. Но той е предимно сѫщество: 1. боравещо съ „значи“ (говоръ и писмо); 2. боравещо съ оръдия и 3. мозъчно сѫщество, сир. такова, у което значителна част отъ жизнената енергия се разходва за мозъчни функции. Както нѣма у човѣка нищо въ органологично, морфологично и физиологично отношение, което поне зачатъчно не би се намѣрило вече у грѣбначните, така нѣма и нищо психично, което да е чуждо на свѣта на грѣбначните.

Тези основни понятия на старата реалистична, натуралистично-позитивистична философия досежно човѣка, намиращи се въ основите си още у грѣцките философи Демокритъ и Епикуръ, продължени и развити после у Макиавели и Хобса и по-сетне — отъ мощните представители на позитивистичната философия — Беконъ, Юмъ, Дж. Ст. Миль, Конть, Спенсеръ, подкрепени научно още повече презъ 19. вѣкъ отъ ученията на Ламарка и Дарвина въ тѣхната теория за еволюцията на видовете, получиха своята философска санкция и презъ 19. вѣкъ въ ученията на Фойербаха, Шопенгауера и Ницше. Въ наше време тези понятия бидоха подкрепени още и отъ психологията, първо, отъ физиологичната психология въ лицето на Бундта и на неговите последователи, а, най-сетне — особно обстойно отъ психоаналитичната школа и фройдовата насока въ психологията.

Представителите на натуралистично-позитивистичната философия не сѫ били психологи, и самата психология, като сложна наука за душевния животъ на личността и на обществото, още не е съществувала, когато тѣ сѫ изграждали своето учение за човѣка. Така, душевните прояви на човѣшката природа въ най-сложното и разнообразното имъ съдѣржание не сѫ могли още да бѫдатъ схванати и обстойно обяснени отъ принципите на натурализма и позитивизма и да се подведатъ подъ неговите общи формули. Душевното у човѣка не бѣше още изчерпателно обяснено отъ гледището на върховните биологични сили, намѣрени въ всички живи организми, и то оставаше въ много отношения несвързано съ тѣхъ въ научните понятия, като е давало по такъвъ начинъ все още пълна свобода за всевъзможни произволни, ненаучни спекулации върху сѫщината и произхода на човѣшката психика. Наистина, гореизложените положения на натуралистичната философия сѫ били въ много случаи само най-общи разсѫждения за сѫщината на човѣшката психика, много логични и последователни, но все пакъ въ тѣхъ липсуват още извеждане на отдеълните душевни функции отъ биологичните сили на човѣшката природа, и отсѫтствува учение, което системно и изчерпателно да посочи, какъ душевниятъ апаратъ на човѣка е произлѣзълъ отъ известни витални природни сили въ него и какъ той се облѣга на тѣхъ.

Тази връзка между „физиката“ и „психика“ намѣри и обясни обстойно чрезъ своето учение за нагоните пса-школа, като подведе натуралистично-позитивистичните, биологични принципи подъ психологични понятия, респ. явления. Съ това пса-учение продължи изработването на стройната сграда на цѣлния хармониченъ, натуралистично-позитивистиченъ наученъ мирогледъ, приключенъ въ наше време поне досежно човѣка.

Споредът пса-учение: коренъ, изворъ и мотивъ на всички духовенъ стремежъ у човѣка, на всичките му „висши“ емоции съ морално-социаленъ характеръ, насочени къмъ околната срѣда, а също тѣй на всичко духовно творчество у него, е неговото либидо. Либидото, споредът Фройда, е „количеството енергия, натрупана отъ ония нағони у човѣка, които сѫ насочени къмъ всичко, що наричаме „любовь“ въ най-широкъ смисълъ“. Тази енергия има у човѣка твърде обширно духовно съдържание и отъ нея идатъ всички прояви на алtruистични чувства у човѣка, взети въ най-разнообразното имъ съдържание: религиозни емоции (любовь къмъ Бога и свѣта, респ. къмъ всички живи сѫщества); морални емоции и стимули, социални такива; любовь къмъ близкния, къмъ потомството, семейството, нацията, отечеството, къмъ общественитѣ водачи и идеали и още много други прояви на алtruистичнитѣ емоции („симпатии“) у човѣка. Наистина, на либидото, респ. на любовьта въ този широкъ смисълъ на думата, се крепи свѣтътъ: благодарение на любовьта живѣе и се развива всичко живо въ природата (крепещо се на половата любовь и на размножението на видоветѣ); включително и обществото, което също се крепи чрезъ либидинознитѣ връзки на своите членове, съставящи, споредът Фройда, сѫщината на масовата, обществена, народна и групова психология. Либидото у човѣка е изворъ и на всичко духовно творчество, на всичка дейност; то е и творческата енергия у човѣка. Историко-родословниятъ коренъ на това сублимирано, превърнато въ обширно духовно съдържание либидо у човѣка и човѣчеството е обаче пралибидото — нагонната сексуална енергия за чисто полова любовь и възпроизвеждане (творчество) на потомство. Тази именно чисто витална (биологична) енергия у човѣка се намира въ основата на всички духовно-либидинозни прояви и тя сама се сублимира въ тѣхъ при всички отдѣленъ човѣкъ. Филогенетически погледнато, първичното либидо изцѣло е господствуvalо отначало въ първите образувания на животното царство въ началната си, напълно несублимирана форма. Така, въ най-нисшите видове на животното царство, като бактерии, инфузории и др., пралибидото е насочено само къмъ непрекъснато създаване на потомство въ десетки и повече милиони индивиди, и то нѣма още никаква ориентация къмъ външния свѣтъ. Постепенно, въ все по-висшите видове отъ животното царство, функцията за размножение намалява и пралибидото разпраща спестената отъ размножението сила въ различни други посоки, водещи къмъ ориентиране и овладяване на действителността, на околнния свѣтъ. Въ по-висшите видове на животното царство

сублимираната част на първичното либидо, насочена къмъ ориентиране във външния свѣтъ, къмъ подчинението му и къмъ организуване на обществото (сир. къмъ, тъй да се каже, „духовни“ и „социални дейности“) е вече доста голѣма и съответно намалява значително половата, въз производителната функция у тѣхъ. Но въ животното царство стремежът за размножение и за запазване на потомството е все още основенъ, господствуващъ надъ всички други, въ услуга на който сѫ поставени тѣ; така напримѣръ въ животното царство строежът на гнѣзда и добиването на храна отъ женскитѣ е въ услуга на потомството; у мжжкитѣ животни пѣкъ задоволяването на сексуалния нагонъ играе основна роля въ тѣхния животъ и търсенето на храна отстѣпва дори назадъ. Изкуството на животните като напр. пѣнето у птиците, разнообразните игри и други прояви служатъ сѫщо на сексуалното влѣчение, и то само представя изразъ на това влѣчение (споредъ това и у човѣка художественитѣ емоции и художествената дейностъ сѫ сублимиранъ изразъ въ особна форма на първичните либидинозни сили у него). Въ най-първобитното човѣчество намираме сѫщото положение, но после процесътъ на сублимиране на пралибидото, сиречь развоятъ на все по-сложни и по-разнообразни духовни и социални творби и дейности, респ. емоции въ човѣшкото общество, продължава по-усилено, формира се по този пжть, и разумътъ като продуктъ на по-съвършена ориентация на човѣка въ околния свѣтъ. По този начинъ все по-голѣми партиди на пралибидото у човѣка се превръщатъ въ духовно-либидинозни прояви. Така, цѣлата стѣлба на животното царство, включително и историята на човѣчеството отъ първото до последното стѣпало, прогресътъ въ човѣшкия родъ, както и самата история псаучение разбира като процесъ на замѣстване на все повече ограничаванитѣ сексуални потоци отъ културните (духовни) устреми на либидинозната енергия. Така, сексуалната функция у първобитния човѣкъ е ангажирана още грамадна част отъ неговата енергия, докато у културния човѣкъ жизнената енергия е насочена къмъ най-разнообразни материални, социални и духовни дейности, а половата функция задържа само една малка част отъ тази енергия.

Отъ това наистина най-основно и най-дѣлбоко гледище върху човѣшката природа, върху човѣшката психология и върху основните сили, които я управляватъ, цѣлата култура на човѣчеството, съ нейните обширни разнообразни материални, духовни и социални продукции, погледната генетически, е, тъй да се каже, рожба на измѣстването на първичните жизнени нагони и сублимирането, претворява-

нето имъ въ духовно-либидинозни прояви. Самиятъ този процесъ на превръщане (на „развитие“) се извършва по чисто биологични причини, въ смисълъ, че организъмъ подъ влияние на външенъ натискъ (у човѣка това е влиянието на обществото и на неговия животъ) бива тласканъ къмъ съществени промѣни въ неговата вътрешна организация и въ проявите на вътрешните му сили. Съ установяване на тѣзи понятия относно биологични процеси въ основата на психологичната еволюция въ животното царство и у човѣчеството пса-учение потвърди блѣскаво теорията за енергията и за тѣхното превръщане, които начала модерната физика вижда въ основата на цѣлата действителност.

Това, което важи филогенетически, т. е. досежно цѣлия родъ, важи и онтогенетически, т. е. по отношение на отдѣлния индивидъ. Въ пса-експериментъ виждаме човѣка въ всички негови духовни дейности наистина предопределъленъ отъ известни съчетания на нагоните и афектите въ него, сир. предопределъленъ отъ душевни процеси, които той самиятъ не съзнава. И също така го виждаме въ всички негови реакции като рожба на опредѣлено инфантилно развитие. Така напр. художествените творби при грижливо тѣхно анализуване се оказватъ като измѣстени, подтискани нагони у тѣхните автори, които се проявяватъ въ „духовни“ форми поради това, че обществото, или вътрешни цензурни условия поставятъ прѣчки за тѣхното непосрѣдно задоволяване. Такива сѫ произведенията на изкуството, отразявачи различни подтиеснати, неизживѣни нагони на художествените натури, проявени символично въ тѣхните творби, сир. въ преживяванията на тѣхните герои (Хамлетъ, Макбетъ). Характерно е тукъ прецидното, дори преобладаващото еротическо съдѣржание въ темите на поезията и художествената романна литература. Голѣма роля въ тѣхъ играятъ откровени или забулени инфантилни конфликти, открити отъ анализите на Фройда, Ранкъ и други известни психоаналитици. Същите тѣмни, често забулени съ символи жизнени нагони намираме и въ приказките (напр. на Андерсена), въ народните умотворения, отнасящи се до живота на хората и особено въ цѣлата митология (срв. напр. отличната аналитична статия на г. Н. Шейтановъ „Сексуалната философия на българина“ въ книжка 3, год. IV на „Философски прегледъ“, гдето авторътъ съ забележителна проницателност разбулава обширната сексуална символика въ разните прояви на неофициалния български фолклоръ). Дори такива високо-дуловни морални качества, като алtruизъмъ, добрина, самопожертвува-
не и други подобни, широко отразени въ изкуството, религията и морала, се състоятъ въ основите си отъ задър-

жанитѣ въ своите стремежи сексуални (станили сублимирани) желания; второ, отъ несъзнателна суета, сир. аналитически казано: отъ задоволяване на либидинознитѣ нагони, насочени къмъ собственото азъ (нарцистични нагони), и, трето, отъ проявите на „азъ-идеала“ у човѣка. Самиятъ „азъ идеалъ“ произлази отъ уеднаквяването на „азъ“ съ обектите, къмъ които най-напредъ сѫ били насочени либидинознитѣ нагони у човѣка, сир. родители, възпитатели, а после други авторитарни личности въ неговия животъ), съ което се образува особна вътрешно-нормативна и идеална инстанция у човѣка. Сѫщо тъй всъкаква нѣжностъ, духовна любовь, приятелство и други духовни прояви на ероса у човѣка, представятъ въ основите си полови въжделения, задържани въ тѣхния устремъ къмъ опредѣлена цель. Сами по себе си тѣ сѫ грубо-сѣтивни стремежи, на които цензурно е отказано тѣхното задоволяване въ организма и затова сѫ били сублимирани въ „духовна“ форма. Не трѣбва, прочее, да се мисли, че висшите духовни и морални качества и устреми на човѣка придобиватъ само притокъ на енергията отъ пралибидинознитѣ нагони, представяйки все пакъ нѣщо първично и въ основата си непроизводно, което е само съградено върху половините нагони, не, тѣ се образуватъ, тѣ се съставятъ безъ остатъкъ отъ тѣзи нагони. Сѫщо тъй и „свърхъ-азъ“ или „азъ-идеалъ“, въ който се прелива „висшето“ и „моралното“ у човѣка, произхожда реактивно отъ чисто нагонната сфера на инфантилното либидо. Такива високо-дуловни дейности у човѣка като усилена умствена или нѣкоя обществена политическа или морална дейностъ сѫ, споредъ психоанализата, сѫщо сублимации, сир. превръщания на първичната либидинозна енергия въ духовно творчество, предизвикано отъ нѣкакви задръжки въ непосрѣдните прояви и изживявания на полово-либидинозната енергия у човѣка — задръжки отъ личенъ или общественъ характеръ, напр. инфантилно заприщеното либидо, или строгиятъ общественъ мораль за известни категории обществени дейци. Въ всъка напрегната, умствена или обществена, творческа, респ. морална дейностъ, особено у великите моралисти, учени и общественици, художници и други такива лица (хора — съ винаги силно първично либидо, както се знае отъ тѣхния личенъ животъ), има обаче като стимулираще начало, което гони постоянно притока на силната либидинозна енергия къмъ известна дейностъ или творчество, още т. н. *Geltungstrieb* — нагонъ къмъ издигане, къмъ търсене слава, суетность, обусловенъ сѫщо така либидинозно-нарцистически, единъ нагонъ, имащъ въ основата си често едно либидо, останало въ инфантилни форми и съ инфантилни привързаности. Тогава тази интензивна и издигаща човѣка обществена дейностъ у индивида е една

отлична компенсация у него за несполучливъ еротиченъ животъ. Специално въ всѣка интензивна, често високо-самопожертвувателна обществена дейност у индивида (политика, религиозна и морална проповѣдь и пр.) има винаги проява на сублимирано либидо-еросъ, насочено къмъ обществото или къмъ известенъ общественъ идеалъ, превърнатъ несъзнателно отъ „азъ-идеала“. Това е, значи, любовъ, насочена къмъ обществото и неговите идеали, не по-малко бурна, ревнива, страстна и самопожертвувателна (напр. у комунистите и фашистите въ наше време), отколкото обикновената полова любовъ у мжжа къмъ жената.

Пса-изследвания доказаха тъй при многобройни случаи, че полово-пралибидинозната енергия у човъка наистина се превръща въ духовна енергия и дейност отъ най-разнообразенъ характеръ.

По пътя на тѣзи конкретни открития, пса-учение трѣбаше да дойде до философското заключение, че всички емоции и сили у човъка съ духовенъ характеръ, имащи иначе грамадно значение въ обществения и културенъ животъ, все пакъ не сѫ първични елементарни сили на човъшката природа. Не, тѣ сѫ вторични или производни сили отъ жизненитѣ първични нагони на човъшката природа; тѣ сѫ превърнатитѣ по своето съдѣржание извори отъ голѣмия и дѣлбокъ резервуаръ на нагонната сфера у човъка. Тѣ стихийно произлизатъ отъ ограничение, съснение и насилие (обуздаване) на първичните нагони; тѣ сѫ, тъй да се каже, делегирани отъ първичните сили. Съ други думи: това сѫ въ сѫщностъ развития и прояви на жизненитѣ нагони, сублимирани въ духовно съдѣржание. Ето защо тъй често се манифестира и слабостта на това вторично и производно противъ първичното и можжо-стихийното у човъка,resp. въ човъшкото общество, като вторичното бива обикновено победено отъ първичното. Въ религиозните предания и картини е отбелязано много вѣрно честото тѣржество на „дяволско-демоничното“ начало у човъка надъ духовното, надъ „ангелското“ и „божеското“. А който иска да намѣри нѣщо паралелно на тѣзи явления въ живота и въ човъшкото културно общество, нека си спомни фаталните дни на юлий—августъ отъ страшната 1914 година, когато всрѣдъ европейските народи избухна фурията на разрушението, т. е. когато разрушителните нагони-прасили на човъшката природа избухнаха и победиха всички културно-духовни сили на тогавашните общества.

Биологически нагонитѣ, споредъ Фройда, стоятъ на границата между душевното и физичното; тѣ сѫ нѣщо като психиченъ изразъ на произлизашите отъ вѫтрешността

на тѣлото и достигащи до психиката (несъзнателната и после съзнателната ѝ област) дразнения, които отъ своя страна извиратъ отъ виталните сили на човѣшката природа. Чрезъ посрѣдството на нагоните се достига единството на психофизическия организъмъ.

Въ връзка съ тѣзи заключения за сѫщината на човѣшката природа и за господствуващите въ нея сили нека приведемъ известните думи на Фройда, изказани отъ него при разискванията върху основните нагони у човѣка: „За много наши мислители може би ще бѫде мжчно да се откажатъ отъ идеалистичната вѣра, че у човѣка борави нѣкаквъ самостоенъ духовенъ стремежъ къмъ усъвършенствуване, който го довѣждадо стигнатата днесъ отъ човѣка висота на духовното и нравственото му развитие и че отъ този именно стремежъ може да се очаква, какво той ще развие по-нататъкъ човѣшкия духъ до идеала на свръхчовѣка. Ала азъ не мога да вѣрвамъ въ сѫществуването на такъвъ идеаленъ вѫтрешенъ стремежъ у човѣка; не виждамъ и начина, по който бихъ могълъ да поощдая тази наивна и приятна за човѣка илюзия. Струва ми се, че поне досегашното развитие на човѣка не се нуждае отъ никакъ по-друго обяснение отъ това, което имаме приживотните. Снуй, което се наблюдава у много хора като неспиренъ стремежъ къмъ по-нататъшно „усъвършенствуване“ и духовно издигане, изчерпателно се обяснява като последица отъ подтискане на жизнените нагони у тѣхъ, на което подтискане наистина е изградено най-ценното въ човѣшката култура. Подтисканиятъ нагонъ никога не престава да се стреми къмъ своето пълно задоволяване, което би се състояло въ повторение на едно първично, по-рано изпитано преживяване на удовлетворение и наслада, а пъкъ всички замѣствящи това удовлетворение духовни образувания, всички сублимации и реактивни образувания все пакъ се оказватъ недостатъчни да премахнатъ трайното възбуждение и напрежение, което създава нагонната енергия у човѣка. Така, отъ разликата между намѣрената (въ сублимациите и реактивните образувания) наслада и удовлетворение и изискваниетъ такива отъ моторния нагонъ у човѣка следва подбудителенъ мотивъ за него — да не се задоволява съ никое отъ извесюваните духовни блага и съ никое отъ достигнатите висши положения въ живота, но да се домогва да стигне все по-високо и да върви все по-напредъ“¹⁾.

Споредъ учението на Фройда за нагоните, установено окончателно въ двата отъ последните му трудове²⁾, основ-

¹⁾ S. Freud: *Jenseits des Lustprinzips*, Wien 1920, S. 39 f.

²⁾ S. Freud: *Jenseits des Lustprinzips*, Wien 1920. Срв. сѫщо „Das Ich und das Es“. Wien 1928.

нитѣ нагони на човешката природа, отъ които се развиватъ разнообразни вторични нагони, сѫ два: 1. либидозниятъ първиченъ нагонъ въ смисъла, посоченъ по-горе, представлящъ въ сублимираната си духовна форма всички алtruистични „симпатични“ чувства и сѫщо тъй творчески прояви и стремежи на човешката психика. Този основенъ нагонъ у човѣка е раг excellence жизненъ нагонъ, отъ него произлизатъ всички социални и морални емоции, всѣка обществена, морална и всѣка творческа дейност на човѣка, хранени отъ повече или по-малко силенъ у него потокъ на пралибидинозна, жизнена, полово-еротична енергия. Тази първична енергия съдържа, прочее, сѫщите два елемента и е насочена къмъ сѫщите две цели, както и одухотвореното либидо: 1. любовъ и 2. творчество (на потомството въ пралибидото), които елементи и цели сѫ проявени сублимативно въ духовно-либидинозните устреми на човѣка. Разнообразните вторични нагони, които се образуватъ отъ духовното либидо, иматъ като обектъ „аз'а“ на човѣка или другите хора, респ. обекти. Нарцистичниятъ нагонъ въ различните му прояви — суета, самолюбие, славолюбие, стремежъ къмъ самосъхранение дори и др. (които Фройдъ по-рано е схващалъ като особни „азъ“, себични нагони) сѫ сѫщо тъй проява на основния либидинозенъ нагонъ, насоченъ къмъ „аз'а“ на човѣка („Ichlibido“). Но сѫщиятъ либидинозенъ пранагонъ е насоченъ още повече къмъ другите хора и нѣща въ най-различните прояви на социалните и морални инстинкти у човѣка, или пъкъ на „интересите“, „симпатииите“ къмъ нѣщата, напр. къмъ природата, науките, познанието, изкуството, религията и т. н. („Objektlibido“).

Вториятъ основенъ пранагонъ въ човешката природа е разрушителниятъ или смъртоносенъ нагонъ въ най-различните прояви на стремежа къмъ разрушение у човѣка, на омразата, злобата, отмъстителността, на садизма, мазохизма и други най-разнолики прояви на разрушителните, унищожителни стремежи и емоции на човешката душа. Този вторъ основенъ пранагонъ може да бѫде сѫщо така насоченъ къмъ две цели: къмъ себе си или къмъ други хора, респ. обекти. Неговата красноречива проява въ живота на обществото е войната и революцията. Едно отъ най-характерните и най-чести действия на този нагонъ въ живота на личността е неговата проява въ специфичния стремежъ, свойственъ на човешката психика, къмъ повторение на преживѣното жизнено и душевно положение (Wiederholungszwang), което се явява често като преднамѣрено повторение на преживѣното страдание, съ разрушителенъ характеръ за човешката „психика“ и „физика“.

Двата основни нагона — съзидателно-любовниятъ и жизненъ нагонъ и неговиятъ антиподъ — разрушително-унишо жителниятъ и смъртоносенъ нагонъ, открити отъ пса-учение въ човѣшката природа, отразяватъ по такъвъ начинъ дветѣ начала на битието — създаване и разрушение, животъ и смърть. Дветѣ основни сили въ цѣлото битие, въ вселенната, въ макрокосмоса, ги намираме наистина отразени и въ микрокосмоса — у човѣка, както и въ всѣки живъ организъмъ, подобно на това, че и атомътъ показва сѫщата структура и сѫщия животъ, както и слънчевитѣ системи въ вселенната (микрокосмось=макрокосмось). Тѣзи два нагона действуватъ у човѣка непрекъжнато, презъ цѣлия му животъ; тѣ се проявяватъ въ всички негови постежки, а сѫщо тѣй въ неговите мисли и чувства. Може да се каже, че тѣзи два първични нагона като две пружини опредѣлятъ непремѣнно цѣлия животъ на човѣка — всичките му деяния, всичките му мисли, желания, стремежи и чувства,—всичко, съ което той живѣе отъ рождението до смъртъта си.

Моторната сила на двата основни нагона у човѣка, както и на всички производни отъ тѣхъ нагони, е стремежътъ къмъ задоволяване, къмъ премахване на дразненето, разширяващъ се до стремежа къмъ удоволствието-насладата. Признаемъ ли, че най-дѣлбоката и най-интимната сѫщина на човѣка, неговата сѫщинска субстанция, представята първичните и производните отъ тѣхъ многобройни нагони, ще трѣбва да се добави още, че тѣ никога не се насищатъ и че тѣ се стремятъ къмъ безконечно повторение на изпитаното веднажъ удоволствие-наслада. Дори когато преживѣното е било свързано съ страдание и разрушителни последици за човѣшката „психо-физика“, човѣшката духовна природа се стреми да повтори преживѣното страдание. Въ това се обажда разрушителниятъ първиченъ нагонъ на човѣшката природа, насоченъ тукъ къмъ „аз’а“ на човѣка (разнообразните прояви на мазохизма). Така и двата основни нагона на човѣшката природа — положително - съзидателниятъ (жизненъ, „божественъ“, споредъ религията) и разрушително-отрицателниятъ (смъртоносенъ, „дяволско-демонически“, споредъ религиозната терминология) се ржководятъ (се гонятъ) еднакво отъ принципа за удоволствието — удовлетворението-насладата, който принципъ се явява върховенъ подбудителъ на човѣшката природа, а съ това — и на цѣлия животъ на човѣка, като, разбира се, този стремежъ приема у културния човѣкъ все повече духовни, изтѣнчени, сублимирани форми.

