

ВРЕМЕ И ПАМЕТ



ФОНД
НАУЧНИ
ИЗСЛЕДВАНИЯ

МИНИСТЕРСТВО НА ОБРАЗОВАНИЕТО И НАУКАТА

Изследването е реализирано по проекта „Есеистика и литература
(сп. „Философски преглед“, 1929–1943)“

Договор с ФНИ № КП-06-Н-60/5 от 16.11.2021 г.

Книгата се разпространява безплатно в минимален хартиен
тираж, предназначен за библиотеки, и в дигитален формат на
сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu>) и на сайта на
Издателския център „Боян Пенев“ (<https://ilitizda.com/library>)



ЕСЕИСТИКА &
ЛИТЕРАТУРА

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА

Време и памет

Авторска колегия

*Вера Радева, Веселина Димитрова, Георги Илиев, Георги Н. Николов,
Димитър Божков, Елена Борисова, Елка Трайкова, Емил Димитров,
Емилия Алексиева, Людмила Хр. Малинова, Огняна Георгиева-Тенева,
Пенка Ватова, Светлана Стойчева-Андерсон*

Редакционна колегия

Емилия Алексиева, Огняна Георгиева-Тенева, Пенка Ватова



София, 2025

© Вера Радева, Веселина Димитрова, Георги Илиев, Георги Н. Николов, Димитър Божков, Елена Борисова, Елка Трайкова, Емил Димитров, Емилия Алексиева, Людмила Хр. Малинова, Огняна Георгиева-Тенева, Пенка Ватова, Светлана Стойчева-Андерсон, *автори*, 2025

© Стела Славова, *художник на корицата*, 2025

© Иван Савов, *снимки за корицата*, 2025

© Издателски център „Боян Пенев“ – Институт за литература, 2025

ISBN 978-619-7372-94-6

В изданието са използвани шрифтовете **Libra Serif Modern** и **Linguistics Pro** на Стефан Пеев, www.localfonts.eu

Съдържание

Въвеждащи гуми	9
----------------------	---

Емилия Алексиева (Институт за литература – Българска академия на науките)

ГЛАВА ПЪРВА

Идеите на Димитър Михалчев в списание „Философски преглед“: контексти и интерпретации	13
--	----

Георги Илиев (Институт за литература – Българска академия на науките)

ГЛАВА ВТОРА

Иронията на историческите сили и архивът на Димитър Михалчев.....	33
---	----

Димитър Божков (Софийски университет „Св. Климент Охридски“)

ГЛАВА ТРЕТА

Димитър Михалчев и Вълко Червенков – един неочакван диалог	45
--	----

Емил Димитров (Институт за литература – Българска академия на науките)

Критика и самоотбрана (Из архива на Димитър Михалчев)

ГЛАВА ЧЕТВЪРТА

Художествените полемки на сп. „Философски преглед“	97
--	----

Елка Трайкова (Институт за литература – Българска академия на науките)

ГЛАВА ПЕТА

Византия и средновековна България в публикациите на сп. „Философски преглед“	109
---	-----

Георги Н. Николов (Софийски университет „Св. Климент Охридски“)

ГЛАВА ШЕСТА

Богомилство и гъновизъм в списанието на Димитър Михалчев.....	127
---	-----

Светлана Стойчева-Андерсон (НАТФИЗ „Кръстьо Сарафов“)

ГЛАВА СЕДМА

Религия и християнство във „Философски преглед“ 147

Пенка Ватова (Институт за литература – Българска академия на науките)

ГЛАВА ОСМА

Проблеми на етиката във „Философски преглед“ 165

Елена Борисова (Институт за литература – Българска академия на науките)

ГЛАВА ДЕВЕТА

Народопсихологичната тема във „Философски преглед“ 185

Светлана Стойчева-Андерсон (НАТФИЗ „Кръстьо Сарафов“)

ГЛАВА ДЕСЕТА

Индивидуалната психология и мястото ѝ в списанието
на Димитър Михалчев..... 243

Емилия Алексиева (Институт за литература – Българска академия на науките)

ГЛАВА ЕДИНАДЕСЕТА

В полето на педагогиката 251

Огняна Георгиева-Тенева (Нов български университет)

ГЛАВА ДВАНАДЕСЕТА

Страниците за култура и изкуство (театър, кино, реклама) 289

Елена Борисова (Институт за литература – Българска академия на науките)

ГЛАВА ТРИНАДЕСЕТА

Фолклорът на страниците на „Философски преглед“ 325

Людмила Хр. Малинова (Институт за литература – Българска академия на науките)

ГЛАВА ЧЕТИРИНАДЕСЕТА

Политическа пропаганда, политически партии.