Правова или културна държава?

Предъ социологията, която като обща наука стои надъ специалните дисциплини, изучващи отдѣлни обществени прояви, се поставя преди всичко въпросът: какъ тръбва да си представимъ и обяснимъ колективната единица, която е включена въ обществото; съ други думи: въ какъвъ смисъл можемъ да опредѣлимъ това общество като цѣло и какъ можемъ да схванемъ единността на подобно цѣло?

Понятието за обществото като колективна единица, като цѣлостъ или цѣло и може да се схване отъ формално гледище по два начина: или като механизъмъ, въ който всичките особни части иматъ свое отдѣлно и самостоятелно съществуване и представляватъ отдѣлни реалности, или пъкъ като организъмъ, въ който частите сѫ само относително самостоятелни, — водятъ свое съществуване като органи на цѣлото и се хранятъ отъ живота и отъ силата за животъ на последното.

Първото учение, споредъ което отдѣлните части, индивидите, сѫ първично, единствената основа или единственото основание на обществото, — споредъ което самото общество се състои отъ индивиди и се изчерпва въ тѣхното съществуване, се нарича индивидуализъмъ. Второто схващане, съобразно съ което първична е съвокупността отъ индивиди въ общественото цѣло, която съвокупностъ образува и основата на обществото, се нарича универсализъмъ. И така, основната мисълъ на индивидуализма е, че човѣшкото общество се състои само отъ единици, като то самото не притежава нищо свое, нищо самостоятелно, но е suma, механиченъ сборъ отъ числа. Първичната действителностъ, основата и единствените съставни части сѫ само индивидите. Тѣ образуватъ общността, държавата, гражданско общество, изобщо всички видове дружества и сдружения. Прочее, съществуването на цѣлото почива върху тѣзи основни, отдѣлни, духовно самостоятелни индивиди, наричани още „аутарки“.

Това учение за обществото легна въ основата на по-новото естествено право. Да вземемъ за примѣръ Томасъ Хобсъ. Споредъ него, за да си обяснимъ възникването и същината на държавата на общността, необходимо е да образуваме т. н. понятие за първобитното състояние на човѣка. Представяме си едно състояние, при което липсува всѣкаква държава: тук хората се явяватъ като единично живѣщи същества или, както картино и жлъчно се изразява Ницше: „уединено блуждаещи бестии“. При подобно бездържавно състояние всички сѫ въ война съ всички, всѣки е врагъ на останалите. За да се тури край на това непоносимо състояние, отдѣлните същества се събиратъ въ една организация, наречена

държава, сир. тѣ учредяватъ чрезъ сключване на съответенъ договоръ държава. По този начинъ индивидите си създаватъ сигурностъ, редъ и право, учредявайки върховна власт, наречена „държавенъ суверенитетъ“. Тази върховна, делегирана отъ отдѣлните граждани чрезъ обществения договоръ властъ може да бѫде прехвърляна било на единъ абсолютенъ господаръ, било на конституционенъ монархъ, който ще я упражнява ведно съ парламента; ала възможно е най-послѣ народътъ да запази за самия себе си упражняването на върховната властъ, какъвто е случаятъ при демократическата република. Понеже при всички подобни хипотези суверенитетът произтича отъ гражданитѣ, които само сѫ го делегирали на нѣкой държавенъ органъ за упражняване, народътъ винаги се явява като истински носителъ на държавната воля, на държавния суверенитетъ. Отъ тукъ — и понятието „народенъ суверенитетъ“.

Съобразно съ тази представа за държавния или обществения договоръ, самата държава и обществото се явяватъ като творения, чито единствени основание и съставъ сѫ единиците, отъ които е образувано цѣлото, и поддържания отъ него общественъ редъ произтича отъ ограниченията, които индивидите доброволно сѫ си наложили. При това трѣба да се подчертаете, че е досаждъ безразлично, дали ние си представяме, че държавата е произлѣзла отъ подобенъ „договоръ“ исторически, или че съ негова помощъ се обяснява само теоретически конструкцията на държавата. Известно е, че първото се поддържаше отъ мнозина, докато най-после Кантъ категорично отхвърли обществения договоръ като обяснение досежко историческия произходъ на държавата, за да го запази като рационално построе-
ние. Днесъ застѫпниците на естественото право използватъ понятието „държавенъ договоръ“ именно въ този смисълъ. Голѣмъ въпросъ е обаче, дали идеята за обществения договоръ обяснява държавата дори отъ чисто конструктивно, теоретично гледище. Индивидуалистичното схващане за сѫщината на държавата легна въ основата на голѣмите политически идеи, известни подъ името либерализъмъ, демократизъмъ, радикализъмъ и социализъмъ. Между тѣхъ сѫществува пълно съгласие въ схващането, че държавата е организация, предназначена да служи на мнозинството — за защита на неговите интереси и за прокарване на исканията му спрямо останалите групи. Държавата, споредъ всички изброени тукъ политически учения, е изкуствено създадено творение, — срѣдство за постигане на дадени цели. Държавата, по отношение на гражданитѣ, които я съставятъ, не е нѣщо сѫществено, органически необходимо; тя е нѣщо случайно, което може и трѣба да бѫде търпѣно само при известни условия и което напротивъ при наличността на други предпоставки дори може да бѫде временно отстранено или да бѫде съвсемъ премахнато. Индивидуалистично обагренитѣ: „либерализъмъ“, „демократизъмъ“, „радикализъмъ“ и „социализъмъ“ стигнаха до типичната партийна държава: едно тѣло отъ чиновници, което се командува отъ образувалото се въ парламента

мнозинство! Съ това тъло си служатъ властуващите партии, за да задоволятъ свои партийни интереси и за да се борятъ съ останалите партии. Това е, както казва известниятъ теоретикъ на правото професоръ д-ръ Юлиусъ Биндеръ, узаконената съ основния законъ, съ конституцията, война на всички срещу всички въ кръга на т. н. гражданско дружество, каквото представля отъ себе си днешното общество при подобна партийна държава.

Но основно е различието между „гражданското дружество“ или „гражданското общество“, отъ една страна (думата „общество“ е тук русизъмъ) и гражданска общността—отъ друга. Понятието дружество или общество (*Gesellschaft*) означава съборъ отъ отдѣлни субекти, съединени по силата на тъхната обмислена целесъзнателно проявена воля. Смисълътъ за създаването и съществуването на този съюзъ отъ изолирани представени индивиди е: да подтикне задоволяването на единичните интереси на неговите съставители. Напротивъ, общността (*Gemeinschaft*) не е никога изкуствено създадено творение; тя е дадена, чувствуваща, преживѣна и преживявана всѣки моментъ реалностъ. Тя минава презъ всички стъпала въ развитието на съзнанието: отъ животинския инстинктъ до съзнателното познание и разумното или страстно желание. Тя е живо същество, което умира само тогава, когато казаното чувство за задруженъ, за общъ животъ и за взаимна зависимостъ и принадлежностъ изчезне; прочее, общността престава да бѫде реалностъ, когато вече не се преживява.

Една държава, която почива на противоречието на противоположно борящите се интереси, която се крепи на принципа на мнозинството и на борбата на партиите за подобно мнозинство и надмошие, а отъ тамъ — и за властъ, — която изхожда отъ понятието за изолирания индивидъ и за неговия добре разбрани егоизъмъ, като го класира въ тази или онази партийна група, подобна държава не е истинска народна държава, и въ нея свободата се осъществява само привидно. Народна държава! Какво е съдържанието на това понятие? Ако разбираме употребления изразъ така, както той се схваща отъ гореизброените политически учения, това е само преводъ на гръцката дума „демократия“, сир. това е държава, при която върховната властъ принадлежи на народа, не на монарха или на нѣкаквъ другъ управителъ. Знаемъ отъ историята, че е имало такива държави, въ които властъта е принадлежала на върховното управление. Само че при тъхъ идеята за истинска народна държава е осакатена, тъй като едната, съществената страна на понятието е била изтрита и е изчезнала, именно: било е забравено, че подобна държава е преди всичко държава на общността между всички нейни граждани, — а е запазена само дружата страна, като е получила осъществяване само идеята, че властъта въ държавата принадлежи на върховното управление.

Такъвъ е напр. случаятъ съ срѣдневѣковната съсловна държава, въ която членовете на народностната общност бѣха корпоративно сдружени въ по-малки или въ по-голѣми цѣности и чрезъ тѣзи сдружения органически членуваха въ самата държава. Тази държава се разпадна, защото отдѣлните съсловия престанаха да

схаваща правилно нейната същина и нейните задачи, защото на мястото на общата мисъл и общата воля дойде съсловното тъсногръдие и съсловната воля. По този начинъ се разкъса връзката между организованите въ съсловия граждани, и върховният магистратъ намери възможност да материализува въ себе си общата воля и общата мисъл. Само така беше възможно да се пази живата идеята за държавата въ онази борба между станалите вече центробъежни съсловия,—да се спаси отъ загиване върховното цѣло.

Тази задача се разреши блѣскаво отъ т.н. абсолютна монархия на 17. и 18. вѣкъ, и тамъ трѣбва да се търси нейната исторически смисъл и оправдание. Но дойде денъ, въ който казаната авторитативна държава изгуби на свой редъ смисъла си съ смѣшането и отъ отъждествяването, което допустна на собственото право и достоинство на държавата съ основа на върховния магистратъ. Като реакция срещу подобна политическа крайность се яви учението на Жанъ Жакъ Русо за държавата. Докато теорията за абсолютизма допустна преливането на държавата въ личността на монарха и уеднакви неговото лично желание и удоволствие съ волята на самата държава, новото учение на Русо допустна сѫщо подобно преливане на държавата, само че въ народа, който биде прогласенъ за суверенъ на държавата. Прочее, въ абсолютната монархия царува върховният магистратъ, а въ демократическата държава на Русо царува народътъ. Но въ нито единъ отъ двата случая върховната властъ не принадлежи на самата държава, схваната като нѣщо жизнено, като единност, съставена отъ народъ и върховно управление. Заключението е, че въпросната единност се явява и въ двата случаи раздвоена, поради което демократичната държава, колкото и да я смытаме като противоположност на абсолютната, все пакъ е само непълна картина на истинската народна държава.

Народътъ, споредъ индивидуалистичното схващане, е сборъ отъ отдѣлни индивиди, които сѫ сключили помежду си т.н. общественъ договоръ за защита на своите себични интереси, съ други думи: това сѫ отдѣлните граждани, които именно по този начинъ сѫ учредили държавата. Индивидите се смытатъ за равни помежду си било по силата на самата природа, било че отъ обществено гледище се опредѣлятъ като равноценни, доколкото като личности притежаватъ дадени качества.

Споредъ първото становище, което трѣга отъ теорията за природното, за първичното и пълно равенство на всички, това равенство е необходима предпоставка, за да се обоснове и обезпечи индивидуалната свобода, като задачата на държавата се изразява на първо място въ това: чрезъ нея да се прокара и осигури самото равенство или най-малко: по пътя на правните срѣдства да се отстрани предизвиканото отъ културата или други причини неравенство. Това е напр. становището на Ж. Ж. Русо въ неговите съчинения „Discours sur l'Inégalité des hommes“ и „Contrat social“.

Споредъ другата теория, която застава на базата на неотчуждимото достоинство на човѣка, задачата на държавата

е да защищава това достоинство. Прочее, докато споредът първото схващане индивидът дава на държавата своята естествено притежавана свобода, за да получи насреща т. н. правна свобода отъ държавата, споредъ втората теория — на човѣка се запазва личното достоинство, и така се създава учението за правата на човѣка и гражданина. Отъ това се вижда, че понятието за свободата има двойно значение: свободата, която се защищава отъ държавата на естественото равенство, е заплашената отъ другите индивиди лична свобода. Напротивъ, свободата, която гражданинът съ обезпечени човѣшки и граждански права иска отъ държавата, е свобода въ неговата частна стопанска областъ. И така, предъ насъ се очертаватъ идеите на демократизма и либерализма, които, макаръ различни по отношение на понятието „свобода“, се допиратъ въ много точки съ огледъ на становището имъ къмъ държавата. И споредъ двете тия схващания, предпоставка за съществуването на държавата е индивидътъ, държавата е образувана изключително въ интереса на индивидите. Така се оправдаватъ и ограниченията, наложени на индивидите: понеже намиратъ въ държавата възможност за задоволяване на своите желания и необходимости, тѣ я търпятъ.

Ето ни сега предъ заключението. Споредъ т. н. индивидуализъмъ държавата е юридически съюзъ отъ индивиди, подчинени на правни норми, а нацията е сборъ отъ подобни индивиди. Двете понятия се разпадатъ на маса отъ атоми. Народниятъ суверенитетъ също така се разпада на безброй много суверенни индивиди, които като разумни същества, като съучастници въ ценността, наречена „човѣшко достоинство“, сѫ личности, самоцель и крайна цель, но никога не могатъ да бждатъ използвани като срѣдство за постигане на други чужди тѣмъ цели. Напротивъ, съ огледъ на тѣхъ държавата е само срѣдство за постигане на личните имъ цели. При това положение на държавата остава само задачата да създава и поддържа сигурностъ и да обезпечава защита на своите граждани. Това е т. н. правова държава, при която чисто културните и социални задачи се предоставятъ на отдѣлните индивиди.

Въ кръга на т. н. индивидуализъмъ се очертаватъ, както вече се спомена, четири насоки: либерализъмъ, демократизъмъ, радикализъмъ и социализъмъ. Споредъ т. н. либерализъмъ, отдѣлниятъ индивидъ не предава на държавата своите права, но ги запазва за себе си. Държавата му ги признава въ основния законъ като вродени права на човѣкъ и гражданинъ. Като нейна задача остава само грижата за редъ и сигурностъ, за защита на тѣзи признати права. Напротивъ, споредъ демократизма, отдѣлниятъ гражданинъ предава на държавата своите преддържавни, родени съ самия него права, срещу което получава правото да членува въ самата държава като въ дружество, да гласува съ бюлетина и да биде избираемъ. По този начинъ се поражда новъ видъ абсолютизъмъ;eto защо демократичната държава е винаги по-малко или повече централистична и унитарна.

стична. При сравнение между демократичната и либералната държава, първата би била по-силна, ако не бъ същевременно, по-ради липса на органическа връзка между недиференцираното ѝ гражданство, и партийна държава. Като такава тя се разположва отъ борящитъ се за надмоющие партии, които използватъ държавата като сръдство за своите партийни цели, като оръжие за взаимно унищожение. Но и въ двата случая мъродавно е, че отдѣлниятъ индивидъ стои изправенъ предъ държавата като суверенно същество, като субектъ-носителъ на права, като лице, което иска отъ държавата било сигурностъ, било защита — въ демократичната държава като частиченъ суверенъ на държавното общество, а въ либералната държава — като суверененъ господарь на своята частна сфера, която държавата нѣма право да прекрачва. И въ двата случая не става и дума за задължения къмъ държавата; веднажъ последната разглеждана като сръдство, тя нѣма основание да поставя изисквания къмъ своите граждани.

Радикализмътъ като политическо учение нѣма своя собствена самостоятелна идеология. Той е поддѣление отъ демократизма, една негова малка, по-нальво ориентирана подгрупа, въ чиято политическа програма само сѫ засилени противоречията между онова основно разбиране за устройството на обществото, отъ което тръгватъ всички личности, и случайните нужди на момента.

Крайна форма на демократизма е социализмътъ. Докато първите три форми на индивидуализма можемъ общо да ги наречемъ персонализъмъ, социализмътъ — четвъртата и последна форма на сѫщия индивидуализъмъ — е само по-слабъ или по-пъленъ атомизъмъ. Нуждно е обаче да се направи уговорка, че въ предадения ни отъ историята социализъмъ се откриватъ различия, резултатъ отъ влияние на отдѣлни теоретици върху неговото развитие. Ние ще се спремъ главно на политическата страна на учението на Марксъ, който се явява като представител налѣвия социализъмъ, като теоретикъ и идеологъ на комунизма. Марксъ е противникъ на демократията и е за диктатурата на пролетариата, защото само чрезъ пълното получено по принудителъ начинъ пролетаризуване на масите ще се създаде онова състояние, което е необходимо за установяване на политическо и на стопанско равенство. Ако сведемъ тази мисъль къмъ идеологията на индивидуализма, ще установимъ, че лѣвиятъ социализъмъ се е освободилъ отъ култа къмъ личността, присъщъ на либерализма, като има предъ видъ безличния индивидъ, нѣщо свойствено само на атомизма. За прокарване на пролетаризуването въ държавата, основа на политическата структура не е народътъ, но класата, схваната като стопанска съвоукпностъ отъ множество люде. Въ своята крайна форма, въ своята идея нѣщата ще се изразяватъ така, че всѣки индивидъ ще стане пролетарий, всѣки пролетарий — работникъ, а държавата ще биде едничкиятъ работодателъ. По този начинъ отдѣлната личность става простъ нумеръ отъ механично споената маса. Марксизъмъ като политическо учение се явява носителъ именно на тази идея: казармено третиране

на човечеството, липса на всъкаква „частна сфера“, въ края на краищата унищожение на семейния живот, етатизуване на децата и т. н. Този чисто механиченъ колективизъмъ обаче е антиисториченъ, антисоциаленъ и антииндивидуаленъ. Една напълно хомогенна общност е възможна само при предпоставката, че тя ще почива върху дадена духовна еднаквост, тъсно духовно сродство и близост на съставните ѝ частици. Подобна еднаквост има обаче за резултатъ чувствително намаление на кръга, въ който е включена общността. Историята дава въ това отношение маса доказателства: навсякъде, гдето се корпориратъ духовно еднакви единици, гдето, следователно, е възможна вътрешна общност, тамъ наистина се срещатъ явления отъ социалистиченъ характеръ. Напримѣръ старите религиозни общества, ордени и християнски общини, днешните монастири и н. т. Въ такъвъ само масшабъ е възможенъ социализътъ. Последниятъ е гранично явление казва Отмаръ Шпанъ, което се наблюдава на крайния предѣлъ на обществото, но което никога не може да стане норма. Платонъ и Питагоръ изказаха една вѣчна истина съ думитѣ: „Между приятели всичко е общо“. Но комунистическата предпоставка за пълна духовна хомогенность на цѣлото общество е неизпълнима. Напротивъ чрезъ механичния колективизъмъ равенството, което отначало бѣ схващано като необходимо срѣдство за обезпечаване на свободата, става гробъ на сѫщата свобода, а заедно съ това — и гробъ на всѣка особеност и достоинство на личността и на културата на нацията.

Резултатътъ отъ направената надъ Марксизма социологична критика е очевиденъ. Социологичната основа на Марковото учение е съвършено нелогична и напълно противоречива смѣсица отъ индивидуалистични и колективистични елементи. Укорителното обаче не е въ това, че се търсятъ допирни точки между дветѣ учения за сѫщината и за устройството на обществото, а въ това, че се взиматъ съвсемъ произволно отдѣлни елементи отъ тѣхъ и още по-произволно се съединяватъ, като се поставятъ едно до друго несъвместими нѣща. Така напр. понятията „богатство“, „ценност“, „стопанство“ и н. т. сѫ индивидуалистично-атомистично схванати. Сѫщо е и съ макиавелистичното обяснение на държавата като срѣдство за експлоатиране на неимотната класа. Най-ясно проличава индивидуалистичниятъ моментъ въ обрисувания отъ Марка идеалъ за бѫдещето общество като „свободна асоциация отъ индивиди, при отсѫствие на всѣка човѣшка власт надъ човѣка“. Последното вече не е колективизъмъ, но чистъ анархизъмъ. Всичко това е поставено наредъ съ изискването за едно единствено колективно стопанство, схванато като бездушенъ механизъмъ.

При равносмѣтка за разходваните материали при изграждане на тази пъстра мозаика отъ противоречия се установява, че индивидуалистичниятъ елементъ има надмошне не само въ политическо, но и въ стопанско отношение. Марксизъмъ, казва О. Шпанъ, е само разширение на равенството, получено въ областта на политиката, и върху областта на стопанството. Макаръ че се явява като

остъръ антиподъ на либерализма, все пакъ цѣлиятъ социализъмъ — и лѣвъ, и дѣсенъ — е само една отъ формите на индивидуализма. И споредъ социализма държавата се създава изкуствено — наистина не чрезъ общественъ договоръ, но чрезъ силните стопански фактори, които не чрезъ съгласие, но по пътя на насилие и чрезъ борба помежду си я преобразяватъ и дори унищожаватъ. Прочее, и за социализма държавата е съставена отъ индивиди, тя е извикана къмъ животъ — колкото и това да звути парадоксално — само за благото на отдѣлния индивидъ. Особното е това, че той не е изправенъ напълно изолирано предъ държавата, но въ сдружение съ всички онѣзи, които образуватъ класата. Тази особност обаче не е въсъстояние да отстрани индивидуалистичния характеръ на описаната теория, защото самото понятие „класа“ е схванато като механиченъ сборъ отъ отдѣлни личности, а не като живъ организъмъ — частична цѣлостъ отъ по-върховна цѣлостъ.

За нась индивидуализмътъ въ всичките му поддѣления — либерализъмъ, демократизъмъ, радикализъмъ и социализъмъ — дава погрѣшни обяснения на реалностите „индивидуъ“, „народъ“ и „държава“; ето защо той самиятъ като учение за устройството на обществото е погрѣшенъ. Въпросната теория изхожда отъ гледището, че човѣкъ е разумно сѫщество, и това негово качество му придава винаги неразрушима стойност. „Всички нѣща иматъ стойност, само човѣкъ има достоинство“, казва Кантъ. Разумността на човѣка е пакъ индивидуалистично схваната: като душевно качество, което се пада на отдѣлния гражданинъ, на единъ въ по-висока степень, на другъ въ по-ниска и което го издига надъ животинския свѣтъ. Обаче въ действителностъ разумътъ е нѣщо съвсемъ различно отъ раздѣлената на порции духовна сила. Разумътъ е нѣщо недѣлимо, което обвързва отдѣлните индивиди, — което дава на последните възможност да се съзнаватъ като членове на едно цѣло. Разумътъ не е интелектъ, но разположена надъ него духовна власть, духовна сила. Това е самиятъ духъ, взетъ като „абсолютна субстанция“, която се явява въ физичния и духовенъ свѣтъ и която се обособява въ отдѣлните личности; чрезъ тази диференциация разумътъ свързва отдѣлните индивиди и ги превръща въ цѣло, въ което само индивидите сѫ действителност, — само тѣ сѫ нѣщо реално. Прочее, човѣкътъ е човѣкъ не само като абсолютенъ индивидъ, но като членъ на една духовна съвокупностъ, — на една цѣлостъ. Общността, въ която отдѣлниятъ индивидъ е включенъ по описания начинъ, е самиятъ народъ.

Проявата на човѣка като разумно сѫщество е проява на членъ отъ една цѣлостъ. Това става очевидно като имаме предъ очи формите, въ които се въплътава човѣшкиятъ разумъ. Цѣлиятъ духовенъ животъ не е възможенъ като животъ на изолирана личност. Езикътъ сѫщо така е мислимъ само при наличността на духовна общност, която е народностната общност. Вънъ отъ това езикътъ очертава индивидуалността на самия народъ. Така е и съ изкуството, правото, държавата, които сѫщо сѫ прояви на народния духъ. Прочее, общността не е произволно съединение отъ отдѣлни единици за постигане

на опредѣлени цели, но е състояние на обвѣрзаностъ, което постоянно се чувствува, съзнава и преживява,—което се разбира и което никога не може да се причини изкуствено или произволно,—което още по-малко може доброволно да се разтуря, каквато възможност винаги се открива при гражданско дружество. Общността е душевна и духовна цѣлостъ, която поглъща въ себе си индивидите и ги обвѣрза,—която образува основата на тѣхното индивидуално сѫществуване. Въ този смисъл народностната общност е основа на цѣлия индивидуаленъ животъ, а личността може да се схване само като членъ на жизнената цѣлостъ, наречена народъ. Нацията е изразъ и проява на всички минали поколѣния, духът на които още живѣе у днешното поколѣние, и на всички бѫдещи поколѣния, духът на които е вече въ зародишъ и въ днешното поколѣние. Прочее, народът е единностъ, въпрѣки множеството на съставните му части, които органически сѫ свързани помежду си въ живо цѣло,—единно и недѣлимо: *universitas*. Оттукъ и цѣлото изложено учение носи името универсализъмъ.

Споредъ Платона и Аристотеля, първи универсалисти, крайното благо е щастието, давано отъ добродетелъта. Държавата е необходимостъ, а не временно сѫдружение, създадено изкуствено за постигане на известни цели. Тя е органически завършена цѣлостъ, която има за задача „универсалното щастие“, тя е общностъ, създадена отъ природата. Човѣкъ по своето естество е повиканъ да живѣе въ общежитие. За Аристотеля държавата логически има предимство предъ индивидите, така както човѣшкият организъмъ има предимство предъ съставните си части. Както е невъзможно да видимъ да живѣе една ржка отдельно отъ тѣлото, казва дословно Аристотель, така е немислимъ да срещнемъ човѣкъ, изолиранъ отъ общността. Той ще е или идиотъ, или Богъ.

Споредъ Отмаръ Шпанъ, сѫщината на обществото сѫщо се заключава въ взаимността и въ състоянието на обвѣрзаностъ между индивидите. Обществото не може да се отъждествява нито съ мнозинството, нито съ малцинството, нито съ сегашния сборъ на индивидите. Както организъмът е нѣщо повече и нѣщо различно отъ малцинството или мнозинството или отъ сумата клетки, които го образуватъ, така и обществото е цѣлостъ, различна отъ влизашите въ състава му индивиди, взета като мнозинство, малцинство или сборъ. Напротивъ, обществото е свърхиндивидуалностъ, една самостоятелна досежно индивидите реалностъ, първична въ отношенията си къмъ съставящите я части. По-нататъкъ, споредъ Шпанъ, сѫщината на обществото се характеризува съ това, че то се състои отъ безброй малки или голѣми цѣлости, иерархично разположени, и чрезъ тѣхъ индивидите членува въ крайната, върховната цѣлостъ — държавата. При това, народностната общност е духовна, а не материална или психологична цѣлостъ, съ ней присъща духовна живост — *geistige Lebendigkeit* —, намира се винаги въ движение, въ развитие къмъ възможенъ жизненъ максимумъ.

Изобщо, споредъ привържениците на т. н. кинетиченъ универсализъмъ, държавата не е сдружение на отдельни индивиди, поставени подъ режима на дадени правни норми, но форма, въ която живѣе единъ народъ, — негова воля къмъ реалността и съществуване. Отъ казаното следва, че личността не стои къмъ държавата въ отношение на индивидъ, който предявява искания, но на задълженъ. Тукъ обаче е необходима една важна уговорка. Държавата не отрича личността, последната не е обектъ, нито средство за постигане на целите на общността. Напротивъ, кинетичниятъ универсализъмъ поддържа, че индивидътъ като самоцель и като крайна цель е възможенъ само въ своята обусловеностъ отъ цѣлостта, отъ общността, — чрезъ своето съзнание за наличността на подобна обусловеностъ и обвързаностъ. Това съзнание за състояние на задълженостъ къмъ общността съставя неговата социална съвѣсть. Последната е предпоставка на цѣлата обществена нравственостъ и се изразява въ чувството, респ. съзнанието за отговорностъ къмъ цѣлостта. Така се извежда заключението, че личността е преди всичко въ служба на общността, на народа, на държавата, които сѫ прояви на обективния духъ на земната действителностъ, — които сѫ първопричина на душевния и нравственъ животъ на индивида. Последниятъ се чувствува обусловенъ отъ цѣлото и е задълженъ къмъ него. Той знае, че неговиятъ народъ, неговата държава могатъ да искатъ отъ него и най-висшата жертва, — че той дължи на общността всичко, на нея той дължи своето собствено съществуване, своя физически и духовенъ животъ.

Разяснявайки отношенията между държава и индивидъ, Платонъ предлага да се унищожатъ междинните групи, като семейство, община и пр. Аристотелъ, напротивъ, иска да се запазятъ тѣзи частични цѣлости, схващайки държавата като най-важна синтеза на съжителство, която синтеза обаче не унищожава съставящите я агрегати. Въ това отношение Аристотелъ е решителенъ противникъ на своя учителъ Платонъ. Отъ този контрастъ се разкрива и различиятъ темпераментъ на двамата философи: абсолютниятъ идеализъмъ, чисто спекулативенъ при Платона, се противопоставя на наблюдателния умъ на Аристотеля, който изследва въ сѫщите явления тѣхната относителна основателностъ и степените на тѣхното последователно развитие. Но за всички днешни универсалисти е безспорно, че отдельната единица принадлежи на държавата посредствомъ мястото, което заема въ по-тѣсни или по-широки частични цѣлости: бракъ, семейство, задруга, професионална общностъ, община и т. н., и само по силата на принадлежността на личността къмъ тѣзи частични цѣлости се получава нейното качество на гражданинъ на дадена държава. Последната се състои отъ множество по-големи и по-малки частични цѣлости и реални духовни корпорации. При това положение изчезва противопоставянето на управители и управлявани, свойствено на индивидуалистичната концепция въ всичките й разклонения. Напротивъ, всѣки има своя част отъ държавната властъ, а върховната цѣлостъ, именно държавата, е живъ-

организъмъ, който получава животъ отъ своите клетки, отъ своите частични цѣлости и членове и имъ дава животъ. Така се установява вѣчна размѣна на сили,—постоянно взаимодействие и оплодяване за творчество и напредѣкъ.

Универсалистичната държава не е построена на принципа на формалното равенство на всѣки и на притежаването отъ всѣки на собственъ суверенитетъ. Тя почива на справедливостта, която изисква еднакво относяне къмъ еднаквото, и налага съ различното и неравното — да се постъпва различно. По такъвъ начинъ се получава резултатът: всѣки да се включи въ частичната цѣлостъ, въ съюза, къмъ който той принадлежи споредъ способностите си и познанията си, споредъ професията си. Тамъ той ще биде най-много полезенъ на себе си и на държавното цѣло. Прочее, не е мѣродавенъ принципъ „всѣкому по равно“, но идеята — „всѣкому свое“. Въ своя жизненъ крѣгъ, въ своята обусловеностъ отъ частичните и върховната цѣлости, всѣки може свободно да се прояви, да участвува въ живота на казаните цѣлости, да имъ съдействува за получаване на възможенъ жизненъ максимумъ. Върховна управа не е личность или множество личности, но органъ на цѣлостта съ свои собствени функции, какъвъто е случаятъ съ всѣки корпоративно устроенъ съюзъ отъ хора, съ самата отдѣлна личность, които сѫ сѫщо органи на цѣлостта. Държавата не е изкуствено творение, което би могло да се създаде въ друга форма или окончателно да се ликвидира като нѣкое търговско дружество; тя стои въ сѫществена причинна зависимостъ съ особностите на всѣки народъ; тя е изразъ на историческата индивидуалностъ на нацията. Отъ казаното следва, че е погрѣшна идеята на индивидуализма, споредъ която всѣки народъ може безнаказано да мѣни формите на своята държава, като заимствува нови форми отъ други държави. Както всѣки народъ си има свой езикъ, свои нрави, свое изкуство, своя вѣра, посредствомъ които се отличава отъ другите народи, така той носи съ себе си отъ историята и свое то право и най-пригодната форма за своята държава. Съзнателната народна воля може само да продължи обработването и усъвършенствуването на доставения отъ историческата действителност материалъ, черпейки отъ живия духъ на нацията указания и идеи.

Какви сѫ задачите на държавата? Ако разгледаме поставените въпросъ исторически, създадените за неговото обяснение теории могатъ да се сведатъ въ две голѣми групи. Едната, създадена на първо място отъ представителите на античната философия (Платонъ и Аристотель), възприета отъ хората на срѣдните вѣкове, посетне се възобнови отъ Фихте, Хегель и днесъ се поддържа отъ Шпанъ, Биндеръ и отъ всички универсалисти. Другата теория се изгради на основата на индивидуализма, роденъ презъ епохата на възраждането и закрепналъ следъ френската революция.

Древните философи, предимно Платонъ и Аристотель, учеха, че преследваните отъ държавата цели сѫ неограничени, всеобемни. Тѣ обхващатъ благата въ всичките имъ форми и се състоятъ въ

това, да се получи универсално благодеенствие посредствомъ универсална добродетель. Споредъ тази теория държавата тръбва да бди надъ индивидуалния животъ и да го подпомага въ всичките му прояви. Не може да съществува каквато и да е областъ отъ този личенъ животъ, която да не е подъ наблюдение на държавата. Това схващане, господствуващо презъ периода на древната философия, се запазва и презъ сърдните вѣкове, презъ епохата на които обсега на това, което се владѣе отъ държавата, става още по-пъленъ, по-абсолютенъ, защото нейниятъ авторитетъ се налага надъ индивидуалната съвѣсть. Дори въ първите вѣкове на новото време, до френската революция, изложеното схващане за задачите на държавата продължава да бѫде мѣродавно и да намира частично или пълно осъществяване въ т. н. абсолютна полицейска държава, за която всѣка дейностъ на отдѣлната личностъ, отъ чисто религиозната до стопанска, тръбва да бѫде регулирана и дисциплинирана отъ държавата. Следствието отъ това схващане бѣ: даване произволна власть на монарха и заличване на личната свобода.

Родениятъ въ края на възраждането и затвърденъ отъ френската революция индивидуализъмъ постави на съвсемъ друга плоскость въпроса за задачите на държавата. Той изхожда отъ понятието индивидуална съвѣсть и изтъкна изискването за личната свобода, на първо време религиозна, също стопанска и политическа. За да се добие и обезпечи подобна свобода, необходимо бѣ да се ограничить областите, въ които намира проявление дейността на държавата, сир. да ѝ се намалятъ поставените за разрешение задачи, — целите, къмъ които тя се домогва. Както за демократичната, така и либералната държава целите се очертаватъ по чисто отрицателенъ путь: запазване на правния редъ, за да се гарантира чрезъ него нуждната стопанска и политическа свобода на личността, и за да се попрѣчи на всѣко насилие надъ последната. Тази идея за функциите на държавата се изразява много красноречиво въ картиинните думи на Вилхелмъ фонъ Хумболдтъ¹⁾: „Не, царю, ти не си нашъ Богъ. Отъ Бога ние очакваме душевно щастие, а отъ тебе—защита на правата ни!“ Това учение за целите на държавата намѣри най-голѣмо разпространение въ първите фази на френската революция, вдѣхновявана отъ най-чистъ индивидуализъмъ. По сѫщото време и въ сѫщия смисълъ Кантъ формулира своята доктрина, споредъ която държавата има само за цель да поддържа правния редъ, да обезпечи чрезъ него свободата на индивида. Държавата, споредъ Канта, не тръбва да цели даването на общо щастие или полза за всички: тя има отрицателна задача — да бѫде само пазителка на обществения правовъ редъ. Така се създаде понятието „правова държава“, която и днесъ е идеалъ на либерализма и демократизма. Въ областта на стопanskата дейност правовата дър-

¹⁾ Wilh. v. Humboldt: Id-en zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Ausgabe 1919.

жава се въздържа отъ намѣса, оставяйки свободно поле за проявление на частната инициатива и за приложение на т. н. „естествени закони на производството и размѣната“. Отъ принципната въздържаност и отъ свободната конкуренция правовата държава очаква най-голѣми преимущества за отдѣлните граждани. Идеолози на подобна отрицателна дейност на държавата въ стопанската областъ бѣха Адамъ Смитъ, Малтусъ и Рикардо.

Целитѣ на социално-комунистическата държава сѫ наистина разширени и позитивно изразени, но сѫ еднострани, антиисторични и фантастични. Едностраница е тенденцията да се економизува цѣлия общественъ животъ, като стопанскиятѣ задачи се изнасятъ на преденъ планъ. Дотолкова, доколкото се работи за получаване на резултати изъ областта на духовната култура, изправени сме предъ антиисторичната тенденция за съвършеното духовно изравняване и атомизуване на индивида, предъ утопията за възможността да се произвеждатъ едва ли не „по фабриченъ начинъ“ еднакво мислещи сѫщества, съ еднаква духовна потенция, съ еднакви идеали. Въ края на краишата това е пакъ сѫщата смѣсица отъ индивидуализъмъ и колективизъмъ, които и тукъ, при опредѣляне на целитѣ на държавата, сѫ поставени въ нелогични и противоречиви съчетания.

Като противодействие на описаните схващания и тенденции се яви кинетичниятѣ универсализъмъ, предшественици на който сѫ Фихте и Хегель, а днешни представители сѫ: Шпанъ, трансперсоналистътъ Биндеръ и др., които, опрѣни на древните философи, изработиха понятието „културна държава“, и го противопоставиха на присѫщото на индивидуалистите понятие „правова държава“, разширявайки по този начинъ задачите на последната. Изтѣкна се по-горе, че основенъ политически принципъ на индивидуализма е свободата. Тя се създава чрезъ вмѣшателство и гарантиране на правната сигурност. Напротивъ, универсализъмъ има за свой основенъ политически принципъ справедливостъта. Аристотель казва: държавата урежда живота на гражданите посредствомъ закони; последните да господствува надъ цѣлия животъ, защото отдѣлните граждани не принадлежатъ на себе си, но на държавата. Съдържанието на законите е справедливостъта. Принципътъ на справедливостъта е равенството, ала не формалното равенство, а чисто материалното равенство, изразено въ формулата: еднаквото еднакво да се третира, всѣкому споредъ заслугата! Формалното равенство може да се превърне въ материално неравенство, когато на две нееднакви по качества и заслуги личности се даде по равно. Това е т. н. отъ Аристотеля дистрибутивна или разпределителна справедливостъ, схваната като геометрична пропорция.

Прочее, справедливостъта се осъществява, като се даде всѣкому онова място въ частичната и общата цѣлостъ, което той заслужва. Така кръгътъ на поставените за разрешение отъ държавата задачи се разширява. Споредъ Шпанъ най-висшата отъ тѣзи задачи

е външната политика. Всъка държава, имайки право на животъ и сила, съ своята външна политика се стреми да създаде максимумъ условия за своето проявление въ кръга на универсалната общност. Вътрешната политика, тъсно свързана и отговаряша на външната, обединява въ себе си останалата дейност на държавата. За постигане на целите на външната и вътрешна политика сѫ дадени двата лоста въ държавата — войската и чиновничеството. Истинският и голъмъ държавен мажъ е едновременно воинъ и дипломатъ.

Особни сѫ задачите на държавата като върховно цѣло за урегулиране на живота и на отношенията между частичните негови цѣлости и първичните клетки. Въ тая посока първа грижа на държавата е да създаде правни условия за животъ къмъ развитие на частичните цѣлости — бракъ, семейство, стопански корпоративно устроени единици, община и пр. Чрезъ частно-правния редъ трѣбва да се създаде и поддържа динамична правна сигурност, позволяваща максимумъ движение на благата къмъ животъ и преуспѣване посрѣдствомъ вмъкване на нови ценности въ служба на частичните цѣлости и пълното използвуване на скритите материали сили. Чрезъ правото и върху почвата на правото да се издигне сградата на всъка културна държава, въ която всъки да заеме мястото, което заслужва, и тамъ да открие за себе си достатъчно поле за плодотворна и благородна дейност, стояща въ съответствие съ целите на клетката — първиченъ индивидъ, на частичната цѣлост, къмъ която той, на първо място, се числи и чрезъ нея на върховното жизнено цѣло, въ което той намира осъществление на своята личност. Културната държава има за своя особна задача да отстранява конфликтите на интереси, възникнали между съставящите я частични цѣлости или клетки-индивидуи, да помага на по-слабите, да попълва празнините, които се образуват въ стопанската ѝ сграда, да изравнява силите тамъ, где материялното неравенство заплашва другите необходими организми, да дава жизненъ сокъ на тѣзи, които разходватъ най-много енергия въ служба на върховната жизнена общност — нацията.

Но културната държава, казва единъ известенъ държавникъ отъ днешно време, не е само нощенъ пазачъ, който има за задача да се занимава изключително съ сигурността на граждани, нито пъкъ е организация съ изключително материали цели. Културната държава е преди всичко духовенъ и мораленъ фактъ, конкретна политическа, сѫдебна и стопанска организация на нацията. Като такава организация, тя е развитие и проявление на народния духъ. Тя е наистина пазителка на външната и вътрешна сигурност, но сѫщевременно е пазителка и на народното съзнание, езикъ, нрави и обичаи. Държавата не е само нѣщо настояще, тя е минало и преди всичко бѫдеще; преминавайки презъ кѫсите срокове на човѣшкия животъ, тя представя постоянната съвѣсть на нацията. Културната държава е, която възпитава гражданите въ гражданска добродетель, която имъ дава нуждното съзнание

за изпълнение на тъхната мисия, — съгласува тъхните интереси, подтиква къмъ единност, запазва и предава придобивките на духа въ областта на науката и изкуството, на народностната общност, представена отъ бѫдещите поколѣния, извежда хората отъ първо-битния животъ на племето и ги пренася въ най-висшата форма на човѣшката потенция, каквато е модерната империя. Културната държава повѣрява на вѣковетъ имената на хероите, които умиратъ за нейната цѣлостъ и за увеличение на нейната територия, — или имената на тѣзи, чийто гений е освѣтилъ съ слава нейния хоризонтъ.

Обаче да се изброятъ задачите на културната държава е невъзможно. Тѣ сѫ толкова разнообразни, колкото сѫ различни самите жизнени прояви на цѣлостта. Ето защо въ заключение трѣба да кажемъ: задачата на културната държава е една: по пѫтя на правната идея, чрезъ преодоляване на прѣчките, които стоятъ на пѫтя на развитието къмъ цѣлостенъ животъ, чрезъ намаляване на опасностите и подтикване на различните страни на нейното сѫщество къмъ стройно развитие, универсалната държава използува силата на своя организъмъ въ служба на културни задачи, — на своята духовна и стопанска мисия. Прочее, крайната цель е, бидейки сила и културна, държавата, по подобие на свободенъ човѣкъ между свободни граждани, да може сама да насочва своите сѫдбини къмъ възможенъ жизненъ максимумъ.

Проф. ЛЮБЕНЪ ДИКОВЪ

За съвременния съветски романъ

Безспорно, нѣма друга страна въ свѣта, която да извиква такъвъ необикновенъ интересъ и такова остро любопитство, като Русия следъ революцията. И, при все това, тя не е престанала да бѫде за настъ още загадка — екзотична страна на чудатости и полярни крайности. Диктатурата и свързаните съ ней ограничителни мѣрки прѣчатъ да се разбере истинското ѹ положение: онова, което се пише за нея, е обикновено тенденциозно, субективно — въ единъ или въ другъ смисълъ. И, ако могатъ да се разбератъ идеите на ржководните фактори, — плановете имъ за устройство и преустройство на собствената имъ страна и на цѣлия свѣтъ, много мѣжно е да се разбере онова, което е най-интересно: какъвъ е животътъ на това „ново“ общество, съ цѣлата сложностъ на отношения между членовете му; дали тѣ живѣятъ „другъ“ животъ, съвсемъ различенъ отъ нашия, регулиранъ отъ нови социални норми, ориентиранъ къмъ чужди намъ нравствени цели и идеали?

Напълно логично и естествено е да се допустне, че голѣмите промѣни, които станаха въ цѣлия економически и политически строй на Русия отъ революцията насамъ, сѫ повлѣкли следъ себе си и основни дѣлбоки промѣни въ душите на хората, въздействуващи сѫ сигурно и върху цѣлия народностенъ битъ; че както между вечерашния и днешния общественъ и дѣржавенъ строй на Русия зѣе цѣла пропастъ, създадена отъ голѣмия труси на революцията, навѣрно такава пропастъ сѫществува и между днешните — „новите“ — люде и тѣзи отъ дореволюционна Русия. И въпросътъ се отнася не само до идеите и убежденията на тия нови люде, а и до тѣхното ново виждане и чувствуване на свѣта и на човѣка.

Тъкмо тази особна психика на хората отъ „новия“ свѣтъ е най-интересната проблема не само за социалпсихолога, а и за всѣки просвѣтенъ гражданинъ.

А где другаде бихме я не само изучили, а и непосрѣдно и живо почувствували, ако не въ произведенията на писателите, въ които тя е главенъ предметъ на изображение?

Наистина, ние не трѣбва да забравяме никога, че произведенията на съветските писатели не сѫ напълно обективни. И, при все това, дори и най-субективните отъ

тъхъ, стига да съскрено преживѣни, съ интересъ документъ за човѣшката душа.

Именно такива документи, въ които се открива душата на нова Русия, сътворенията на най-даровитите съветски писатели, по-голяма част отъ които също отъ групата на тъй наречените „попутчици“ (съпътници), които не също усвоили напълно комунистическата идеология, но също за революцията: Б. Пильнякъ, Всев. Ивановъ, Л. Сейфулина, И. Бабель, Кон. Фединъ, М. Зощенко, Ю. Олеша и др. и „пролетарските“ писатели: А. Фадеевъ, Сергей Семеновъ, Вл. Бахметьевъ и др.

Мъжно и твърде рискувано е да се пристъпва къмъ обща характеристика на тази нова литература, като се знае, че тя е още въ процесъ на създаване,—че нейните творци също все млади автори, не напълно опредѣлени, оформени, и че самите жизнени факти и явления, които изобразяватъ, съмнителни близки до тъхъ и не също достатъчно „кристиализувани“, за да бъдатъ удобенъ предметъ за художествено възсъздаване. Затова може би по-сполучливи въ художествено отношение работи също онѣзи, въ които се изобразяватъ явления и събития отъ първите години следъ революцията. Тукъ също „Голубые пески“ отъ Всев. Ивановъ — своеобразна лирическа поема, пълна съ ужаси и азиатска свирепостъ, но и съ необикновенъ хероизъмъ и самопожертвуващие, проявени презъ време на гражданско-борбите. Тукъ също оригиналните съновата си и ярка живописъ лирични записи на Исаакъ Бабель — „Конармия“, гдето е даденъ хероичния устремъ на тъзи чудни „нач-диви“¹⁾ и „ком-бриги“²⁾ и прости редници, но и ужасътъ и безобразието на войната презъ време на руското настѫпление въ Полша. Тукъ също и обемистите романи на К. Фединъ — „Города и годы“ и особено „Братъя“, отъ които лъжа кошмарната атмосфера на оново време, въ което се задъхватъ люде, като композитора Никита (главенъ герой въ романа), но което създава и новъ типъ люде, като Куртъ („Города и годы“), Родионъ и смѣлия боецъ Ростиславъ Каревъ, братъ на Никита (въ „Братъя“), чужди на всѣкаква чувствителност и жалостъ, безпощадни къмъ старото, фанатично предани на новия редъ . . . И разказите и повестите на Л. Сейфулина: „Перегной“, „Вирина“ и др., рисуващи пакъ събития отъ времето на гражданско-борбите, въ които особено ярко изпъква враждебността на селото къмъ града, селското стихийно революционно бунтарство, въ което излиза на предно място и новата жена-селянка („Вирина“). Тукъ е и високоталантливата повесть на А. Фадеевъ — „Разгромъ“, която изненадва съ топлотата си и съ необикновената толстоевска простота и глѣбина на изображението (и въ това отношение може да

¹⁾ Началници на дивизии.