Фашизмът като идеология 333

Веселина Димитрова (Нов български университет)

ГЛАВА ПЕТНАДЕСЕТА

Натурфилософски идеи в списанието на Димитър Михалчев.

Беседите на Асен Златаров..... 349

Емилия Алексиева (Институт за литература – Българска академия на науките)

ГЛАВА ШЕСТНАДЕСЕТА

Рубриката „Въпроси и отговори“357

Вера Радева (Институт за литература – Българска академия на науките)

Послеслов.....369

Емилия Алексиева (Институт за литература – Българска академия на науките)

Въвеждащи думи

Изданието „Време и памет“ е второ поред в рамките на проекта „Есеистика и литература (сп. „Философски преглед“, 1929–1943)“, финансиран от Фонда за научни изследвания (договор № КП-06-Н 60/5 от 16.11.2021 г.). По своя цялостен облик и жанр то е колективно изследване, посветено на философското списание на Димитър Михалчев, представено в контекста на историческото и културното време. Намерили прием на неговите страници, текстовете и техните автори – сътрудници на списанието, формират представа за българската интелигенция в годините между двете световни войни, за нейната менталност, интереси, вълнения, стремежи и мисия.

Човешката памет е избирателна и от нея често изчезват важни събития, особено когато времето ги е отдалечило с повече от осемдесет години. Не би трябвало съвремието да гледа с пренебрежително високомерие към всичко, което идва от миналото, и да го определя като безнадеждно остаряло. Това важи и за най-значимото философско списание в България – „Философски преглед“, с главен редактор проф. Димитър Михалчев. С вече издадения сборник с очеркови статии „Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)“ (2024) си поставихме задачата да видим времето през личната съдба на създателите и сътрудниците на списанието – някои от тях неизвестни за широката читателска публика, но всички принадлежащи към интелектуалния елит на България.

Настоящият труд хвърля мост през годините чрез посланията на публикациите в списанието. Те са групирани в тематични и проблемни полета, които следват съдържателния профил на „Философски преглед“ и издават стремежа ни да обхванем всичко значимо на неговите страници, като го прочетем в неговото време, но също и през перспективата на бъдещето.

Изследването „Време и памет“ се открива с две обзорни глави. Едната контекстуализира и интерпретира идеите на Димитър Михалчев в сп. „Философски преглед“. Втората запознава читателите с архива на проф. Михалчев и историята на неговото откриване и „спасяване“.

Тук е мястото да благодарим на колегите от Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“ за помощта и предоставените архивни материали.

Автори в този колективен труд са членовете на научния екип на проекта и външни негови сътрудници – всички те учени от колегите на Института за литература при БАН, Софийския университет, Нов български университет и НАТФИЗ „Кръстьо Сарафов“. Отличителна черта на цялото изследване е неговата аналитичност и прецизност. В една от главите се проследяват отношенията на Димитър Михалчев с властта и с негов опонент – въз основа на неизвестни документи, въведени в научно обръщение в рамките на проекта. Така в този труд намери място текстът „Критика и самоотбрана“ от архива на Михалчев, вече подготвен за публикуване от Емил Димитров. Всяка от главите на труда изследва ключов проблем, намерил отражение на страниците на списанието: история – древна и съвременна, фолклор, религия, етика, психология, народопсихология, педагогика, политика... Също полемиките на списанието с други периодични издания; страниците му за култура и изкуство с процеса на навлизането на рекламата и киното в ежедневието на българите; неговата най-трайна рубрика „Въпроси и отговори“, която проследява читателския интерес към проблемите на съвременността, видени през публикациите в списанието. Няма сфера от живота на обществото, която да не намира място на страниците на „Философски преглед“. Чрез публикациите се изпълнява една от главните му задачи – да запознава своите читатели с най-новите теории и учения в Западна Европа. Така се повишава културата и осведомеността на българите, а това е втората важна мисия на списанието – да ги образова, като постепенно ги приобщава към европейската модерност.