²⁾ Командири на бригади.

се смѣта за едно отъ най-крупните постижения въ новата руска литература), чийто сюжетъ е пакъ изъ сѫщите борби . . .

Въ всички тѣзи и въ други още творения, които засъгатъ и най-новото време, се наблюдава где по-смѣтно, где по-ясно — основните черти на новия типъ люде. Чиними се обаче, че никой съветски писателъ не отразява тъй ярко духа на своето време въ творчеството си, както Леонидъ Ледоновъ .

Въ неговите романи има нѣщо ново и извѣнредно характерно, и това е най-сигурниятъ знакъ за тѣхната безспорна оригиналностъ. Тѣ сѫ пълни съ богатъ жизненъ материалъ, интересни сѫ и съ проблемите, които поставята за разрешение. И въ това отношение тѣ въ висока степенъ синтезуватъ даденото отъ други даровити съветски писатели.

Страшниятъ периодъ на гражданска борба, който е предметъ на изображение въ редица повести и романи на К. Фединъ, Всев. Ивановъ, Л. Сейфулина и др., е даденъ съ голѣмъ епически замахъ въ „Барсукъ“, гдето се проявява силата, безстрашието и непокорниятъ бунтарски духъ на руското селячество презъ първите дни на революцията. Неговъ водителъ е Семенъ, издигнатъ до висотата на легендаренъ герой. За него Настя — жената на новото време — говори съ възторгъ; тя го вижда да се извишава надъ всички — силенъ, властенъ и, което е най-важно, страшенъ (за което и най-много го обича), приличенъ на голѣма буйна рѣка.

Въ това възвеличаване на подвига на неукротимите и дръзки „борцуци“ („язовци“ — наречени така заради подземните жилища, които си построяватъ срѣдъ гората и въ които живѣятъ като язовци презъ време на бунта) се проявява и романтиката на автора, който въ всичко друго разкрива особностите на единъ новъ, своеобразенъ натурализъмъ. У него има нѣщо сурово и кораво, като тежките замръзнали буци на твърдата земя, съ която се чувствува напълно сроденъ. Четеяки неговите работи, човѣкъ чувствува не само силата на нейното притегляне, но и коравата и съпротива: нуждни сѫ усилия, често мѫчителни, за да бѫде преодолѣна. Има нѣкаква гжостота, набитостъ, която човѣкъ усъща въ подбора на думите, — въ строежа и въ твърдата фонетика на неговата речь. И въздушното у него тежи съ тежестъ на материално.

Изрази като „нѣкакво чугунно описание замъгляващо главата му“ сѫ чести и типични.

И той като Достоевски е „жестокъ талантъ“ — обича да изобразява страданието и да измѣчва съ изображенията си. Какъ безнадеждно подтискатъ тѣзи мрачни и душни „купечески“ домове, това тежко сѫществуване, което човѣкъ чувствува като непрекъснато, безкрайно страдание, — тѣзи сурои и брутални отношения въ града и въ селото!.. Новото обаче е въ засилването, въ сгъстяването на суростта и жестокостта до тамъ, че тѣ едва ли не се схващатъ като неизбѣжни и естествени.

Каква пропасть между Расколникова и тъзи корави бойци!.. „Ние сме различни съ тебе, Настя! У насъ това се върши не по вашему. Ние не се кааемъ. Да убиешъ — значи потръбно е било!“ — казва Семенъ. А Юда разказва най-безгрижно за „изчезването“ на ржката на младичкия гимназистъ, когото не сѫ пустнали въ влака и който е стоялъ на стъпалото до минаването на влака по първия мостъ... („Про руку въ огнѣ“).

Интересенъ е краятъ на романа: водителтъ на „борсуките“, юначниятъ Семенъ, се предава на брата си, който е представител на революционната власть. Така бунтовната, но слъпка стихия се подчинява на друга — съзнателна и организувана, за да се превърне после въ положителна, творческа сила.

Много по-интересенъ е другиятъ романъ на Леонова „Воръ“ („Крадецъ“): и съ изобилните си жизнени факти, и съ вълнуващите проблеми, които поставя. Въ него се чувствува силно влиянието на Достоевски: авторътъ заразява хероите си съ изключителна, болезнена чувствителност, „усложнява“ и „затруднява“ тъхните отношения, прибъгва до ефектни, изненадващи драматични сцени и положения. И не въ това е силата на романа, нито въ бавността и трудността, съ която се развива разказътъ, — въ честите отклонения — дълги хитри разговори и разсъждения, — въ несигурната композиция.

Оригиналното е въ новата проблематика и въ новото свътотоусещане на Леонова — въ тази особна чувствителност къмъ суровото и грубото — къмъ коравите бодли на живота. Страданието не, а мъчението — жизнената преизподня — е главна тема на романа... Тамъ има само мъченици и палачи. Мъченици, които страдатъ и поради своя и поради чужда жестокость. Такъвъ е главниятъ герой Димитъръ Векшинъ, израсъль сръдъ неволите на бедно селско съществуване и възприелъ още въ детските си години мрачната философия на случаенния пътникъ, който му говорѣлъ съ глухъ и яростенъ гласъ, че „свѣтът е покритъ съ зло, че, притисната отъ насилие, умира човѣшката душа“.

Презъ време на революцията той показва необикновена храбростъ, става комисаръ на полка и „въ дивизията го обичаха съ тази желѣзна любовь, съ която биватъ споени бойците за едно и сѫщо дѣло“. Но, когато контрапреволюционерътъ-капитанъ убива любимия му конъ, „Векшинъ рева така, като че ли бѣха убили половината отъ него самия“, ожесточава се, отсича ржката на убиеца, чието тѣло хвърля въ окопа край пътя. Отъ тукъ почва неговиятъ страшенъ душевенъ кризисъ, който се разрешава чакъ въ края на романа. Този кризисъ е мъчителна, безкрайна агония, въ която моментите на духовна парализия и вцепененостъ се редуватъ съ тежки кошмари. Митя започва да пие, заговоря нѣкакъ „мъгълово за жалостъ, за човѣчностъ у победителя и за много друго...“ Напушта другарите си и най-после става крадецъ.

И въ новия си занаятъ той проявява същата безумна смѣлостъ, но запазва душевна чистота. Нѣщо повече: все-по-силно и по-страстно той търси примирение съ живота, очаква душевно възкресение. Но отвѣккоже го посрѣща людска злоба и враждебность, и той почти губи вѣра въ всичко свѣтло: „Дружба? — размишлява мрачно той. — Лукава дума: дружи ли вълкътъ съ ягнето?“. Въ свѣта всичко е мрежа и никоже не можешъ да излѣзешъ свободденъ“. Интересни сѫ неговите отношения къмъ Маша Доломанова — злата демонична „Вьюга“, която жестоко го измѣжва, и той гордиятъ и силниятъ Митя — презъ време на една отъ най-тежките душевни кризи понася страшно унижение — да се подслони въ килера до стаята ѝ, гдето спи съперникътъ му Доньска, на когото тя се дава, сигурно за да измѣжи още по-силно Митя. Той е нѣженъ къмъ сестра си Таня, защото вижда нерадостната ѝ сѫдба, увѣренъ е, че тя не ще бѫде никога щастлива. Добъръ е и къмъ Манюкина, жалка фигура отъ миналото, „бившъ човѣкъ“, който е истинскиятъ му баща. За душевното оздравяване и възраждане на крадеца Векшинъ се съобщава въ края на романа — то става, когато той постъпва въ сдружението на работниците-дърводѣлци срѣдъ дивитѣ лесове и се отдава на тежкътъ, но честенъ физически трудъ.

Още по-жестоки сѫ страданията на разбойника Агейко, за когото се говори, че другарува съ звѣровете. Извѣршените злодействия отравятъ и рушатъ душата му, и той изпада въ яростно състояние: „Азъ цѣлъ цѣленичкъ станахъ черенъ... Искамъ да стане тѣмно навсѣкоже, както е въ мене самия. Пия вода, а тя гори въ мене като газъ...“ Убиватъ го и то съ знание и одобрение на Маша Доломанова, съ която той живѣе, но отдавна ѝ е опротивѣлъ.

Голѣмо, безпредѣлно е разочароването на Манюкина отъ живота, неговите непрестани нравствени и тѣлестни страдания. Той, вчерашенъ богатъ „баринъ“, сега трѣбва да изпълнява шутовски роли, да се унижава до самоунищожение, за да получи нѣкое петаче... Съ него се подиграватъ най-жестоко, а той съвсемъ не е безчувственъ и глупавъ — този изтѣрсакъ на „новото“ общество. Той пише умни и трогателни писма до сина си Николаша, въ които срѣщаме такива безнадеждни изрази: „А тука всѣки денъ умирай, всѣко свое дихание считай за по-следно“, макаръ авторътъ да го заразява съ отрицателно отношение къмъ миналото и съ примирение къмъ новото: „Не брѣзичките, не долинките, не бѣлите господарски чифличета, възпѣти не веднажъ отъ стихотворците, е Русия. Сега не се страхувамъ, когато рѣжатъ брѣзичката, изгарятъ съ най-голѣмо удоволствие чифличето, а поетичните рѣчки ги впрѣгатъ въ машината въ полза на живия човѣкъ. Животътъ е фениксъ, животътъ расте и се ширя... Та ние и народа знаемъ само по лакеите, баянритѣ, кочиашите и бавачките... И ето сега виждамъ друго лице и други дѣла“.

Собствено, всичко това вижда самият авторъ, и тези възгледи съм прокарани във романитът му: действуващите лица съм наистина изъ недрата народни — и най-вече отъ селото, — пълни съм грамадна жизнена енергия, като Митя, Николька, Маша Доломанова и пр. съм високи добродетели, като Пчховъ, Таня, Зинка и др.

Съм каква рѣдка човѣчностъ се отдѣля отъ другите този оригиналъ народенъ философъ — майсторът Пчховъ, който умѣе не само срѣчно да поправя какви не повредени вещи, но и да дава утеша и подслонъ на всички сразени отъ живота!

А най-голѣмата вѫтрешна сила на Таня, сестра на Митя, и на Зинка е тѣхното необикновено благодушие и тѣрпение. Таня сънася студенината и грубия практицизъмъ на алчния си годеникъ Николька, но е „болна отъ най-злия неджгъ: страхъ отъ живота“. Участьта ѝ е трагична: при последната си игра въ цирка, въ който се връща не само отъ артистична мѣка, а и за да задоволи годеника си (понеже ще получи голѣмъ хонораръ), тя увисва на вѫжето мѣртва.

Съвсемъ отъ друго колѣно е Маша Доломанова, властната, гордата Доломанова, която носи въ себе си „велика, дѣлбока, подземна сила“, но и нѣщо сатанинско. Честолюбива и деспотична, тя измѣжчува себе си, но още повече измѣжчува другите и най-много — Митя. Като Далила, тя обезсилва всички, които се доближатъ до нея. Върва въ силата, пѣкъ била тя и насилие: „Човѣкътъ обича камшика, нѣщо повече: той го уважава“, казва убедено тя. Не съжалява за смѣртъта на Агейка, дава се на Донъка, но когато искашъ да премахнать и него, и писателътъ Фирсовъ я кори, че е виновна за това, тя му отговаря: „Пролѣтъ, Фирсовъ, пролѣтъ — какво само не става съ васъ презъ пролѣтъта! Биете се, бодете се... Тебе ако повикамъ, нима нѣма да се нахвѣришъ?“. Тука тя е въ ролята на жадна за животъ и властъ самка. И, при все това, душата ѝ не е безнадеждно закоравѣла: тя истински обича само Митя и, когато го посещава тежко болень, въ безсъзнание, тя му казва такива нѣжни думи, каквито дори изцѣло преданата му Зинка никога не би могла да каже.

Животътъ е сурова, свирепа борба — въ това съм убедени всички измѣчені отъ него действуващи лица. За никого обаче тази жестока философия не е тѣй понятна и близка, както за суровия и жаденъ за богатство и властъ селякъ Николька. „Да живѣе, за Николька значеше: да воюва, да завоюва, за да запази отъ душевна ръждавина душевната си сила. Той презираше всички, които възбуждаха у него жалостъ, защото тя му отнемаше силата... Съ жестока откровеностъ той желаше гибелта на всички слаби“. — Сякашъ отново четемъ проповѣдитъ на Заратустра, въ които се разкрива моралътъ на сильния човѣкъ. И интересно — Николька издига дори грубостъта и неодѣлаността като положителни качества. Той казва на Таня: „Която дума е груба — е най-честна.“

И не само думите, а всичко — дори ласките на хероите у Леонова са груби: „целувките понякога се чувствуват като побои“. При разкриване на чаровете на Доломанова се казва, че „нейните целувки приличат на кисело вино, а диханието ѝ е горчиво като на ежъ“. Леоновъ не обича тънките и приятните усещания, а гостите, тежките, както писателят Фирсовъ той обича живота: „Неговия остьръ и грубъ миризъ, тръпчивата му горчивина, неговата „ажурна“ натрупаност (громоздкост), неговото най-мъдро безсмислие.“

Интересно се разрешава във романа и проблемата за ролята на съвременния писател. Фирсовъ — писател на новото време — не се уморява и не се насища да дебнат най-интересните прояви на живота: стане ли нящо значително и особено, той е тамъ. Обича хората и особно новите, силните, търси ги, живее със тях и отъ този богатъ жизненъ материалъ изгражда своите творения. Оригиналенъ е начинът, по който Леоновъ дава и отраженията на лицата във поетическото огледало на Фирсова — въ него тъ не са същите, а са съществено изменени — по-осмислени, съгласувани съ неговите идеи. Той не фотографира действителността, а я пресъздава и тълкува. Въ Миша Векшинъ и Николька той вижда силите на утрешното бъдеще, следъ като тъ бъдатъ очистени отъ всичко, което сега ги прави безполезни, та и вредни. Какъ е той беденъ и злочестъ, колко унижения изпитва, когато суроно го отблъсва Маша Доломанова, за която той е дори смъштенъ и жалъкъ! И, при все това, той страстно обича живота и го намира интересенъ въ неговото „мъдро безсмислие“. Той поставя проблемата за търсене на голия човекъ: „Човекъ безъ орнаментумъ е и голият човекъ. Съ това е и забележителна нашата революция, че хвърли отъ човека вехтия орнаментумъ. Да, ако щете, човекътъ и самъ възненавидъ вмирисания си орнаментумъ“. Колко характерно е неговото преклонение предъ живота — предъ всяка негова „нищожна дреболия“, която се превръща въ чудо... „Чудо става и тревата на Благушиновската улица, и пухътъ на тополите... Чудесенъ става дори и кръсъкътъ на пътела“... И Леоновъ обича да изобразява пробуждането на живота, — на ликуващия животъ, който като пиле счупва черупката си и излиза навънъ. Проявите на този животъ са силни и остри: трошатъ се дебели ледове, за да бликне и се разлезе задържаната жизнена стихия. Такава вътрешна тревога завладява презъ периода на моминското пробуждане и Маша Доломанова: „Маша се топлеше заедно съ сънга. Вътре, безизходенъ пламъкъ я гореши и я изпепеляваше. Веднажъ, когато пронизителните априлски вътрове скачаха по обезсъжените пространства, при нея на бръгъ изльзе Агейка и я взе. Тя го хапа, но той я надви“. Какъ грубо става всичко това — какъ натурано! Никаква поетизация, ни сънка отъ нежностъ:

тържествува животинското начало. И този паралелизъмъ — на душата съ снъга — и тези пронизителни скачащи априлски вѣтрове — каква сuroвостъ въ всичко това! Такъвъ е и другъ единъ пейзажъ: пролѣтъта иде като мощна, неудържима сила и, което е характерно, тя чисти всичко болно и некадърно: на телеграфния стълбъ крещи една врана, която на другия денъ децата вече премѣтатъ мрътва. Въ пейзажа Леоновъ не търси хубавото, а вижда най-вече сuroвото, грубото, дори грозното: „Но земята бѣше още влажна, черна, таеше хладъ, дишаше влага и гнилота, а презъ нощитѣ дебели мокри вѣтрове съ трѣсъкъ бѣгаха по покривитѣ“. Той обича твърдите, острите усъщания: „твърдъ вѣтъръ“, „бодливъ скрежъ“, „обтегнато (тугое) слънце“, „снѣжниятъ мракъ удря по лицето“, „знойната прелестъ на непознатата гошибна по очитѣ“ и пр. Да, Леоновъ не се свѣни да покаже на предно място коравото, насилиственото, жестокото въ живота, да се любува на раждането на новите жизнени сили, което — като всѣко раждане — не е безболезнено, а е напрегнато и конкултивно. Колко характерни сѫ неговите думи, казани за пролѣтния вѣтъръ въ Полухлѣбница, който „освобождава птичетата отъ майчините черупки, суши язвите на дърветата и свързва сърдцата.“ Любовта е равнозначна съ излупване и съ оздравяване на раните на дървесата. Единъ новъ одухотворенъ натурализъмъ, който минава въ пантеизъмъ. И единъ сuroвъ, но страстенъ витализъмъ.

Въ романа сѫ отразени и други страни отъ руската действителност презъ този периодъ на брожение и кипежъ. Тамъ сѫ и бирократите на новата власт, които мечтаятъ за пълно изравняване — уеднаквяване на хората и тѣхните преживявания — филистерите комунисти Чикилевъ и Матвей, който иска да фабрикува щастие, както се фабрикуватъ галоши. Тамъ е и представителъ на творците на новия животъ — енергичниятъ Аташезъ и пр.

Новото въ последния романъ на Леонова — „Сотъ“ — е въ опита да се даде увлѣчението и подвигътъ на строителството. Това строителство си има своя възторжена лирика въ увлѣкателните „лирични“ планове на Потемкина, който съ своята страстна убѣденостъ и настойчивостъ се налага: неговиятъ проектъ, да се построи книжна фабрика въ Сотъ, се възприема. Строителството обаче има и свой юнашки епосъ — съ такива мощни борчески герои като Угадъевъ, Бураго, Сузана . . . Животътъ на тези люде е коравъ и студенъ, изпълненъ само съ упорита работа. Но, както казва Угадъевъ: „Щомъ е трудно — хубаво е. Което леко се удава — се и забравя“. Такъвъ е изблиъкътъ на тѣхната енергия (особено на Угадъева — главния герой), че тѣ търсятъ да се товарятъ съ по-тежко

бреме, — да преодоляватъ повече прѣчки. Тѣ търсятъ борбата: „Ние не сме сиропиталище — ние сме фронтъ“ казва Угадьевъ, а инженеръ Бураго: „Растели бедата, да се усилва, борбата!“ Корави бойци, тѣ сѫ чужди не, а враждебни на всѣкаква мекушавостъ и сантименталностъ. Колко сдѣржани — почти хладни — сѫ срещитѣ на Угадьевъ съ майка му! И, при все това, ще бѫде несправедливо да се каже, че тѣ сѫ безчувствени. Угадьевъ по своему обича силно майка си, но сякашъ се бои да даде изразъ на чувствата си. За тѣзи люде, отъ колѣното на Базарова, чувствителността е проява на слабостъ. Пролѣтъта напр. го смущава, защото го размеква: „Размазня на чувства, душевна неразбранища“ — мисли си той. Като всички волеви люде, той обича ясното, опредѣленото, опростеното и мрази душевната размекнатостъ: „Отъ нѣжности бѣгаше повече, отколкото отъ пошлостъта“.

Тѣзи люде сѫ скъжали всички врѣзки съ миналото: „Който мисли за миналото, той е безволенъ къмъ бѫдещето.“ Тѣ сѫ сурови, навѣсени, дори зли. Поне такъвъ е Угадьевъ. И забележително е, че той въздига своята суровостъ и злостъ въ добродетели. Заявява, че обича злитѣ, защото у тѣхъ има готовностъ за борба. „Обичамъ злитѣ... У тѣхъ има опъната сѫщинска пружина, годна за всѣкаквътъ механизъмъ. Злитѣ обичамъ, обиденитѣ, издигащите ржка обичамъ.“ Не съжаление къмъ унизиенитѣ и оскърбенитѣ, а възхищение отъ обиденитѣ, които вдигатъ ржка за мъстъ. Философията на революционера-борецъ е разкрита още по-ярко въ следното сѫждение: „Жегловъ, по вродената си склонностъ, ги мирѣше, а Угадьевъ, напротивъ, ги насиъскваше... и си печелѣше всеобща ненавистъ. Той не се огорчаваше като почиташе именно ненавистта, за магнитно поле на всѣка сила.“ Изглежда, че това е схващане и на самия авторъ, защото въ цѣлия романъ (както и въ другитѣ му романи) съдѣржание е борбата между враждуващи сили, като се почне отъ начало — въ мънастира, където се срѣщатъ два коренно противоположни свѣта (свѣтъ на старото — съ неговите представители — монаситѣ, и новото — на революционеритѣ строители) и се мине презъ цѣлото развитие на романа — подготовката на строителството, разрушенията, причинени отъ поройната рѣка презъ пролѣтъта, възобновяване на работата и новата опасностъ отъ движението на пластовете... навредъ всѣ борби, враждебностъ, противодействие, което трѣбва да се сломи. И не е ли странно, че тѣзи строители на комунистическия строй, въ който очакваме да видимъ осѫществени въсемирно братство и любовъ между всички — живѣятъ не само усамотено и студено, а често сѫ враждебни единъ къмъ други! Какъ грубо се дѣржи напр. Угадьевъ къмъ Бураго, когото ревнува заради Сузана! Колко злоба е проявена въ дѣржането на Василия и на неговата компания къмъ чуждѣнца-инженеръ, когото желаятъ

да унизи тъ и измъжчи тъ, както съ вършили това и съ други по-рано! И после: враждебността и озлоблението на селяните следъ наводнението, унищението, на което подлагат стария инженер Рене, което го накарва да се обеси..., Какъ дълбоко познава Леоновъ тъмните инстинкти, мътната злоба и бруталност — дивата азиатска, хулиганския духъ на руските тълпи, тъхната страшна консервативност! Колко зли съ напр. и този своеобразенъ обожател на Атила, бившият поручикъ Висарионъ (който, като не може да намери място въ новия животъ, проповѣда разрушение на цѣлата култура, изворъ на всички нещастия на човѣчеството), монасите Евсевий, Филофей, куциятъ селянинъ Василий, Лукианичъ, който бие стария си баща по темето, дъщеря му, озлобена спрямо него и пр. и пр. Стоите сякашъ предъ сѫщинска човѣшка звѣрилница, предъ свободното проявление на голата и необуздана природа. Авторът я обича, както обича буйната, неудържима стихия на рѣката Соть, но надъ всичко издига хероичните усилия на човѣка, който се бори съ нея и я побеждава. Покрай волята, той цени високо физичната сила и е влюбенъ въ хероите съ атлетическо тѣлосложение: „Киръ (монахътъ) гледаше крадешкомъ тази невѣзумтина буца, която се свали на главата му, неговите голѣми — въ тъменъ пухъ — ржце, толкова широки въ китките, колкото и въ дланиите, неговите костеливи — като наковалня — колѣне“. Той обича силното, здравото тѣло, въ което бие буйна, гореща кръвъ. Угадъевъ изпитва просто „ураганна“ радост отъ грубата си физична сила — при напрежение на мускулите. Той се радва, чувствува се щастливъ, когато гледа своя желѣзенъ юмрукъ: „Ха... не лошъ инструментъ... Варварина (Варвара се назива майка му) изработка... Угадъевска стомана... И ако го рѣзна по гънката, на единъ метъръ би се струйнала великолепна, лепка кръвъ...“^{*)}) Така се реабилитира и издига физичното, тъй дълго подтискано и занемарвано. Това, което прави отъ романа сѫщинска епопея, е величавостта на замисленото строителство, необикновените мъжествени усилия да се превъзмогне дивата Соть, за да се превърне въ благословенъ край. Тази епическа величавостъ, този стремежъ къмъ осъществяване на реформи въ широкъ, руски стилъ съ характерни за възраждаща се Русия: „Въ нашия вѣкъ трѣба да се мисли на едро: съ десетки заводи, съ хиляди хектари, съ милиони люде...“

Но строителите не съ щастливи. Интересно е, че всички главни герои на Леонова съ „несретници“: Семенъ въ „Барсуки“, Митя въ „Воръ“, Угадъевъ — въ „Соть“. Той живѣе съвсемъ самотно; следъ като се раздѣля съ жена си, не умѣе да спечели Сузана. Инженеръ Бураго е сѫщо самотникъ, и

^{*)} Това преклонение предъ физическата сила е извѣнредно характерно за съветските писатели. Особено сильно то е дадено въ романа на Ю. Олеша — „Завистъ“.

неговата съдба, по думите на автора, е ледена. Фанатици въ изграждане дългото на бъдещето, тъ жертвуватъ за него всичко. Тъ тръбва да изкаратъ парахода на бъдещето на щастливъ бръгъ и то презъ море, което не е отбелязано въ никоя карта. „Корабътъ се навежда ту на една, ту на друга страна, и все по-свирепи вълни го връхлетяватъ. Измирятъ най-смѣлитъ моряци — тъкъ скоро ги забравятъ... Започва време на велико маневриране... И тъкмо въ това може би се крие истинската хероика на революцията.“

Не може да се отрече: има нѣщо хероично въ мѫжествени тъ усилия на тъзи творци на бъдещето. И, при все това, впечатлението отъ романа е угнетително. Колко сурова тръбва да е действителността, въ която съществува това човѣкоовълчване, гдето дори жестокостта и злината се издигатъ до степень на дебодетели, на положителни творчески сили! Безспорно, тукъ се чувствува живото отражение на следвоенното време, съ ужаса на варварскиятъ гражданска борби, които създадоха и „новата раса“, за която говори Дмитриевски въ книгата си „Сталинъ“: „Създава се нова раса: отъ сурови, жестоки, отъ нищо нестрахуващи се, предъ нищо неспиращи се люде.“

Тъзи нови люде идатъ съ безкрайно отвращение къмъ всичко, що е свързано съ „позорното“ минало: тъ искатъ да скъсатъ всички връзки съ него: срещу, всѣка негова теза да противопоставятъ своя антитеза. Безощадни отрицатели, тъ ненавиждатъ цѣлата атмосфера отъ чувства, създадени при стария режимъ: „маниловска“ душевна размекнатост, изтънченост и празна сантименталност. На тъхъ тъ противопоставятъ грубата, първична свежест и сила на природата, издигатъ новъ поетиченъ лозунгъ — търсене на фирмсовския „голъ човѣкъ“ — „човѣкъ безъ орнаментумъ“. Истински писател на своето време, Леоновъ не може да не отрази въ романите си господствующите тенденции на съвременността.

Но сигурно и самиятъ той съзнава ясно, докѫде може да доведатъ крайностите на примитивизма, — това ново връщане къмъ „естественото състояние“, щомъ изказва съждения като следното: „Той (Фирсовъ) извади на показъ предъ свѣта оголения човѣкъ и бързо отстъпи въ сѣнка... свѣтъ, очакващъ необикновени аромати, почувствува само воня“. А Таня, възмутена отъ прекалената натуналност на Маша Доломанова, ѝ казва: „Вие все мислите, че разкривате, кой знае какви нови нѣща за човѣка, а въ сѫщностъ настѫпва само велико развѣнчаване на човѣка... Ха, човѣкътъ е само това, което е? Каква чикилевщина! Никога въ свѣта не е имало такова разочарование отъ човѣка, както сега.“

Трагично е, че това „развѣнчаване на човѣка“, неговото огру比亚не, става въ общество, въ което бихме очаквали да тържествуватъ най-възвишени социални добродетели — онази неосѫществена досега човѣчностъ, която е била най-високиятъ идеалъ на социализма и на комунизма. И ако, при все това, има нѣщо утешително у Леонова, то се крие именно въ това благородно възмущение на Таня противъ опошляването на човѣка и въ недоволството на Митя отъ безмѣрната човѣшка жестокость. Въ това отношение е извѣнредно интересенъ и краятъ на романа „Сотѣ“, гдѣ авторътъ кара своя коравъ херой да помечтае за бѫдещето и да види въ него не само „градоветъ, които ще възникнатъ въ тѣзи безумни пространства“, но и нѣщо друго — много топло и нѣжно: „Цвѣтниятъ вѣтъръ да си играе съ кждрить на девойче съ познатото лице... и наивната картийка отъ буквата на Катя, напечатанъ единъ вѣкъ по-после на неговата (на Увадьева) хартия“ — хартията, която ще произведе фабриката, строена сега отъ него.

30. мартъ 1932 г.

МАЛЧО НИКОЛОВЪ

Историческият материализъм и методите на социологията

Поводъ за настоящата статия даде излъзлата въ края на миналата година книга на г. проф. д-р Иванъ Кинкелъ: „Методите на познанието въ съвременната социология“ (отдѣленъ отпечатъкъ отъ Университетския годишникъ—Юридически факултетъ). Въ този свой трудъ г. Кинкелъ излага доста обстойно всички ония резултати, които, споредъ него, е могло да даде на социологията като наука прилагането на различни методи. Подъ думата методи г. Кинкелъ разбира не толкова формалните методи на логиката, колкото онова, което той нарича „материални методи“, сир. използването въ областъта на изследването на обществените явления различни гледища и схващания, било чисто социологични, било взети отъ други науки. Покрай това изложение книгата му съдържа обаче и една отчасти явно изразена, отчасти следваща отъ начина на излагане на резултатите, добити съ различни методи, тенденция: да оспори ползата и приложимостта на едно монистично схващане въ областъта на социологията. Не само тъй да се каже „технически“ (съ огледъ на непосрѣдните научни резултати), но и принципно г. Кинкелъ възприема плюрализма като единствено оправдано при днешното развито състояние на науката становище по въпроса за обществото и обществения процесъ като цѣло. Заставайки на едно принципно по-друго становище, азъ си поставямъ за задача не да направя обстойна критика на подробното изложение на г. Кинкелъ, а да освѣтля именно този въпросъ: допустимо и нуждно ли е социологът да има основно ориентираще схващане, въ рамките на което да разбира и използува и всички други частични гледища и методи? Предварително ще кажа, че за таково основно ориентираще схващане азъ приемамъ историческия материализъмъ, който за мене не е само спомагателъ „методъ“ за изследване на обществените явления, а е онова изходно гледище, безъ което едно истинско цѣлостно разбиране на обществения процесъ като специфиченъ обектъ на науката не е възможно.

I

Г-нъ Ив. Кинкелъ поставя предъ насъ въпроса за методите на социологичното изследване. Собствено, думата „методъ“ се явява твърде ограничена за онова, което г. Кинкелъ има въ случая предъ очи. Повече би подхождала думата „гледище“ или „подходъ“ къмъ изучаване на обществения процесъ въ неговата цѣлостъ. Намирамъ, че нашиятъ авторъ постъпва еклектически: социологията обгръща, спо-

редът него, всички методи, прилагани отъ социолози (по-точно би било да се каже: оправдвали се научно; така, въроятно, го разбира и самият г. Кинкель). — При изброяване на методите (гледищата) той изхожда отъ понятието за факторитът. Колкото основни фактори има въ обществения процесът, толкова и методи може да има.

Вземайки становище къмъ схващанията на г. Кинкель, азъ ще искамъ преди всичко да се спра върху тая теория за факторитът въ обществения процесът, защото върху нея той гради своето разбиране за методите, чрезъ нея отхвърля монизма и приема „плюрализма“ като единствено правилно становище.

Отъ кжде иде собственно това становище за така наречените „фактори“, взети като двигателни сили на обществения процесът? Не е ли странно въ същностъ, че въ една областъ, где имаме работа съ реалния човѣкъ, съ неговата обществена активност и творчество, ние, за да си обяснимъ този общественъ процесъ, излазиме не отъ човѣка, а отъ „сили“, закоито предпоставяме, че стоятъ вънъ отъ него, и противопоставяме на човѣка, на обществения човѣкъ, „фактори“, подъ чието въздействие се извършва обществения процесъ? — Това противопоставяне, което превръща човѣка отъ субектъ, отъ единственъ субектъ и творецъ на обществения процесъ, въ — така да се каже — пасивенъ елементъ на обществения процесъ, който не го носи и създава, а го изтърпява, все пакъ не е само една необяснима заблуда; то си има свое обяснение, въ известенъ смисъл и свое научно оправдание.

Дълъгъ виждамъ два съществени извора на теорията за факторитът. Ето единият отъ тѣхъ. Когато изследваме нѣкое конкретно историческо събитие или сборъ отъ събития, напр. великата френска революция, то, за да ги обяснимъ, ние изхождаме отъ общестановката, създадена отъ предшествуващето развитие, и въ нея търсимъ силитъ на новото. Така ние различаваме въ предреволюционното общество известенъ политически строй, правна система, разпределение на богатства и блага между разнитъ класи и групи, забелязваме известни идеи и групи и системи отъ идеи (идеологии), виждаме различни организации, наблюдаваме избухването на страстите, борбата на партиите и пр. Групирайки тѣзи факти и установявайки известна зависимост между тѣхъ, позволяща да се обяснятъ до известна степень характерътъ и ходътъ на събитията, историкътъ е склоненъ, чрезъ известна абстракция, да види въ хода на конкретния исторически процесъ резултата отъ действието на нѣкакви самостоятелни сили, да говори въ този смисъл за фактори: политически, правни, идеологически, економически и др.

Оѓ друга страна, боравейки въ областта на специалните обществени науки, които изолирватъ и подлагатъ на специално разглеждане известни групи обществени факти и явления, характеризувани съ преобладаването въ тѣхъ на този или на онзи видъ човѣшка дейност, ние сѫщо изпадаме въ изкушение да превърнемъ разглеж-

даната отъ нась група факти или явления въ особенъ родъ „факторъ“ на цѣлокупния общественъ процесъ.

Обаче въ това превръщане на известни спомагателни научни факции, каквito сж въ сѫщностъ факторитѣ, въ „самостойни двигателни сили“ на обществения процесъ, въ стремежа да се обясни и разбере обществениятъ процесъ и въ неговата цѣлостъ чрезъ влиянието на „факторитѣ“, лежи голѣма научна опасностъ. Защото, както казахме по-горе, забравя се, че обществениятъ процесъ е едно цѣло, че неговиятъ носителъ е само единъ единственъ, самиятъ общественъ човѣкъ, взетъ въ цѣлата негова конкретностъ и че всичко основа, което ни се представя въ даденъ моментъ като сила, стояща извѣнъ човѣка, напр. политическиятъ строй, правнитѣ системи, идеитѣ и идеологииитѣ, формитѣ на производството и размѣната, различни организации и учреждения, въ сѫщностъ е създание на самия човѣкъ, ако не на човѣка отъ тази епоха, то на хората отъ предходнитѣ епохи. Отъ тукъ следва, че предварителната основна проблема за социолога е да разбере: защо и какъ човѣкътъ, обществениятъ човѣкъ, изживява, независимо отъ универсално-природнитѣ процеси, и единъ свой специфиченъ човѣшки общественъ процесъ? Въ какво се състои този процесъ? Какъ е възможно, щото човѣкътъ, бидейки творецъ на своята история, да е сѫщевременно и неинъ продуктъ?

Вместо да си постави тѣзи въпроси, засъгащи едно основно схващане на обществения процесъ, взетъ въ неговата цѣлостъ, г. Кинкелъ тури като единствена задача на социологията: да проследи влиянието и ролята на различни фактори въ обществения процесъ. И така той изброява: економическиятъ факторъ — неговата роля проследява историко-материалистическиятъ или, както той напълно последователно за себе си предпочита да го нарича, економико-материалистическиятъ методъ; физико-географскиятъ факторъ — чието влияние най-добре проследява физико-географскиятъ методъ; психологическиятъ, биологическиятъ факторъ и методъ, и пр. Само като прилагаме всички тѣзи методи, проследявайки въздействието на всички тѣзи фактори, ние можемъ да дадемъ изчерпателно обяснение за обществените явления.

Това схващане може още да ни се струва на пръвъ погледъ убедително по отношение на „физико-географския факторъ“. Не е ли, наистина, физико-географската срѣда една извѣнобществена „сила“, съ мощно влияние върху обществените явления? Обаче тъкмо при този примѣръ можемъ да видимъ, доколко теорията за факторитѣ неправилно тѣлкува причинността въ областта на обществените явления. Въ сѫщностъ физико-географската срѣда не е „факторъ“ въ смисълъ на постоянна сила, чието влияние върху обществения човѣкъ си остава всѣкога едно и сѫщо и която именно опредѣля хода и етапитѣ на общественото развитие. Тя е въ действителностъ само общъ фонъ на обществения про-

цесь. Степеньта и формите на нейното въздействие могатъ да се разбератъ само презъ призмата за разбиране на структурата и функционирането на човѣшкото общество, специално съ огледъ и на властъта на обществения човѣкъ върху природата, умението му да извлѣче отъ нея нуждното за себе си.

Ако така думата (и понятието) „факторъ“ предава твърде неточно значението, което трѣба да отдадемъ на физико-географската срѣда, то — повтаряме — още по-малко това понятие е плодотворно за елементи на обществения процесъ, чийто човѣшки, общественъ произходъ не се оспорва отъ никого: производителните сили, економиката, правото, държавата и пр. Всички тѣзи елементи, преди да бѫдатъ възведени въ степень на „фактори“, сами се нуждаятъ отъ принципно изясняване на тѣхното място въ обществения процесъ, взетъ като цѣло и схванатъ като творение на обществения човѣкъ.

II

Излазяйки отъ горнитъ мисли, азъ съмътамъ, че г. Кинкелъ не-правилно тълкува историческия материализъмъ, виждайки въ него учение за преобладаващата роля на економическия или материалния факторъ въ обществения процесъ. Въ действителностъ, историческиятъ материализъмъ претендира да е нещо по-друго, нещо повече: основно схващане за обществения процесъ въ неговата цѣлостъ. Въ това отношение ето какъ азъ схващамъ (съвсемъ накъкъ, разбира се) най-сѫщественото отъ онова, което той ни дава:

1. Човѣкъ самъ твори своята история, но не като изолиранъ човѣкъ-Робинзонъ, а като общественъ човѣкъ. Но, творейки своята история, бидейки активенъ носителъ на обществения процесъ, той сѫщевременно промѣня самия себе си. Разгадката на тази двойственостъ е въ специфичния характеръ на общественото развитие. За разлика отъ природата, гдето виждаме само единъ видъ пасивно приспособление на индивида и вида къмъ независима отъ него външна срѣда, човѣшкиятъ видъ си създава своя собствена, и то промѣнлива срѣда. Покрай естествените си органи, той се сдобива и съ изкуствени: ордия, технически знания и похвати, наука и пр. Благодарение на тѣзи срѣдства той не само се приспособява пасивно къмъ природата, но и приспособява природата къмъ своите нужди и потрѣби, — промѣня самата естествена срѣда, въ която живѣе. Но и това не е всичко. При прилагане на тѣзи срѣдства, човѣкъ действува обществено, той се поставя въ опредѣлени отношения къмъ другите хора. Употребата на изкуствени органи и тѣхното усъвършенствуване предполага и налага известни обществени отношения, които създаватъ вторична срѣда. Измѣнената чрезъ употребата на изкуствените органи природна срѣда и вторичната обществена срѣда (на практика нераздѣлни) сѫ за хората на

дадена епоха нѣщо обективно дадено, което опредѣля тѣхното съзнание (общественото битие опредѣля съзнанието на хората!). Въ сѫщностъ съзнанието не е простъ рефлексъ на общественото битие, а е резултатъ отъ приспособлението на обществения човѣкъ къмъ обществената срѣда (въ широкъ смисълъ на думата). Това приспособление включва обаче въ себе си и създаването на нови изкуствени органи (resp. видоизмѣняване на сѫществуващите), което пъкъ води къмъ постепенна промѣна и на самата обществена срѣда и къмъ нови процеси на приспособление на едно ново стжпало. Така именно, творейки своята история, общественият човѣкъ сѫщевременно промѣня и собствената си природа.

2. Отъ горното става ясно, защо историческият материализъмъ приема, като основенъ елементъ на обществения процесъ, развитието на производителните сили, на „изкуствените органи“ на обществения човѣкъ: защото, изхождайки тѣкмо отъ това развитие, ние можемъ да схванемъ и промѣната на обществената срѣда. Често укоряваха и укоряватъ историческия материализъмъ заради неяснота на това негово основно понятие за производителните сили. Изтъкватъ, че въ сѫщностъ производителните сили включватъ въ себе си елементи, които самиятъ исторически материализъмъ, въ другъ аспектъ, причислява къмъ надстройката, като напр. науката. По-дълбоко погледнато, тукъ нѣма непримиримо противоречие. Такова би сѫществувало, ако наистина за историческия материализъмъ производителните сили бѣха нѣкаквъ извѣнъ или надъ-общественъ „факторъ“. Тогава наистина би било непонятно, какъ въ този факторъ могатъ да влизатъ като съставки и елементи, които на последна смѣтка сѫ негова последица. Въ действителностъ обаче за историческия материализъмъ производителните сили не сѫ никаквъ надъ-общественъ факторъ, а сѫ елементъ отъ обществения процесъ, и нѣма нищо противоречиво (или това е едно диалектическо противоречие), гдето онуй, което съ огледъ на предшествуващето състояние на производителните сили се явяваше като частъ отъ надстройката, въ процеса на общественото развитие на свой редъ става „производителна сила“ и изходна точка за нови измѣнения въ обществената срѣда (milieu).

3. Основно за историческия материализъмъ е и неговото схващане досежно структурата на обществото. Състоянието на производителните сили опредѣля производствените отношения,—ония отношения, въ които, споредъ прочутите думи на Маркса, писани въ предговора къмъ „Критика на политическата економия“, хората влизатъ помежду си, независимо отъ волята си, въ обществения процесъ на производството на срѣдствата за сѫществуване. Производствените отношения даватъ и класовата структура на обществото. Върху базата на производствените и класовите отношения се издигатъ надстройките: тѣзи отъ първа степень — политическа и правна, нрави и практическа нравственостъ, както и тѣзи отъ втора степень, чието разбиране е възможно само чрезъ

посредството на обществената и класова психология — изкуство, религия, наука, философия (идеология въ широкъ смисъл на думата). Това е, разбира се, само схема, но гениална схема, която улеснява значително ориентирането, посочвайки ни, въ каква последовност и връзка тръбва да проследяваме обществените процеси. Въ основата на обществената структура историческият материализъм поставя обществения процес на производството на съществуване, който наистина е най-елементарният, основата за съществуване на самото общество.

4. Същественът елементъ на историческия материализъмъ, който не позволява да се „автоматизува“ схващането му за обществения процесъ — съблазънъ за мнозина, които приематъ буквально и догматично описаната по-горе схема и превръщатъ и производителните сили, и производствените отношения, и надстройката, въ нѣкакви самостоятелни и самодействуващи сили, които сѫ помежду си въ състояние ту на равновесие, ту на борба, — е схващането му за ролята на обществените борби, специално на класовите борби. Производителните сили, производствените отношения и надстройката въ действителност, отъ гледището на историческия материализъмъ, не сѫ самостоятелни фактори, отъ които единият се признава за по-силенъ отъ другите, а сѫ респ. „изкуствени органи“ на обществения човѣкъ, отношенията, въ които хората се поставятъ при употребата и развитието на тѣзи органи, най-сетне формите и съдържанието на съзнанието, съ помощта на които човѣкъ осмисля, отчасти и организува обществения процесъ на производството. И тѣй като, преди да се осмисля и организува нѣщо, то тръбва да съществува, то и надстройките не могатъ да бѫдатъ проумѣни безъ разбиране на основното значение на човѣшката практика, на трудовия процесъ. Въ този процесъ се опредѣлятъ основните групировки на човѣшкото общество: класите, — борбата между тѣхъ е за голѣма частъ отъ досегашната човѣшка история видимото съдържание. Безъ разбиране на този вътрешно-антагонистиченъ характеръ на досегашните общества, невъзможно е правилно схващане за отношенията между основата и надстройката, нито за преминаването отъ едни обществени форми къмъ други. Прочутата формула на Маркса за революцията като скъжване — подъ напора на растящите производителни сили — на съществуващите производствени отношения и отношенията на собственост, станали тѣсни за провалата и развитието на тѣзи сили, не означава, че става наистина нѣкаква борба въ букваленъ смисъл между производителните сили и производствените отношения, а е една грандиозна схема, която ни сочи, че употребата и усъвършенстването на „изкуствените органи“ на обществения човѣкъ не може да се извърши вече въ рамките на съществуващите отношения между хората, отъ кѫдето идатъ страданията и кризите на обществото. А, понеже тѣзи отношения

опредѣлятъ класовата структура на обществото, скъжсането на станалите тѣсни производствени отношения подъ напора на производствените сили се извѣршва винаги въ процеса на борбата между класите и означава победа на класата, носителка на идеала за нови производствени отношения, адекватни на състоянието и потребността на ръста на производителните сили, надъ класата, заинтересувана да се запазятъ старите производствени отношения. Естествено, и това е още твърде общо, за да изчерпи съдѣржанието и формите на обществения процесъ и на трансформацията на обществото; но то ни дава все пакъ едно указание за основното въ тѣзи процеси, безъ което не е възможно разбирането на идеологическите форми, въ които тѣзи основни процеси се осъзнаватъ и организуватъ.

И така, за разлика отъ г. Кинкель, азъ виждамъ въ историческия материализъмъ не нѣкакъвъ методъ, насоченъ да опредѣли ролята на „економическия факторъ“ въ обществения процесъ (смѣтайки го за преобладаващъ), а общо ржководно схващане за характера и за общи форми на обществения процесъ като цѣло, което схващане ни улеснява и насочва и при ориентирането въ конкретните исторически явления въ всичката имъ сложность и преплетеностъ. — Въ отличие отъ всички други „монистически“ схващания за обществото, това схващане насочва погледа си върху реалния животъ, то търси данамъри разгадката на обществения процесъ въ самия него, — въ иманентните му закони и тенденции, а не въ действието на нѣкакъвъ „абсолютенъ духъ“ или въ „теоелогията“ на вѣчния прогресъ.

III

Въ рамките на това общо схващане, има ли мѣсто за прилагане на онѣзи специални методи, за които говори г. Кинкель (ние изключваме, разбира се, самия „историко-материалистически“ методъ въ смисъла, който му дава г. Кинкель)? Този въпросъ ще се поможча да освѣтля въ следващите редове, безъ да претендиратъ за пълнота и изчерпателностъ.

Да се спремъ първомъ на психологическия методъ и да видимъ, какво мѣсто може да му се опредѣли въ социологическото изследване, безъ да се наруши единността на общо-социологическото гледище, което ни дава историко-материалистическото схващане.

Тукъ се налага преди всичко да се разсъде едно недоразумение, почиващо на погрѣшно тълкуване на историко-материалистическото схващане. „Материализътъ“ на историческия материализъмъ не е тъждественъ съ философския или естествено-научния материализъмъ, макаръ мнозина теоретици-марксисти да го синтезуватъ съ философския материализъмъ. Обществените явления, обществените отношения, въ това число и производствените (економическите), съ психични феномени, — отношения между хората като психични сѫщества;

не между тѣло и тѣло, но между психика и психика. Дори и основното за историческия материализъм схващане досежно ролята на производителните сили не означава господство на материалното въ обществения животъ. Наистина, нагледъ производителните сили сѫ нѣщо материално, веществено: ордия, машини, сгради и пр. Но наредъ съ такива веществени елементи ние причисляваме къмъ производителните сили техниката, като съвокупност отъ похвати, умения, знания; различните форми на организацията на труда (съединение и раздѣление на труда и др.), пъкъ дори и науката. Безъ тѣзи психични елементи материалните съставки на производителните сили биха били само мъртва материя; тѣ дори не биха и съществували. Въ същностъ, основното въ производителните сили е умението на обществения човѣкъ да поставя въ опредѣлени съотношения, да комбинира по известенъ начинъ материалните елементи, дадени отъ природата, да прибавя и своята собствена сила и знание, та по този начинъ действието на природните закони да даде резултатъ, отговарящъ на целите, които общественият човѣкъ си поставя въ процеса на производството. Ето защо, съ право можемъ да твърдимъ, че дори и въ най-„материалната“ си част обществените прояви сѫ отъ психично естество.