Мисловните явления и обществените практики, отразени в списанието на Димитър Михалчев, са анализирани в изследването от съвременна гледна точка. Така в тях се открояват спорните моменти, но и докосването им до бъдещето. Ще акцентирам върху факта, че много от текстовете в списанието звучат актуално и днес. Например главата „В полето на педагогиката“ убедително сочи, че повечето проблеми в обучението, образованието и възпитанието продължават да съществуват и днес. Има възможност за две предположения: или определени социални проблеми са общовалидни и не се влияят от епохата, или те не се решават в своето време и преминават от едно десетилетие в друго.

Днес може да се постави и друг важен въпрос: „На какво се дължи дълголетие то на сп. „Философски преглед“? Има списания, които не успяват да издадат и две книжки. Спират по финансови причини. Едва ли абонаментът е бил достатъчен. Интересът към изданието е бил голям поради значимостта на темите, заради знаковите имена на сътрудниците му и високото равнище на публикациите, но дали е имало някаква помощ от държавата, от Двореца? Можем само да гадаем, но едно е сигурно – „Философски преглед“ наистина се нарежда сред водещите издания на България, а наш дълг е да съхраним в паметта си направеното и да го предадем на следващите поколения.

ГЛАВА ПЪРВА

Идеите на Димитър Михалчев в списание „Философски преглед“: контексти и интерпретации

Клише е, че чрез дигитализацията си едно периодично издание бива възкресено за нов живот, пък и клишето не описва ситуацията на възприемане. Дигитализирано е списание „Философски преглед“, и то в епоха, когато мнозина от младите читатели наричат българския пражовис от преди 1945 г. „старобългарски“. Но когато и да бъде осъществена, дигитализацията не би могла да бъде достатъчна, за да провокира нови интерпретации. Трябва да отчитаме разликата между хоризонта на появата на произведенията, съвременния хоризонт на възприемане и всички важни промени в интерпретацията по пътя между двата хоризонта. За това ще стане дума по-късно. Не е лесно да се изгради интерпретативна призма към едно периодично издание отпреди близо сто години, но това е истинската задача на всеки проект за дигитализация. А по този начин той откроява и озадачаващото и неразбираемото в своя дигитализиран материал. Независимо че заглавието на тази статия отправя към обществения отзвук на списанието в рамките на петнайсетте години на неговото издаване, аз не възнамерявам да започна изследването с рецензиите, допуските и полемиките, предизвикани от появата и утвърждаването на списанието. Ще се концентрирам върху образа на читателя, който то създава. Ето защо на този първоначален етап ще говоря по-малко за статистически измеримото въздействие върху културния живот. Моите мотиви са свързани с реконструкцията на хоризонта на списанието, която според мен би трябвало да предшества сблъсък с хоризонта на очакване на читателя. Донякъде следвам Ханс-Георг Гадамер с неговата книга „Истина и метод“¹. А feedback-ът,

¹ Гадамер, Х.-Г. *Истина и метод: Основни черти на една философска херменевтика*. Плевен: Евразия-Абагар, 1997, с. 413–523.

отзвукът, разбира се, е откриваем, и то не само на страниците на другите периодични издания и по афишите на философските сказки. Отзвукът е наличен на самите страници на „Философски преглед“. Засага правя едно предварително методологическо предположение: списанието си поставя определена цел, която да постигне по определен начин; с течение не времето не само начинът се адаптира към публиката, но и се изменя и самата цел. Така обликът на едно наистина чувствително към обществените движения списание не би могъл да бъде предрешен и предзададен. Ще проследим как от първоначалната задача за популяризиране на философията списанието донякъде измества своя фокус към интензивните социални полемки относно расата и нацията. Преподаването на философия и популяризирането на философската книжнина са две различни неща. Но въвеждането на ученици или каквито и да било интересувачи се в проблематиката обикновено минава през едно понятие на Аристотел (и донякъде на Платон), което е едновременно успех и проклятие за философията. Говоря за понятието „философско учудване“, „философски ентусиазъм“ и „философско удивление“, понятието *thaumazein*. Удивлението от битието дава началото на философията. И това начало се обговаря често². Въпросът е дали учудването и ентусиазмът са достатъчни, за да отговорят на въпросите на възрастния образован човек между двете световни войни в България. Използването на философското учудване предполага т. нар. философска нагласа, но човекът не се обръща към философската книжнина, за да се научи да мисли битието в цялост. Изпитвам недоверие към този възглед за философията, защото той провокира повече елитаризъм, отколкото осмисляне – твърде малко мислене върху същности, процеси, генеалогии. Затова твърдя, че там, където списание „Философски преглед“ успява в своето популяризаторско начинание, то подхожда към философията откъм нефилософските дисциплини: откъм психология, народопсихология, лингвистика, естетика и т.н., за да се провокира интересът към мисленето за битието всеобщо. Тоест, подхожда към философията отвън, като предлагам на читателите да се опитат да съпоставят въпросите на тяхното настояще с въпросите, които си е задавало списанието. Това е и сближаването на хоризонтите на авторите и публиката на 1920-те и на съвременната публика. Работата на главния редактор Димитър