Признаване на основно-психичния характеръ на обществените явления не значи обаче, че историко-материалистическото схващане може да се отъждестви или замѣсти отъ психологическия методъ. По времето, когато Марксъ и Енгелсъ създаваха своята теория, психологията въ научния смисъл на думата не е съществувала. Имало е само т. н. „философска психология“, задоволяваща се съ метафизични спекулации, или пъкъ „рационалистична психология“, разлагаща психичния животъ на „атоми“-представи и мѫчеща се после, все по абстрактенъ путь, да установи законите за комбиниране и взаимодействие на тѣзи „елементи“. Такава психология е била съвсемъ безполезна за едно реално-социологично схващане на обществения процесъ. И съ право Марксъ и Енгелсъ предпочетоха да се откажатъ отъ всъкакво „индивидуално-психологично“ задълбочаване или обосноваване на своите схващания.

Обаче и принципно, въпрѣки напредъка на тази наука отъ тогава, социологията не би могла да се разтвори въ психологията. Ако и обществените явления по природа да сѫ психични, ако и човѣкъ и като обществено същество да остава подчиненъ на законите на индивидуалната психология, едно чисто-психологическо разглеждане на обществените явления не може да замѣсти едно цѣлостно-социологическо разглеждане. Преди всичко, то не е въ състояние да ни обясни динамиката и тенденциите на обществения процесъ, както го прави историческият материализъм съ своите основни схващания. На второ място, въ обществения процесъ всъки отдѣленъ човѣкъ, вече при самото си раждане, е

поставенъ всрѣдъ опредѣлени, независими отъ волята и съзнанието му обществени условия. Неговото формиране и развитие става въ рамката и подъ въздействието на тѣзи обществени условия (отношения). Тѣ опредѣлятъ съдѣржанието на неговата психика; отъ тѣхъ зависи, при какви условия ще се проявява действието на законите на индивидуалната психология, кои душевни механизми и реакции ще заематъ преобладаващѣ място въ човѣшката психика. Всичко онова, което въ психологията е известно подъ името обществена (группова, класова, национална, колективна) психология, и по своето съдѣржание, и по относителното значение на различните си прояви, и по резултатите си за обществото и обществения процесъ като цѣло, не може да бѫде изведенено и обяснено съ срѣдствата на индивидуално-психологическото изследване, нито съ данните на научната индивидуална психология. Знанието на економическата и класова структура на обществото, която на свой редъ е въ функционална зависимост отъ състоянието на производителните сили, е необходима предпоставка за разбиране и на различните форми и прояви на обществената психология.

И все пакъ днесъ не може да се отрича значението на психологическия методъ и за социологията. Ако не да обясни обществения процесъ въ неговата цѣлост, нито да разкрие тенденциите на развитието на една историческа епоха, на едно конкретно общество, психологическиятъ методъ (въ смисълъ на използване на данните и резултатите, добити чрезъ индивидуално-психологическо изследване) може въ много отношения да задълбочи и конкретизува нашето разбиране на обществените явления и да ни помогне да обхванемъ и разберемъ и такива подробности и особености, които инакъ биха останали за настъ тѣмни. Примѣрно бихъ могълъ да изтъкна следните възможности за успѣшно прилагане на данните и резултатите отъ психологическото изследване:

1. Въ областта на колективната и обществена психология, специално психологията на тѣлпите и организациите, данните и резултатите на психологическото изследване, основаващи се върху познанието на душевната структура и на психичните механизми, позволяватъ да се задълбочи разбирането на явленията отъ тази областъ, а съ това — и разбирането на обществените процеси, въ които подобни колективи и организации играятъ голѣма роля.

2. Специално за разбиране на етиологията на разни идеали и идеологии и съвременната психология, специално психологията на несъзнателното — безъ да се солидаризуваме съ метафизическите увлѣчения на мнозина нейни представители — е въ състояние да обясни много отъ онова, което иначе би останало неясно. Ние знаемъ, че историческиятъ материализъмъ, обяснявайки произхода на идеологииите, изхожда отъ класите и класовата психология. Тъкмо въ областта на класовата психология обаче не всичко може да се изведе изъ рационални мотиви и целесходни съображения. Класите не винаги действуваха така, както класовиятъ интересъ (единъ по сѫщъ-

ство психологически терминъ) имъ диктува. Ако самите тъзи отклонения, колкото се отнася до общия характеръ на идеологията, се поддаватъ на обяснение, изхождащо отъ социалното положение на дадена класа, все пакъ едно изчерпателно разбиране на съдържанието и особностите на идеологията, на нейната зависимост отъ чувствената (афективна) област на психиката у съответните групи и класи и на много нейни подробности е невъзможно безъ използване на резултатите и данните на новата психология.

3. Интересно е да процитувамъ тукъ единъ пасажъ отъ книгата на италианския марксистъ Антонио Лабриола, писана още 1895 год. на френски: „Essai sur la conception matérialiste de l'histoire“ (Paris F. Alcan), която е едно отъ най-блестящите и най-последователни тълкувания на историческия материализъмъ. Съ твърде остро око, Лабриола изтъква тамъ нѣкои особности и елементи на обществените явления, които не се поддаватъ на изключително историко-материалистическо тълкуване. Ето какво казва той („Essai etc“, pp. 251—252):

„Конкретната обществена психология на миналото времена остава често за насъ непроницаема. Често най-обикновените нѣща ни сѫ непонятни, напр. животни, смѣтани за нечисти, или произхода на отвращението спрямо бракове между лица отъ далечни степени на родство. Едно предпазливо размишление ни води къмъ заключение, че мотивите на много отъ тия подробности ще останатъ завинаги скрити. Невежество, суевѣrie, странни илюзии, символизми, ето, покрай много други, причините на онова несъзнателно въ общачайтѣ, което ни се явява днесъ като непознато и непознаваемо.“

Забележително е, какъ Лабриола е посочилъ тукъ тъкмо тия факти и явления, които съвременната аналитична психология освѣтлява съ успѣхъ отъ психологическо гледище, като прониква тъкмо въ онази област на несъзнателното, на която ги отдава и самият Лабриола.

4. Твърде интересна област за освѣтяване на обществения процесъ отъ психологическо гледище представя въпросътъ за влиянието на общественото развитие и на различните обществени форми и организации върху сѫдбата на основните сили въ човѣшката психика. Отъ психоаналитическо гледище този въпросъ се поставя като проблема за сѫдбата на влѣченията (Trieben), на основните импулси и сили на човѣшката психика, стоящи на границата съ биологичното. Понятията за сублимация и промѣна на обектъ, за замѣстващие задовољяване, за регресия и др. могатъ въ много случаи да задълбочатъ нашето разбиране на обществените явления и процеси, макаръ по този путь никога да не може да се обясни ни състоянието на производителните сили, ни класовата структура и основните линии на обществените борби, както се опитватъ да го правятъ нѣкои крайни психоаналитици.

При продължително, въ течение на много поколѣния, повторение на едни и сѫщи или сходни съчетания, общественото раз-

внтие и условията, при които то поставя психиката на хората, може въроятно да остави във нея и такива следи, които придобиватъ наследственъ характеръ (като известни диспозиции, скрити психични механизми и пр.) и известна трайност, като не се изгубватъ и при промънба на условията. Разбира се, съ обясненията и заключенията отъ този родъ тръбва да се работи твърде предпазливо.

5. Накрай искамъ да припомня за голѣмата роля, която и най-видните марксисти, въ това число напр. и Каутски, отдаватъ на традицията въ обществения процесъ. Каутски изтъква, че при извеждане на идеите на известна епоха отъ материалните и условия (съзнанието — отъ общественото битие) тръбва да разграничаваме строго въ тѣзи идеи новото отъ старото. Само новото можемъ да обяснимъ чрезъ анализъ на промъните въ материалната структура на дадено общество; старото въ тъхъ намира свое „историко-материалистическо“ обяснение само при анализа на епохите, когато то се е появило и формирало за първи пътъ, — когато е било ново. Сега то се запазва по силата на традицията. Ако правилността на тая констатация за силата на традицията не подлежи на съмнение, самата тази сила се нуждае отъ обяснение. Това обяснение въроятно само едно психологическо изследване е въ състояние да ни даде.

IV

Г-нъ проф. Иванъ Кинкелъ ни говори на второ място за биологичния методъ въ социологията. Самиятъ той различава — и азъ ще го следвамъ въ това отношение — два главни типа на биологична социология (или по-ограничено: на биологичния методъ въ социологията). Това сѫ органологично-физиологичния методъ и онова, което донѣкъде опростено означаваме съ името „социаленъ дарвинизъмъ“.

Нѣма да се занимавамъ надълго съ органологично-физиологичния методъ, който борави съ аналогии между обществото и организма и иска да установи единъ повече или по-малко пъленъ паралелизъмъ между устройството и функционирането на обществото и структурата, органите и физиологичните процеси въ организма. Въ много случаи тенденциозно-класовия характеръ е очевиенъ. Но и тамъ, где органологично-физиологичниятъ методъ не служи на подобни грубо-тенденциозни заключения, аналогиите, които той покарва (вж. у г. Кинкелъ, стр. 62—65), могатъ да иматъ въ най-добрия случай само картиенно, но не и научно значение.

По-интересенъ се явява за насъ биологическиятъ методъ, когато той напушта областта на аналогиите между обществото и организма и се заема да обясни обществените явления и процеси, като установи закономѣрността имъ възь основа на биологическите закони. Социалниятъ дарвинизъмъ пъкъ въ тѣсенъ смисълъ на думата гони да обясни и обществените явления и развитието на обществото специално съ онѣзи принципи на борбата за съществуване и на естественъ подборъ, съ които Дарвинъ обясняваше еволюцията на видовете и единството на органическия свѣтъ.

Че човѣкъ и като обществено сѫщество продължава да бѫде животно, следователно: остава подчиненъ на всички биологични закони, това не може да се оспори. Че известни елементи на биологичната му природа се явяватъ сѫществени предпоставки и за сѫществуването и развитието му като общественъ човѣкъ, това сѫщо не подлежи на никакво съмнение. Специално принципътъ на борбата за сѫществуване, разбиранъ въ смисълъ на основното жизнено начало на самоутвърдение, на стремежъ къмъ запазване, се явява безсъмнено необходима предпоставка и на обществения процесъ, безъ която той не би билъ мислимъ. Но да се вади отъ тукъ заключение, че общественитѣ явления, и то дори най-сложнитѣ отъ тѣхъ (както ще видимъ впоследствие), могатъ да бѫдатъ обяснени направо, въ тѣхната конкретност и въ тѣхното обществено значение, съ действието на проститѣ биологични закони, ще бѫде най-малко прибързано.

Въ действителностъ знанието на биологичнитѣ закони не може да ни обясни нито структурата, нито насоката на развитието на обществата. Независимо отъ това, прилагането на принципа на борбата за сѫществуване и на естествения подборъ, особено въ онова тѣлкуване, което му даде Дарвинъ, както ще видимъ впоследствие, не може да ни обясни и самия специфиченъ характеръ на обществения процесъ изобщо, защото при тѣзи опити специфичното на обществото и общественото развитие се игнорира и възъ основа на повърхностни (понѣкога изъ основа невѣрни) аналогии съ природни явления се даватъ обяснения, чийто тенденциозенъ, грубо-класовъ „идеологиченъ“ характеръ бие въ очи.

Нека вземемъ за илюстрация опита на английския экономистъ Малтусъ („дарвинистъ преди Дарвина“), който поиска да обясни наблюдаванитѣ по онова време (въ края на 18. и началото на 19. вѣкъ) въ Англия явления на масова пауперизация и бедствия на широките маси на пропадащето самостоятелно занаятчийство и на работническия пролетариатъ. Той намира за тѣхъ биологично обяснение. Причината била въ вѣчната дисхармония между нуждите за прехрана на единъ народъ и срѣдствата за задоволяването имъ, — дисхармония, кореняща се въ желѣзната природенъ законъ, споредъ който размножаването на населението върви по-бѣрзо (въ геометрична прогресия) отъ възможността за увеличаване на срѣдствата за сѫществуване (въ аритметична прогресия). Оттукъ като неизбѣжно следствие: общественитѣ бедствия — гладъ, мизерия, болести, войни, чрезъ които — макаръ и за известенъ срокъ само — се възстановява нарушеното равновесие, като се унищожава излишъкътъ отъ население.

Нека забележимъ, че и отъ чисто естествено-научно гледище теорията на Малтуса страда отъ една груба грѣшка: защо за човѣшкия видъ тя приема като „биологиченъ“ законъ размножението въ „геометрическа прогресия“, а за срѣдствата за прехрана, които сѫ предимно отъ растителенъ и животински произходъ, умножаването имъ само въ аритметична прогресия? А главно: нима наистина едно исторически обосновано и кореняще се въ техническата и стопанска

революция въ Англия увеличение на мизерията въ края на 18. и началото на 19. в. се нуждае отъ нѣкакво „естествено-научно“, биологично обяснение?

Въ „случая Малтусъ“ грубо-классовата тенденция е очевидна и пълната непригодност на подобенъ „методъ“ за обяснение на сложни обществени явления не подлежи на съмнение. Но и тамъ, гдѣ такава тенденция не поличава съ сѫщата сила, прилагането на „биологичния“ методъ въ опростената му форма е свѣрзано съ голѣма научна опасност.

Гнъ Ив. Кинкель съ очевидно одобрение излага въ книгата си опититѣ на социалбиологитѣ да изтѣлкуватъ хода на общественото развитие и различни обществени явления чрезъ принципа на „борбата за сѫществуване“ и „естествения подборъ“, като припишатъ на тѣзи две основни начала и за общественото развитие сѫщото прогресивно значение, каквото Дарвинъ имъ бѣше отредилъ въ природата. Въ сѫщностъ, както имахме случай да отбележимъ инцидентно по-рано, принципътъ на борбата за сѫществуване, разбирана въ смисълъ на стремежъ къмъ самозапазване и самоутвѣрдяване, е тѣй общъ, че наистина подъ него биха могли да се подведатъ абсолютно всички обществени явления: войните толкова, колкото и мирното сътрудничество, конкуренцията толкова, колкото и коопераціята, капиталистическата обществена организация не по-малко отъ социалистическото обществено устройство и т. н. А това значи, че въ тази си обща форма принципътъ на борбата за сѫществуване нищо не допринася за истинско разбиране на обществените явления и на тѣхната динамика. Какво значи, напр., да се обясни войната съ жељезния законъ на борбата за сѫществуване? Да вземемъ най-простия случай: сблѣскването между две чергарски племена, препитаващи се отъ ловъ или скотовъдство. Въ животното царство, съ малко изключения, организирана борба между групи отъ единъ и сѫщъ видъ не се срѣща. Това е, защото при дадени природни условия (разбираемъ както мъртвата, тѣй и живата срѣда) всѣки видъ сѫществува само въ такова количество екземпляри, на колкото тази срѣда дава възможностъ да сѫществуватъ. Напротивъ, човѣшкото общество, съ своитѣ изкуствени органи, създава за себе си изкуствена срѣда, която допушта (поради отслабване на разрушителното влияние на враговете на човѣка и поради по-добритѣ условия за животъ) разрастване на населението надъ онова увеличение на срѣдствата за прехрана, което — при дадено състояние на производителните сили — природните условия позволяватъ. Колкото изкуствените органи (оржия, оржия, умения и похвати) на човѣка сѫ по-първобитни, толкова — при други равни условия — по-бѣрзо настѫпва това изчерпване на възможностите. И тогава стремежътъ за разширяване, за намиране на нови възможности води къмъ сблѣскване съ други човѣшки групи (племена). Ние виждаме тукъ, какъ и въ най-простия случай, засъгащъ човѣка на най-ниското стѫпало на неговото културно развитие, обяснението на такива нагледни „биологични“ явления, като войната, е не-

възможно без разбиране същината и особностите на обществения процесъ. Какво пъкъ да кажемъ за опитите да се обясни войната изобщо, въ всички времена и у всички народи, на всички стъпала на развитие на производителните сили, при всички организации на обществото, все съ едно и също: закона на борбата за съществуване? Ние знаемъ, колко често това „биологично“ обяснение на войната се превръща въ нейно оправдание и въ средство за научно обосноваване на военната пропаганда и за прикриване на действителните причини и игри на сили и интереси, водещи къмъ война.

Същият апологетичен и „идеологичен“ характеръ въ висока степен е присъщъ и на опитите да се обясни конкуренцията (изобщо или въ днешната капиталистическа форма) съ действието на „биологични“ закони. Изтъква се, че чрезъ нея намиратъ свое приложение въ областта на обществените процеси „законите на биологията досежно борбата за съществуване и естествения подборъ“ съ всичкото имъ прогресивно значение, и оттамъ често се прави заключение, че тя е вечно. Макаръ въ изложението на г. Кинкелъ въ книгата му (стр. 73 и сл.) конкуренцията да приема единъ по-широкъ смисълъ (борба между индивиди на една и съща група, между отделни групи и класи на едно общество, между цели държави и народи), което, впрочемъ, отъ друга страна затрива границите между най-разнообразни и съ различенъ произходъ и значение обществени явления, все пакъ той не е чуждъ на това схващане за благотворното значение на конкуренцията като проява на природните закони въ живота на обществото.

А въ същността при подобни „биологични“ обяснения се поставята въвъзъ една плоскост най-разнообразни и разнородни обществени явления: конкуренция между стокопроизводители, класова борба, войни и национални борби, съ което се отслабва подтикът къмъ истинско социологично изследване и обяснение на всички тези явления. Отъ друга страна обаче при този именно примеръ може да ни се удае да покажемъ, доколко всички подобни явления съ въ действителността плодъ на специално-човъшкото обществено развитие, нѣмащи аналогия въ природата и чието пряко обяснение съ действието на природните закони е неумѣстно.

За тази целъ ще тръбва да направя едно малко отклонение. Социалниятъ дарвинизъмъ въ всичките си форми намира свой главенъ изразъ въ приложението къмъ областта на обществените явления закона за борбата за съществуване и за естествения подборъ. Това съ двата основни принципа, съ които Дарвинъ искаше да обясни усъвършенстването и еволюцията на видовете на растителното и животински царства въ природата. Той си и представяше работата така. Поради нѣкакви неизвестни още закони (впоследствие науката се опита да установи тукъ известни правила), у индивидите на даденъ видъ се появяватъ въ голъмо число малки отклонения отъ нормалния типъ (било въ външните белези и особности, било въ органите, било въ инстинктите). Онези измежду тези малки

отклонения (индивидуални модулации), които дават на индивида известни предимства въ борбата за съществуване, се закрепват по пътя на естествения подборъ, едно: защото въпросните индивидъ има по-голъма възможност да се запази въ живота отъ другите неснабдени съ такова предимство индивиди, и, второ, защото той побеждава своите съперници и въ половата борба, като се предпочита отъ по-доброкачествените индивиди отъ другия полъ (レス. ги спечелва въ откритъ бой) и по този начинъ оставя най-доброто и най-приспособеното къмъ изискванията на борбата за съществуване потомство. Като се има предъ очи действието на закона за наследствеността, по този начинъ — чрезъ естествения подборъ въ процеса на борбата за съществуване — преживяватъ и оставятъ потомство най-способните, най-силните, най-приспособените къмъ жизнените си задачи индивиди отъ даденъ видъ: видътъ се усъвършенствува въ всички посоки. По същия начинъ, въ по-широва перспектива, тръбва да се обясни и създаването на нови разновидности и видове.

Въ последните десетилетия това схващане за хода на еволюцията въ органическия святъ загуби въ значителна степенъ надмошното си всрѣдъ биологитъ и се забелязва — при по-високо стъпало — връщане къмъ схващанията на великия антиподъ на Дарвина въ еволюционната теория — Ламарка. Къмъ схващанията на нео-ламаркизма клони и най-видниятъ въ наше време застъпникъ на историко-материалистическото схващане, Карлъ Каутски, който самъ на младини е билъ повлиянъ отъ дарвинизма преди да възприеме марксизма. Осланяйки се на схващанията на Ламарка и нео-ламаркистите, Каутски изтъква, че промяните въ вида и еволюцията на видовете не може да се обяснятъ съ автоматическо действие на закона за борбата за съществуване и за естествения подборъ, безъ огледъ на промяните въ срѣдата (мъртва и жива). Наистина, при неизменна срѣда, по отношение на която дадениятъ видъ е достигналъ до известна степенъ на приспособление, не се вижда защо и въ коя насока тръбва да върви еволюцията на вида. Индивидуалните модулации, за които говори Дарвинъ, съ въ същностъ нищожни отклония отъ срѣдния типъ, при това съ случайна тенденция и твърде разнообразни. Тяхното значение не може да бѫде тъй голъмо, за да опредѣля по решаващъ начинъ предимството на едни индивиди надъ други въ борбата за съществуване. При това, поради самото безкрайно разнообразие на тези модулации, които — при неизменна срѣда — не съ въ никаква зависимост отъ нея, тѣ — при кърестоването на индивиди съ най-разнообразни отклонения отъ нормалния типъ — съ течение на поколѣнията взаимно се изглаждатъ и унищожаватъ, и въ всѣ случаи нищо не опредѣля, кои именно отъ тяхъ ще могатъ да бѫдатъ запазени. Оня естественъ подборъ при непромянена срѣда, за който Дарвинъ е приемалъ, че води автоматически къмъ усъвършенстване и трансформация на видовете, въ действителностъ е само хипотеза, построена по аналогия съ подбора, който човѣкъ практикува, за да усъвършенствува расата на домашните животни, при който подборъ волята и целта на човѣка е,

която определя избора на ценните — за него, не за самото растение и животно въ борбата му за съществуване — индивидуални отклонения, както и поддържането и засилването им чрез кръстосването на индивиди съ подобни отклонения. Въ природата няма такава съзнателна воля. Борбата за съществуване, която Дарвинъ поставя на нейно място, сама по себе си не е достатъчна да я замести.

Тия съ съображенията, които каратъ нео-ламаркистите, а съ тяхъ и Каутски, да търсятъ причините на тайните промени въ вида и на трансформацията на видовете въ изменинията на външната сръда. Приспособлението към променената сръда (ако, разбира се, промяната не е тъй катастрофална, че да води към загиване на всички индивиди отъ вида) се извършва по два начина: непосредствено, чрезъ химическо, физическо или другояче обусловено влияние на сръдата, и косвено, чрезъ новите изисквания, които променената сръда поставя въ процеса на борбата за съществуване, което пъкъ води към засилено упражняване и трансформация на едни, неупражняване или по-слабо упражняване (отъ тамъ частична или пълна атрофия) на други органи.

Животът въ обществото и особностите на общественото развитие (човешко) водятъ къмъ това, щото самата сръда, преставайки да биде нещо съвършено независимо отъ човешка и неговата дейност, видоизменяйки се въ изменина природна и изкуствена обществена сръда, става пригодна за постоянна еволюция, несравнено по-бърза отъ еволюцията на външната природна сръда за другите видове на органическия святъ, еволюция, двигателните сили на която не съ вънъ отъ човешка и обществото му, а въ тяхъ.

Отъ гореизложеното накъсно схващане за характера на еволюцията въ природата и за специфичната променливост на обществената сръда (разбрана въ широкъ смисъл: като видоизменена природна и като вторична обществена сръда — междучовешки отношения, групировки и пр.) следва, че обяснението на сложни обществени явления не е възможно безъ проникване въ особностите на обществената сръда, въ която тъ ставатъ, и че простото позоваване на борбата за съществуване или на закона за подбора въ същност нищо не обяснява. Доколкото може да се говори за единъ общъ законъ, еднакво важещ и за чистата природа, и за обществото, това ще е „законът за приспособлението“, който въ същност не е законъ, а обща форма на всички явления въ органическия святъ. Специфично пъкъ за приспособлението въ обществото е:

1. Че то е твърде разнообразно: не само едно приспособление на индивида или на малка обществена група къмъ една неизменна, независима отъ тяхъ външна сръда, но и такова на

индивидуа къмъ групите, на групите помежду имъ, на цѣлото общество къмъ външната необществена срѣда и пр. Достатъчно е да си представимъ цѣлата сложност на срѣдата въ днешното капиталистическо общество и цѣлото разнообразие на условията за различните индивиди наспроти принадлежността имъ къмъ тая или оная нация, класа или друга група, за да се убедимъ, че процесът на приспособление въ обществото е безкрайно по-сложенъ и по-противоречивъ, отколкото въ природата.

2. На второ място: приспособяването въ човѣшкото общество не е само пасивно — приспособяване къмъ дадена срѣда, но и активно — приспособяване на срѣдата къмъ нуждите на индивида, групата, обществото.

Значи ли всичко казано досега, че изобщо нѣма място въ социологията за биологичния методъ? Азъ не смѣтамъ, че подобно заключение се налага. Доколкото не се изпуска предъ очи специфичното на обществения процесъ и на приспособлението въ обществото, ние можемъ безъ опасност да проследяваме и промѣните, които ставатъ въ човѣка като биологично (и био-психично) същество въ условията на обществения животъ и еволюция. Безсъмнено е напр., че дълго живѣне при едни и същи или сходни обществени условия налага свой не само културенъ (въ смисълъ на ненаследственъ), но и предаваемъ по наследство отпечатъкъ върху тѣлесната и духовна природа на членовете отъ известна обществена група. Съ огледъ на тоя безспоренъ фактъ, новите данни на науката за наследствеността могатъ да бѫдатъ отъ голѣмо значение и за изучване и разбиране на много обществени явления. Обаче при прилагане на такъвъ биологиченъ методъ, ако се постъпва едностранно и се игнорира цѣлата сложност отъ обществените явления, може да се стигне и до нова метафизика, която замѣства „прозидението“ или „абсолютната идея“ съ не по-малко таинстваия всеобемаща и всеобясняваща „расовъ факторъ“ и др. подобни.

Тази опасност не я избѣгва напълно и г. Кинкель съ своята теория за израждане на обществата. Само по себе си израждането като биологиченъ фактъ не подлежи на съмнение. Ние се натъкваме на подобни явления въ културните общества твърде често. Г-нъ Кинкель се опитва обаче да сковане израждането като единъ общъ законъ за всички културни общества, фаталния край на всѣка култура (или на всѣки културенъ народъ). Не само действителните явления на биологично израждане, но и културния упадъкъ, отслабването на съпротивителната сила на едно културно общество спрямо „варварите“, свежите млади народи и пр., — всичко това г. Кинкель клони да го отдае на неизбѣжния законъ за израждане на културните общества, като биологично обоснованъ процесъ. „Биологичната“ обосновка, която дава г. Кинкель на своето скващане, се свежда приблизително къмъ следното: нормалниятъ животъ и развитие на вида зависи отъ нормалното действие на

„законите“ за размножаване на рода, за борбата за съществуване и за естествения подборъ. Културниятъ животъ е свързанъ съ условия, накърняващи нормалното действие на тия три закона. Стремежътъ къмъ продължаване и размножаване на рода отслабва, — нѣщо, което води къмъ количествено израждане на обществото. Борбата за съществуване и естествения подборъ, които въ природата водятъ къмъ закаляване и преживяване на най-добрите, най-жизнеспособните, най-добре приспособените къмъ сръдата и природата, намаляватъ поради условията на културния животъ, тъй като тези условия водятъ къмъ отдалечаване отъ природата, къмъ изнѣженост и привичка къмъ по-голѣми удобства, къмъ отслабване на организма и — въ края на краишата — къмъ намаляване на жизнената сила и съпротивителната способност на културното общество като цѣло. Поради туй това общество най-сетне загива отъ вѫтрешно разложение или подъ ударите на народи и раси, неизпитали още пагубните влияния на културната сръда. Така трѣбвало въ значителна степень да се обясни напр. загиването на античните общества; къмъ подобенъ край отивали по всѣка вѣроятност и съвременните културни европейски народи.

Въ тази аргументация, наредъ съ нѣкои прави положения, има редица неправилни обобщения и главно: при бѣрзано заключение за едно тъй сложно и конкретно-исторически обусловено явление, каквото е упадъкътъ и загиването на култури и културни общества.

Вѣрно е, наистина, че културниятъ животъ на високо-развитите общества, пъкъ дори вече и наченките на човѣшката култура, сѫ свързани съ отдалечаване отъ природата и отъ „нормалното“ действие на нейните закони. Въ това обстоятелство, въ създаването на изкуствена сръда лежи въ сѫщността съдържанието и смисълътъ на обществения животъ на човѣка. Несъмнено е сѫщо, че животътъ въ тази изкуствена сръда води къмъ неупражняване или къмъ недостатъчно упражняване на известни органи, следователно, къмъ тѣхна пълна или частична атрофия, както — отъ друга страна — нѣкои други органи, специално умствения апаратъ въ най-широкъ смисълъ, придобиватъ по-голѣмо значение.

Явно е обаче, че, докато човѣкъ успѣва да поддържа тази изкуствена сръда, къмъ която се е приспособилъ и биологично, опасностъ отъ загиване на обществото не сѫществува. По-тънкъ анализъ на условията и на причините за физическо израждане въ културните общества (дори така, както ги дава г. Кинкель, срв. стр. 80—82 отъ книгата му) ни показва, че корените му сѫ въ висока степень въ специфичната форма на сѫществуване и развитие на тези общества досега, въ класовата имъ структура и въ свързаните съ нея явления на бездѣлие и изнѣжване на господствуващите класи, на пресиленъ трудъ и лоши условия на живота у работящите класи. Може ли да се говори напр. при разглеждане на явленията на израждане въ работничеството отъ ранно-капиталистическата епоха, пъкъ и сега досежно значителна негова частъ, за изнѣжване или по-голѣми удобства

като причина за това израждане? Не е ли ясно, че въ този случай (както и въ много други) израждането е свързано не съ културния напредъкъ въ смисълъ на усложнена изкуствена сръда, а съ специфичните форми на обществения гнетъ и мизерия? Впрочемъ, за това ни говори и самиятъ г. Кинкелъ (стр. 80, втора забележка).

На мястото на една действително закаляваща и въ всички смисълъ усилваща жизнеспособността на вида борба за съществуване въ природата животътъ въ класовите културни общества поставя „борбата за съществуване“ не съ природата, а между хората, съ влиянието на различни неблагоприятни обществени условия (мизерия, гнетъ, физически и морални страдания) и дисхармонично, вжтрешико-противоречно приспособление къмъ изискванията на една усложнена и заплетена обществена сръда, приспособление, което въ една областъ „подбира“ качества и особности, ненужни и вредни въ друга областъ, а всички вкупомъ често въ противоречие съ онова приспособление, което би отговаряло на условията и изискванията на природната сръда.

Всичко гореказано не означава отричане на явленията на израждане въ културното общество като биологиченъ фактъ, обществено обусловенъ, но то не ни позволява да се съгласимъ съ онова схващане на г. Кинкела, което вижда въ загиването на обществото единъ самъ по себе си биологиченъ процесъ съ фаталенъ, неизбеженъ характеръ, — нито съ голѣма частъ отъ конкретните обяснения, които той дава. Отъ друга страна, при изясняване на причините за загиване на познати намъ отъ историята култури и културни народи, чисто биологичните явления на израждане не могатъ далечъ да заематъ онова предно място, което имъ приписва г. Кинкелъ; главните корени на тѣхната гибелъ трѣбва да се търсятъ въ областта на процеси на обществено разлагане, на упадъкъ на господствующите и безизходност на работящите класи, невъзможност при тогавашното равнище на техниката и формите на стопанския животъ, при историческите особности и на самата държава да се задържи и повиши равнището на културното развитие следъ изчерпване на първоначалните извори на тая култура (специално за античния свѣтъ — на робския трудъ).

V

Най-неясно е значението, което г. Кинкелъ отдава на „идеология“, „идеалистичния“ или „ноологичния“ методъ. Той изрично отхвърля „идеалистичниятъ монизъмъ“ à la Хегель, който претендира да е не само специаленъ методъ, а също тъй обща концепция за историческия процесъ, каквато е историческиятъ материализъмъ, и при това въ рамките на едно универсално-свѣтовно схващане. Отрицателно е неговото становище и къмъ ония течения, които, отричайки причинното и родословно разглеждане на обществените явления, тѣхното анализуване, искатъ да ги замѣстятъ съ „тълкуването“ имъ отъ гледище на разкриващата се въ тѣхъ обща идея или съ непосредственото проникване въ същината на нѣщата (Wesensschau).

Като психоаналитикъ той много право съзира въ тези опити на „мистичната“, некаузална социология връщане къмъ преднаучното, проекционното мислене (срв. стр. 182 отъ книгата му).

Но въ какво вижда тогава г. Кинкелъ научното значение на „идеологичния“ методъ? Дали въ изтъкване ролята на идеите въ обществения животъ и въ историята? Но това не е специфично за него, изобщо то не може да бъде специалната основа на единъ методъ. Историческиятъ материализъмъ отдава твърде голъмо значение на идеите, не ги смята за нѣщо случайно или несѫществено, напротивъ: вижда въ тяхъ необходимъ елементъ за обществения процесъ, но той иска винаги да ги разбира като брънка отъ цѣлокупния общественъ процесъ, а не като стоящъ извѣнъ него факторъ.

Ако ли пъкъ специалниятъ *raison d'être* на единъ „идеолгиченъ“ методъ въ социологията трѣба да бъде разкриване единството на „духа“, „стила“, „культурния типъ“ на една епоха или обществена формация, за това може да се каже, че то наистина въ рѣшетъ на единъ историкъ-художникъ може да бъде мощно срѣдство за улесняване на научната работа, но само като предварително, подготвително срѣдство. Остаеатъ за научно разрешение въпросите: отъ кѫде иде това единство, какъ се изгражда то, по какъвъ путь (започвайки отъ кѫде) даденъ „стиль“ или „типъ на култура“ прониква въ всички области на обществения животъ (освенъ ако наново на „идеята“ се припише онова значение, което Хегель й даваше и за което ние говорихме по-горе); както и — проблемата за причинната обусловеност на конкретното съдѣржание на „стила“, „духа“, „типа“ на културата?

Привършвайки разглеждането на основната социологична проблема за ролята на различни научни гледища въ социологичното изследване, подигнато отъ г. Кинкела въ неговия трудъ, азъ стигамъ до заключение, че между всички набелязани отъ него „материални методи“, единственъ историческиятъ материализъмъ, разбиранъ обаче въ по-другъ смисълъ отъ оня, който му придава той, ни дава основа за общо ориентиращо схващане върху обществения процесъ въ неговата специфична природа и цѣлостностъ. Такова общо гледище, споредъ насъ, е необходимо, защото безъ него бихме имали само натрупване на отдѣлни изследвания отъ най-разнообразни гледища върху различни обществени явления, но не и обща наука за обществото и обществения процесъ въ неговата цѣлостъ. Това не значи, че социологическото изследване може да пренебрегва резултатите и данните на всички други науки, чийто предметъ засъга или включва и човѣка. Ала използването имъ може да бъде плодотворно и увлѣченията изключени само ако е на лице едно общо схващане за сѫщината, за общите форми и за хода на обществения процесъ като цѣло, каквото ни дава само историческиятъ материализъмъ, слагайки го при туй на действително научна и реалистична почва.

ВЪПРОСИ И ОТГОВОРИ

ПРОБЛЕМАТА ЗА ОТНОСИТЕЛНОСТЬТА НА ИСТИНАТА

I

„Уважаеми г-не редакторе! Днесъ всички говорятъ за относителност. Всичко било относително: относителна била и истината. Това, което бѣ вчера истина, днесъ е вече неистина. Всичко тече и се мѣни. И все пакъ, като гледамъ науката, нѣщо ме кара да смѣтамъ, че въ твърдението, какво всѣка истина е относителна, се крие нѣкаква неяснота. Не бихте ли желали да поразясните на свойтѣ читатели, какъ трѣбва да схващаме въпроса за относителността на истината? Съ почтъ: Захари Върбовъ, София“.

II

Питането, което ми се отправя по-горе, е доста заплетено и би изисквало по-обстоенъ отговоръ. Ала ние ще се задоволимъ засега съ изтъкването на най-сѫщественото.

Който говори за истина, той има всѣкога предъ очи едно изречение или едно твърдение, при което утвърждаваното не зависи отъ прищѣвката на лицето, което го изрича или чете, което го слуша или разбира. Ако твърдя, че стаята, въ която работя той мигъ, е четири метра дѣлга и три метра широка, азъ изричамъ една истина, която като такава съвсемъ не зависи отъ туй, дали вие я знаете или не, дали я признавате или не, дали ви тя интересува или не. Но като истина — това мое твърдение не зависи и отъ мене, сиречь отъ каприза ми да кажа едно или друго. Който изрича една истина и е убеденъ, че говори нѣщо вѣрно, той всѣкога съзнава, че задъ неговата евентуална прищѣвка да каже едно или друго, се крие една необходимост, която стои надъ произвола на съзнанието. Съ други думи: като съмъ убеденъ той мигъ, че въ пода си моята стая е наистина четири метра дѣлга и три метра широка, азъ съзнавамъ, че не мога да си я мисля (нея самата!) инакъ, освенъ такава, каквато ми е дадена. Необходимостта да опредѣлямъ едно нѣщо туй или инакъ и да смѣтамъ, че то е „наистина така“, извира отъ естеството на това, което ми е дадено. Азъ мога въ сѫщностъ да кажа, че подътъ на стаята ми е 10 метра дѣлъгъ и 20 метра широкъ, но не мога да бѣда увѣренъ, че това е истината досежно моята стая.

Но гдѣ остава тогава относителността на истината? Едно „нѣщо“ е относително, това значи тукъ: за единого

(или за едни) е тъй, за другого (или за други) е инакъ; днесъ е така, утре е иначе. Е добре, какво дава поводъ на хората да говорятъ за „относителност“ на истината?

Още древните народи съ знаели, че единъ и същъ предметъ едни го намиратъ сладъкъ, други блудкавъ; едни определятъ въздуха като топълъ, други въ същото време и на същото място твърдятъ, че имъ е хладно. При туй, отдавна е известно, че постъпки, които за едни народи съ нравствени или добри, отъ други се ценятъ като неприлични и лоши. Казаното за народите важи и относно „истините“ на обществените класи. Което е върно за буржуата, не винаги важи и за пролетария. Което е справедливо за крупния землевладелецъ, не е непременно „право“ и споредъ аргатина.

Ако минемъ оттука къмъ науката, ще видимъ, че това, което въ времето на Птоломея се съмъташе за истина, следъ Коперника стана неистина. Много физически, химически, биологически, географски, астрономически, исторически, социологически и т. н. „истини“ съ течение на времето се лишиха отъ своето очарование, тъ загубиха своята значимост или валидност и станаха „неистини“.

На туй отгоре, ако единъ Бьомъ-Баверкъ съмъта, че съ теорията за предълната полезност може да обясни економическата ценность, „пролетарскиятъ“ економистъ вижда въ такивато обяснения само една идеологическа маска, чрезъ която „буржузно ориентираната мисъль“ волно или неволно прикрива истинския видъ на обществената действителност. И тукъ истината е „относителна“, или по-точно: тя е видима и доволима за едни, а принципно недостъпна и непонятна за други, именно за хора, имащи предъ очите си идеологическата завеса, причинена отъ социалните настроения на класата, осъдена на изчезване и, следователно, на задничева по природа.

Всичко това навежда мнозина на смъллото обобщение: всъка истина е относителна; всичко тече, всичко се мѣни; нѣма нито вѣчни, нито обективни истини; всичко е релативно, — зависи отъ хората, отъ времето, отъ случая, отъ социалната позиция, отъ „обстоятелствата“!

Колкото и съблазнително на пръвъ погледъ, това обобщение е твърде рискувано и несигурно. Защо? Защото то е смъсица отъ истина и неистина. Ако бъше върно, че всъка истина е относителна, т. е. днесъ е истина, утре може да стане неистина, тогава какво да се каже за твърдението, че $7 + 5 = 12$? Не е ли това една истина? Може ли нѣкой да допустне смислено, че следъ 100, следъ 1000 или сто хиляди години $7 + 5$ ще престане да бѫде 12? Има ли народи или класи, за които $7 + 5$ да е равно на повече или на по-малко отъ 12? Или вземете сбора на жглитъ въ триъгълника! Същата история.

Но, ще въразята мнозина, не за такива истини е думата, когато се говори за „относителност на истината“. Не е важно, ще отвърнемъ ние, за какви истини е думата. Важно и също-

ствено е тутка да се отговори на въпроса: истина ли е, че $7 + 5 = 12$; истина ли е, че сборът на жглите въ трижгълника е равенъ на 180° ? Ако това е истина, тогава следва, че не въсъка истина е относителна.

Ако минемъ отъ истинитѣ на геометрията или аритметиката къмъ истини отъ по-другъ родъ, ще се получи следното. Перото, съ което пиша тоя мигъ, е купено той месецъ отъ магазина Т. Ф. Чипевъ на булевардъ „Дондуковъ“. Това е една истина. Ели тя относителна? Може перото, съ което пиша, да се счупи. Може магазинъ на Т. Ф. Чипевъ да престане да се помъщава на булевардъ „Дондуковъ“ или изобщо да биде съ време закритъ. Може тоя, който ми е продалъ перото, и азъ, като притежател на перото, да престанемъ да съществуваме. И все пакъ „истината“, че презъ месецъ септемврий 1932 г. Д. Михалчевъ си е купилъ едно опредѣлено перо отъ еди кой си магазинъ, тая истина не би станала „неистина“ поради туй, че перото, продавачъ или купувачъ не съществуватъ вече. Истинитѣ досежно живота и дейността на Платона или Цезаря не умиратъ отъ туй, че тия исторически личности не съществуватъ вече. Другъ въпросъ е, дали нѣкой се интересува отъ факта, който се крие задъ истината досежно размѣрятъ на моята стая или досежно произхода и сѫдбата на перото на нѣкого. Ала отъ туй, че една истина е незначителна и неважна за историка или за хората изобщо, не следва, че тя престава да биде истина. Истината си е истина, все едно дали е важна или не. Тоя мигъ азъ изпитвамъ чувство на досада поради лошото време, което ме гнети: това е истина. Никой обаче нито знае, нито се интересува отъ моето лично чувство. И въпрѣки туй, не е невѣрно, че азъ изпитвамъ тоя мигъ досада. Ако нѣкой се интересуваше отъ моето съответно чувство, могло би да се добави, че тая истина ще важи винаги: тя нѣма да престане да биде истина отъ туй, че азъ следъ време не ще съществувамъ вече.

Оттука се вижда повторно, че не е върно, какво въсъка истина била относителна: днесъ важела, утре не щѣла да важи, понеже „всичко тече, всичко се мѣни“. Дори ако бѣше върно, че „всичко тече, всичко се мѣни“, отъ туй още не следва, че и самата истина върху промѣнливото е нѣщо текуще и промѣнливо. Ако азъ пиша върху живота на Наполеона I, истинитѣ, които съмъ изрекъль за него, сѫ истини, които застѣгатъ нѣщо промѣнливо. Но прѣчи ли имъ да бждатъ валидни и тогава, когато тоя животъ е изтекъль и изгасналъ вече? Ако на това питане трѣбаше да се отговори непремѣнно утвѣрдително, тогава не би могло и дума да става за историческа наука и за историческа истина.

И все пакъ, въпросътъ за относителността на истината не е изчерпанъ. За относителност на истината може смѣло да се говори преди всичко тамъ, гдето имаме работа съ ценностни сѫждения, сиречъ гдето се твърди нѣщо досежно една ценность. Напримѣръ: „Истина е, че съвременните музикални шла-

гери също хубаво и melodично“; „Истина е, че Блъсковата „Загубена Станка“ е едно превъзходно художествено произведение“; „Истина, истина ви казвамъ, че иде часът, когато мъртвите ще възкръснат“ и т. н. Това също „истини“, които могат утре да станат неистини; дори още днесъ за единого могат да важатъ, за другого да не важатъ. Тукъ, при истините досежно ценностите, дори досежно т. н. „културни ценности“, истината е (или може да бъде) относителна. Не е важно, дали говоримъ за една „добра“ постъпка, за едно „хубаво“ произведение на изкуството, за една „справедлива“ реформа, за една „великолепна“ изборна система, за една религиозна „увъреност“, — тукъ навсъкъде имаме работа съ оценка, съ ценности, и всички истини досежно тия ценности съ повече или по-малко относителни, зависими отъ времето, обществените условия и социалната позиция, отъ която човекъ преценява дадено явление изъ културния животъ на народите.

Но не е ли точно така и съ истините на науката? По никак начинъ! Върно е, че много научни истини, които съ важели нѣкога, не важатъ вече. Ала какво значи това?

Преди всичко, като изключимъ математиката, може да се каже, че девет десети отъ науката има за цель установяването на действителността, все едно дали тѣлесна или душевна. Историята иска да знае, какъ съ живѣли въ действителностъ народите и обществата на културния свѣтъ. Астрономията се мжчи да установи: какво представлятъ отъ себе си действителните небесни тѣла и какви съ действителните отношения между тѣхъ. Зоологията се занимава съ действителните животни. Психологията се мжчи да установи действителните душевни явления и законите, на които съ подчинени въ действителностъ промѣните на съзнанието. Съ една дума: действителността е, къмъ установяването и изучаването на която науките се домогватъ. Обаче действителността е премного сложна въ свойте отношения. И поради туй нейното установяване е често една твърде мжчна и тѣнка задача. Ние сме дошли днесъ до една научна истина, живѣемъ съ нея и работимъ съ нея. Може утре да се окаже, че сме изпустили отпредъ очи известни тѣнкости и отношения на изучваната действителност. Тогава нашата дневна истина ще стане утре неистина, тя ще бѫде преодолѣна, превъзмognата, тя ще умре. Това ние виждаме въ всички науки за действителността, въ едни въ по-голѣма, въ други въ по-малка мяра. Специално обществената действителност е най-сложната, и нейното установяване е най-мжчното. Че социалната позиция на единъ учень може да спъва или да благоприятствува установяването на действителността, особно на обществената действителност, това е върно, и разяснението на тоя фактъ е една голѣма заслуга на марксизма, макаръ че последниятъ прекрачва често границите на онova, което е фактически върно въ случая.

Какво следва отъ всичко това? Застигнищите на възгледа за относителността на истината заключаватъ оттука набързо, че всѣка истина е относителна, преходна и осаждена на смърть. Ала това заключение не е право. Ние видѣхме, че истините на математиката важатъ и днесъ, както сѫ важели преди хиляди години и както ще важатъ всѣкога. Много отъ истините на географията, анатомията, зоологията, механиката, химията, историята и пр. си оставатъ непоклатни, и никаква смърть ги не заплашва. Но заедно съ тѣхъ много други пъкъ сѫ се оказали неточни, прибързано формулирани, дори прѣко невѣрни. Действителността, до която тия истини се отнасятъ, се е показала по-сложна и по-заплетена, отколкото се е сторило това на научните изследователи отъ дадено време, при дадени научни и социални условия. И, поради това, наложило се е ново издирване, ново търсене, ново установяване на действителните отношения. Много отъ старите „истини“ сѫ окончателно умрѣли, докато други сѫ били преодолѣни, като недостатъчно точни и еднострочно фиксираны. За тия последните може да се каже, че сѫ умрѣли наистина, но тѣ не даромъ сѫ живѣли! Тѣ сѫ влѣзли като „часть“, като „съставка“ въ новата истина, която ги е преодолѣла.

Колкото се отнася до т. н. „субективност“ на сътивните качества (едно нещо на едного се чини сладко, на другого блудкаво, на едного топло, на другого хладно и т. н.), тукъ има безспорно известна относителност. Хората могатъ да говорятъ истината, когато твърдятъ, че имъ етопло, студено, сладко, блудкаво и пр., и въпрѣки туй да не смогватъ да се добератъ до едно и сѫщо положение. Но тъкмо поради тая относителност, точното естествознание отъ вѣкове насамъ, като установява истинската материална действителност, изолира отъ нея цвѣта, миризмата, вкуса и т. н. и държи на големината, формата, мястото и движението на веществената действителност, гдето относителността на сътивните качества е изключена и гдето единомислието на разните изследователи е напълно възможно и обезпечено.

Сега е вече достатъчно ясно, где и въ какъвъ смисъл ние имаме научно основание да говоримъ за „относителни истини“ и за „относителност“ на истината и где твърдението досежно относителния характеръ на всѣка истина е безусловно невѣрно, съградено върху повърхностни обобщения.

Д. Михалчевъ



КРИТИЧНИ ОТЗИВИ

D-r Wassil Handjieff: Zur Soziologie des bulgarischen Dorfes. Leipzig, 1931, 100 S.

Нашиятъ сънародникъ г. В. Ханджиевъ ни поднася на хубавъ нѣмски езикъ единъ цененъ приносъ къмъ социологията на българското село. Работата си той започва съ нѣкои теоретични размисления върху понятието „общност“ (Gemeinschaft) и неговото противоположно понятие „общество“ (Gesellschaft). Въ своите определения досежно тия понятия авторътъ тръгва отъ схващанията на известните нѣмски социолози: Тьониесъ, Фиркандътъ, Дункманътъ, Макътъ Шелеръ, излага по тѣхъ основните белези на „общността“, като се опитва накрай да даде и свое собствено разбиране. Споредъ това: какъ се отнасятъ помежду си членовете на дадено жизнено единство (обществена група) и въ какво отношение се поставятъ самите обществени групи едни къмъ други, г. Ханджиевъ различава групи, които сѫ вътрешно еднакви, но сѫ различни помежду си, и такива, които не сѫ вътрешно еднакви, но сѫ „идентични“ помежду си (стр. 10). Всѣка отъ първия видъ групи представя едно органическо цѣло, гдето частъта е цѣлото, а цѣлото е въ вътрешна и неразривна връзка съ всѣка частъ. Това е основната характеристика на общността като социална група. При втория видъ групи тази вътрешна органическа връзка не е на лице. Членовете на обществото не сѫ вътрешно и неразривно свързани съ общото цѣло, и всѣки отъ тѣхъ членува въ него съ огледъ на опредѣлена своя лична цель.

Като търси по-нататъкъ да установи основите, върху които почива дадена общност, той ни сочи единъ първиченъ инстинктъ, който се корени въ биopsихичната природа на човѣка и който образува ядката на всѣка общност, колкото и да бѫдатъ различни външните форми, въ които той се проявява. Общността не е исторически продуктъ; тя не е резултатъ на прищѣвка, на нѣкаква фантазия и др. под. Напротивъ, тя е нѣщо „вѣчно“, винаги сѫществуващо, изразъ на „основния инстинктъ на общителността“, който се проявява повече или по-малко въ всѣка човѣшка природа. Следвайки по-нататъкъ Тьониеса, Шелера и Дункмана, г. Ханджиевъ подчертава четири основни фактора за образуването на общността, а именно: кръвната, пространствената, временната и духовната близостъ. Особно значение отдава той на пространствената близостъ, която изтъква едва ли не като основа за духовна близостъ и за чувството на вътрешно родство между членовете на една общност.

На друго място, досежно една особна категория общности (семейство роднинство и пр.) той подчертава като първостепенъ факторъ „кръвната близостъ“. Ала значението на пространствената и на кръвната близост е на мястота очевидно преувеличено. При туй авторът никъде не се спира на ролята, която играе общата съдба, сиреч еднаквата участъ на дадена обществена група, за създаването на еднакво съзнание у членовете на обществената група, което ги кара да се чувствуваат като органическо цѣло.

Говорейки за общността като за нѣщо вѣчно и непреходно, г. Ханджиевъ има предъ очи като че ли нѣкаква Платонова идея за общността, която стои вънъ отъ времето и не е подчинена на историческиятъ превратности и промѣни. Изобщо въ тая точка той е крайно неясенъ, и изложението му е твърде недостатъчно. Твърдението, че общността като социално явление не е исторически продуктъ, стои въ основно противоречие съ самите исторически факти. Ако вземемъ нациите като общности и вникнемъ въ историческото възникване и обособяване на всѣка една отъ тѣхъ, ние не можемъ да отречемъ историческиятъ събития и фактори, които способствуватъ за тѣхното формиране и рушение.

Оттука г. Ханджиевъ преминава къмъ българското село и се спира върху развитието на нашето семейство; организацията и вѫтрешния животъ на задругата; разпадането на задругата и появата на селото, причините за което той вижда въ общото стопанско развитие на индивидуалистичния капиталистически духъ на новото време. Разгледанъ е следъ туй, и то подробно: животът на българското селско семейство, поминъкът на последното, начинътъ на работене, взаимните отношения между селските семейства и пр. Особно интересна е третата частъ на книгата, гдето сѫ подхвърлени на анализъ отношенията на индивида къмъ колектива (и обратно) въ селото. Д-ръ Ханджиевъ схваща селото като общност. Всѣко село представя органическо цѣло и живѣе свой особенъ животъ, въ което личността се претапя въ цѣлото, а последното е отразено въ отдѣлната личност. Индивидуалниятъ характеръ на селото като обществено цѣло отнема индивидуалността на всѣки отдѣленъ неговъ членъ. Тукъ изпъква на преденъ планъ цѣлото, колективътъ. Селянинътъ не пита: „кой си?“, а „кои сте?“ и „откѫде сте?“. Той не казва за себе си „азъ“, а „ние“ и не нарича другия „ти“, а „вие“. Селата сѫ затворени жизнени единства, безъ вѫтрешни взаимни отношения. Индивидътъ се представя отъ колектива: селянинътъ не се интересува да знае „кой си?“, а — откѫде е твоятъ произходъ? Като разглежда следъ туй семействата селска колективност, авторътъ намира сѫщите елементи и въ нея, които отбелязахме и при селото изобщо. И тукъ индивидътъ е подчиненъ на цѣлото и е безличенъ инструментъ въ ръжетъ на семейството. Ала той не схваща селското семейство като една малка общност въ по-голѣмата — селото, която да е тъй затворена въ себе си, както селото. Селото, споредъ автора,

е нѣщо тѣй индивидуализувано, че то има свой особенъ характеръ, има свой мораль, свои обичаи, носии, говоръ и пр., които — еднакви за семействата, които го съставяят — сѫ основно различни отъ тия на другите околни села. Затова г. Ханджиевъ схваща селото като отдѣленъ индивидъ, като личност, съ свой характеръ и съ свой индивидуаленъ обликъ. Положението на семейството въ селото е сѫщото, което има отдѣлніятъ членъ на семейството въ самото него. Членътъ на семейството, както и самото селско семейство носятъ индивидуалния характеръ на селото.

Така характеризувано, селото ни се представя като личност, която като такава би трѣбвало да има свое съзнание, свои особности въ мисъль, чувство и воля. И последните глави на книгата сѫ посветени на проблемите, свързани съ съзнанието и самосъзнанието на селото, съ неговата характеристика като личност, неговата собствена и особна воля за животъ и пр. И въ всички съответни разсѫждения на автора личи ясно влиянието на едно биологическо схващане за социалните проблеми. Г-нъ Ханджиевъ е склоненъ да разглежда всѣка общност като организъмъ и всѣка нейна част като клетка отъ този организъмъ. А такъвъ единъ възгледъ го кара по-нататъкъ да схваща всѣка общност като отдѣленъ индивидъ съ свой особенъ духъ, съ свое съзнание и самосъзнание, да говори за „universale Individualitt“, „universales Bewusstsein und Selbstbewusstsein“ и пр. Ако г. д-ръ Ханджиевъ спрѣше своя погледъ по- внимателно върху тия понятия и ако погледнѣше на тѣхъ съ по-взискателна логика, той би доловилъ лесно противоречията, въ които се заплита всѣки опитъ да бѫдатъ тѣзи понятия вмѣкнати въ научната социология. После: отъ характеристиката, която той прави на българското село, не става никакъ ясно: за кое българско село говори той. Защото едно е българското село преди освобождението на България отъ турското иго, друго е то не-посрѣдно следъ освобождението, въ своя новъ свободенъ животъ, а съвсемъ друго е днесъ, следъ единъ полувѣковенъ свободенъ животъ, когато културните влияния върху него сѫ голѣми. За всѣки случай характеристиката, която ние намираме въ книгата на г. Ханджиева, засъга твърде слабо съвременното българско село. Днесъ нашите села съвсемъ не представляватъ такива затворени, строго индивидуално ограничени общности, каквито сѫ тѣ очертани въ труда на нашия авторъ. А и примѣрите, които се привеждатъ отъ селския животъ, за да бѫде селото ни установено като такава общност, се много рѣдко наблюдаватъ въ съвременния нашъ селски общественъ животъ.

И, все пакъ, макаръ нѣмската книгата на автора да крие въ себе си недостатъци и недопустими обобщения, тя е първиятъ опитъ у насъ: съ срѣдствата на научната социологична мисъль да се пристъпли къмъ една характеристика на социалния животъ на българското село. И, като такава, тя остава цененъ опитъ и е сигурна придобивка въ нашата оскѫдна научно-социологична книжнина.

Д-ръ А.т. Поповъ

ФИЛОСОФСКА КНИЖНИНА НА БЪЛГАРСКИ ЕЗИКЪ

По спора за цѣлостна Югославия. — Въ последната книжка на „Философски прегледъ“ биде обнародвана статията на г. проф. Д. Михалчевъ: „Възможна ли е единна и цѣлостна Югославия?“ — която породи страстна полемика въ българския печатъ, незавършена и до днесъ. Тази полемика предизвика нашия редакторъ да излѣзе съ отдѣлна брошура („Отговоръ на моите критики по спора за цѣлостна Югославия“), въ която той разясни и защити своя възгледъ досежно едно свободно обединение на южните славяни, диктувано както отъ националните и държавни интереси на българите, така и отъ близката сѫдба, която очаква Бѣлградъ и която кара статичния и коравъ умъ на неговите ржководители да ферментира: бавно, но сигурно. Тоя български споръ заинтересува и чужденците (югославяни, чехи, нѣмци, маджари, поляци, френци, италиянци, гърци, турци, ромъни и пр.), които сѫшо така не пропустиха случая да изкажатъ чрезъ печата си свъсете разбиране. И за отбелязване е, че мнозина отъ тия чужденци се отнесоха потрезво и съ повече разумъ къмъ централния предметъ на нашия споръ, отколкото разни български автори, мнозинството отъ които побързаха да кажатъ „мнението“ си: по-скоро за да засвидетелствуватъ известни свои чувства!

1. Повечето отъ противниците на г. Михалчева се надпреварватъ да му посочатъ, че Бѣлградъ разбира „интегрална Югославия“ въ смисъль на едно уеднаквяване на южните славяни, което има въ основата си злата мисъль: да бѫдатъ тия славяни посърбени. А въ сѫщностъ две трети отъ статията на г. проф. Михалчева е насочена тѣкмо къмъ разкриване на сѫщата тая политическа, националистическа и династическа маневра на Бѣлградъ.

2. Г-нь Михалчевъ се опита да очертае една редица отъ съображенія, които каратъ Бѣлградъ да еволюира и да започва да се пита: дали не е политически по-смислено да се откаже отъ по-сърбяването на македонските и царибродските българи, като спечели съ това (въ едно широко споразумение) Бѣлгария на своя страна, отколкото да упорствува въ туй, което е трайната, дълголѣтната ржководна нишка на досегашна Сърбия, рискувайки да има утре задъ гърба си единъ упоритъ и опасенъ български фронтъ?

Злокобната външна опасност, която продължава да се вие надъ Югославия; съзнанието, че бълградската мечта за излазъ на Егейското море е неосъществима безъ едно основно разбирателство съ София; чувствата на селскитѣ маси въ Югославия и България—всичко това сѫ могжщи фактори, които не преставатъ да разяждатъ самоувѣрената, но късогледа политика на сръбските националисти. Ала въ цѣлия споръ никой не се спрѣ на тѣхъ, докато всички виждатъ и сочатъ само едно: Бълградъ не дава нито знакъ дори, че е решенъ да се откаже отъ своята шовинистическа политика въ Македония и Царибродския край! Това последното е очевидно вѣрно, но наредъ съ него у нашите западни съседи става и нѣщо друго, за което българското общество ще трѣбва да дѣржи смѣтка.

3. Въ полемиката се чуха действително доста гласове за добрия смисълъ на една българска ориентация на западъ. Обаче по-голѣмата частъ отъ тия, които се изказаха, намѣриха, ако и безъ достатъчно основания, че пѣтъ — федерацията или конфедерацията на балканските славянски дѣржави —, който г. Михалчевъ сочи, е опасенъ и ненадежденъ. Да приемемъ за мигъ, че това е така. Но кой е тогава другиятъ пѣтъ, който ще доведе до едно спасение на нация народъ и ще изведе дѣржавата ни до по-доброто бѫдеще, за което всички родолюбиви българи жадуватъ? На тоя въпросъ никой не търси смисленъ отговоръ, макаръ че мнозина продължаватъ да се вѣзшишаватъ отъ „независима Македония“ и „цѣлокупна България“, безъ да ни казватъ, като какъ би могло да се осъществи едното или другото.

4. Статията на г. Михалчева засегна и редица въпроси отъ социологическо естество, по които сѫщо така се чуха разни мненія. По тѣхъ нашето списание ще се повърне, когато поутихнатъ и се позакръглятъ споровете, които продължаватъ тоя мигъ, ако и съ недостатъчно съзнание за важността на това, което засѣгатъ.

5. Въ желанието си да хвѣрли достатъчно свѣтлина върху голѣмата проблема, която повдигна, „Философски прегледъ“ ще поднесе на четвѣтъ си още въ идната книжка една статия отъ виденъ нашъ писателъ, която ще изнесе и онаката страна на това, което г. Михалчевъ защити, като погледне на въпроса отъ едно ново становище.

Д-ръ Ж. Хр. Брашинаровъ: Невѣрно заключение Сп. „Духовна култура“, кн. 48—49, София, 1932, стр. 34—42. — Авторътъ на тази дѣрзко написана статия е крайно недоволенъ отъ една мисълъ на г. проф. Д. Михалчевъ, изразена въ една миналогодишна негова религиозно-философска статия и формулирана въ следнитѣ две изречения: „Всѣки, който познава религиозенъ човѣкъ отблизу, знае, че той не търси никакви доказателства за сѫществуването на Бога, на душата, за нейното бессмѣртие, за свободата на волята и пр.“. И малко по-нататъкъ: „Забелязано е, че искрено религиозниятъ човѣкъ има всѣкога предъ себе си една сфера, въ която той грижливо избѣгва да се рови. Той не обича никакви умувания, които

засъгатъ неговата съкровена вѣра". — Тия две твърдения на г. Михалчева сѫ се сторили съвсемъ несерийозни на г. д-ръ Брашнарова, и той се е опиталъ да докаже, че, напротивъ, отъ 25 вѣка насамъ видни, гениални религиозни мислители сѫ се мѫчили да установятъ, че Богъ сѫществува, домогвали сѫ се да се добератъ до „началото на битието", да прозрять „духовната субстанциална сѫщност", да решатъ въпроса за свободата на волята, безсмъртието на душата и т. н. Прочее, това, което г. Михалчевъ твърдѣлъ, могло най-сетне да значи нѣщо за „неукия и слѣпъ консуматоръ на богооткровенитѣ истини", но то е безусловно невѣрно досежно „просвѣтения религиозенъ човѣкъ".

Правъ ли е г. Брашнаровъ? Решително не! Защото той бѣ рка две съвсемъ различни нѣща: религия и метафизика. Метафизиката — това е науката за естеството на истинското, абсолютното битие, науката за първичната действителност. Отъ времената на индийската философия до днесъ тя се е стремѣла да открие, кое е основанието на свѣта, верѣдъ който човѣкътъ на преднаучното съзнание живѣе, и второ: коя е сѫщината на тоя емпириически свѣтъ. Едно отъ решенията на метафизическата проблема — туй е теизъмътъ, който приема Бога като основание на свѣтъ и го схваща като една първична духовна сѫщина. Че много видни религиозни люде сѫ били едновременно и метафизици, респ. застѫници на теизма, това е вѣрно, това го има въ всѣки учебникъ по метафизика. Обаче то никакъ не доказва, че потрѣбата да се посочи основанието, първопричината и сѫщината на свѣта, да се разясни проблемата за природата на съзнанието, да се реши въпросътъ за свободата и необходимостта, че всичко това е една „вѣрска", религиозна потрѣба, както е разбралъ г. д-ръ Брашнаровъ. Защото — човѣкъ може да бѫде метафизикъ, дори може да е убеденъ въ сѫществуването на една първопричина, въ сѫществуването на единъ личенъ Богъ, безъ да е религиозенъ човѣкъ. Той може да не се съмнява, че душевното сѫществува; може да е увѣренъ, че душата не умира и че волята може да бѫде свободна, безъ да го вълнува каква да е религиозна вѣра. Едно е метафизиката и метафизическото знание, а съвсемъ друго е религиозната вѣра. Религиозниятъ човѣкъ може да се занимава и съ метафизически въпроси, но оттука не следва, че тия въпроси сѫ нераздѣлно свързани съ религиозното вѣрване и съ потрѣбите на религиозното съзнание. „Неукиятъ и слѣпъ консуматоръ на богооткровенитѣ истини", както презирително г. д-ръ Брашнаровъ квалифицира милионитѣ искрено вѣрващи религиозни души, е живо доказателство, че човѣкъ може и да не знае деветтѣ съчинения на владиката Albert Forge, дори може да не чувствува никаква нужда отъ тѣхъ, и все пакъ да е една чиста религиозна душа.

Т. НИКОЛОВЪ: Истината за науката и религията. София, Библиотека „Сълнчевъ животъ", № 6, 1932, стр. 61, ц. 10 лв.— Това е живо, темпераментно и популярно написана книжка, която засъга доста срѣчно нѣкои отъ проблемите, отнасяни отъ хората

къмъ религията. Науката, пише авторътъ, задоволява потрѣбите на ума, докато религията има предъ очи потрѣбите на сърдцето и съвѣтъта. Науката изяснява всестранно действителността, а религията осмисля тая действителност и истинитъ на науката. Авторътъ отхвърля възгледа, споредъ който религията почвала тамъ, гдето научното познание свършва. Никаква наука не е доказала невъзможността и несъществуването на Бога. И наопаки: много религиозни хора сѫ прескачали границите на религията и сѫ навлизали въ областта на науката, гдето не сѫ били и не могатъ да бѫдатъ компетентни. Въ сѫщност религията и науката сѫ две различни дейности въ две съвсемъ самостоящи области на човѣшкия животъ.

НА ЧУЖДИ ЕЗИЦИ

Н. Бердяевъ: Генеральная линія совѣтской философіи и воинствующій атеизмъ. Сп. „Путь“, Парижъ, 1932, № 34. — Това е обстойна статия, която е дадена като „приложение“ къмъ органа на руската религиозна мисъль задъ граница. Николай Бердяевъ е единъ отъ най-видните и най-интересните руски философски писатели отъ по-старото поколѣние, който мина на времето си подъ влиянието на марксизма и, следователно, познава доста добре своя днешенъ противникъ. Да се излага тута съдържанието на неговата отлична статия, е просто невъзможно: тя е интересна въ всички свои части. Въ нея четеца ще намѣри най-важните етапи, презъ които е минала напоследъкъ съветската материалистична и диалектична философия, а така сѫщо — и основните аргументи на съветската противорелигиозна книжнина, напр. възгледа, споредъ който религията изобщо и особено християнската отричала активността на човѣка, възлагайки тая активность на Бога.

F. Pelikán — Josef Tvrđy: Současná filosofie u Slovanů. Praha 1932, 173 р. Предъ насъ е отдѣленъ номеръ отъ една редица сказки, посветени на съвременната славянска култура, организирани отъ „Славянския институтъ“ въ Прага и редактирани отъ М. Вайнгартъ. Това е една дебела чешка книга, която се занимава съ съвременната философия у славяните. Първите 113 страници сѫ написани отъ енергичния чешки философски писателъ Фердинандъ Пеликанъ и ни даватъ единъ прекрасенъ очеркъ върху днешната руска и украинска философия. Тука предъ насъ се редуватъ Ал. Введенски и И. Лапшинъ, Н. Лоски, отецъ Флоренски, С. Булгаковъ, Евг. Трубецкой, Н. Бердяевъ, Левъ Карсавинъ, С. Франкъ, Б. Яковенко, С. Гесенъ, Ф. Степунъ, Л. Ильинъ, Вишеславцевъ, А. Богдановъ, руските диалектически материалисти и най-сетне — нѣколко думи върху философията на украинците (Д. Чижевски и Ив. Мирчука).—По-нататъкъ проф. Йозефъ Твърди ни запознава съ съвременната полска философия и най-накрая — съ философията на южните славяни, въ това число и българите. Отъ българските автори проф. Твърди споменува Ив. А. Георговъ и главно Д. Михалчевъ. Обаче отъ всичко личи, че



той не е ималъ случай да се запознае непосрѣдно съ трудовете на нашите сънародници, а изглежда, че не е разбралъ навсѣкѫде добре и това, което тѣ сѫ обнародвали на чужди езици. За г. Михалчева напр. чешкиятъ авторъ твърди, че билъ застѫпникъ на нѣкакъвъ „логическо-идеалистически позитивизъмъ“ и че въ основата на неговите трудове лежалъ единъ „крайно идеалистиченъ ноетиченъ възгледъ“. Освенъ това споменати сѫ Евт. Сапунджиевъ, Никола Илиевъ, Я. Яневъ, Асенъ Божиновъ, Б. Пеневъ, Ст. Консуловъ, Ив. Кинкель, Н. Райновъ, Сп. Казанджиевъ, Ив. Саржилиевъ, Мл. Николовъ, Н. Агънски, Хр. Тодоровъ. За българската философска мисъль проф. Твърди казва, че се развивала всецѣло подъ влиянието на нѣмците, което сѫщо не е нито точно, нито подхожда напълно за авторите, които е удостоилъ да спомене (библиография и текстъ 5 — 6 страници изцѣло!).

ПОЛУЧЕНИ ВЪ РЕДАКЦИЯТА КНИГИ

Симеонъ Ст. Шорикъ: Евклидъ. Квадратурата на кръга и проблемата за Р.-и. Пловдивъ 1932, 40 лв.

П. Г. Пампоровъ: Цельта на образованiето споредъ философията на Спиноза. София 1932, Библ. „Нова мисъль“.

Д-ръ Д. Гаврийски: Неграмотна България. Мисли предъ смъртъта и погребението на българ. държава. София 1932, ц. 30 лв.

Ян. Ив. Арнаудовъ: Гьоте. Културно-общественъ етюдъ, 1932. Изъ Год. на Висшето търгов. училище, Варна.

Австромарксизъмъ. Преводъ отъ Г. Боршуковъ София 1932, Пролетиздатъ Алфа, ц. 20 л.

М. Ив. Маджаровъ: Дипломатическа подготовка на нашиятъ войни. София 1932, 372 стр., ц. 90 лв.

Хр. Смирненски: Стихотворения, София, Хемусъ, I томъ. Подъ редакцията на Т. Боровъ и Т. Измирлиевъ, ц. 50 лв.

Ст. Загорчиновъ: День последенъ — день Господенъ. Романъ отъ 14. столѣтие. София 1932, ц. 50 лв.

Г. Т. Гиздовъ, Л. Т. Краевъ и Ал. Хр. Цаневъ: Методи за психопедологично изследване на детето. София, 1932 Хемусъ, ц. 120 лв.