² Например в: **Ключуков, Л. А.** Сивилов, Д. Денков. *Философия: Учебник за XI клас*. София: Арена, 1991.

Михалчев (професор по философия) и списанието „Философски преглед“ са били изследвани в множество публикации. Тук аз ще спомена четири от тях – три книги и една статия, – с които влизам в диалог и на които съм задължен за своя текст. Димитър Цацов е автор на две книги за Михалчев. Едната от тях, „Българо-германски философски отношения: Йоханес Ремке – Димитър Михалчев“³, ми беше от голяма полза за проясняване на значението на ремкеанството за Михалчев. Другата е „Димитър Михалчев: Любов срещу расизъм“⁴, в която Цацов разглежда полемиката на Михалчев срещу расизма малко едностранчиво антифашистки. Аз съм се опитал да предложа различна призма. В своята книга „Магарето на Минерва“ Ясен Захариев⁵ се занимава с цялата българска философска традиция и забележително интерпретира състоянието на българската епистемология, на представите за научност и за факт, на културните и философските дебати. Тази книга ми донесе немалко вдъхновение, макар че влизам в загочен спор с нея. Най-сетне ще спомена статията на английски език „Расизъм и антирасистка мисъл в България между двете войни: някои уроци за нашето съвремие“ на Николай Карков⁶. Той поставя антирасистките статии на Михалчев в контекста на по-късните постколониални изследвания на Едуард Сауд и на изследването на биополитиките на Мишел Фуко. Статията на Карков съдържа също преглед на евгеничния проект (расова хигиена) на Стефан Консулов, с когото Михалчев влиза в спор. В бъдеще моята концепция и концепцията на Карков биха могли да бъдат обединени. И двете се стремят към съвременни паралели с творчеството на Михалчев. Не бях чел неговата статия, когато писах своята. Явно прогресивността на работата на Михалчев е повлияла и на двете статии.

Подход към философията отвън, видян в три статии

Нека спрем погледа си върху три статии от първата книжка на списанието от 1929 г. и да открия няколко важни момента. Началото на списанието е исторически обрामчено от два държавни преврата – Деве-

³ Цацов, Д. *Българо-германски философски отношения: Йоханес Ремке – Димитър Михалчев*. В. Т-во: Фабер, 2016.

⁴ Цацов, Д. *Димитър Михалчев: Любов срещу расизъм*. София: Авангард Прима, 2018.

⁵ Захариев, Я. *Магарето на Минерва*. София: НБУ, 2011.

⁶ Karkov, N. Racism and Anti-Racist Thought in Interwar Bulgaria: Some Lessons for the Contemporary Moment. – *Slavic & East European Journal*, 66, 2, p. 134–154.

тоюнкския (1923) и Деветнайсетомайския (1934). Първият цели свалянето от власт на Александър Стамболийски и на Българския земеделски народен съюз и съставянето на експертно правителство с участието на всички опозиционни партии, с изключение на БКП. Първият преврат като замисъл не е радикален, макар и да е изпълнен насилствено. Последвалата кървава ескалация обаче радикализира политическия климат в страната и борбата между леви и десни. Деветнайсетомайският преврат пък е съвсем в духа на Втората световна война и така да се каже, „сваля картите“ и създава положение, близко до гражданска война. При него се разпуска Народното събрание и се забраняват политическите партии. В България се увеличава популярността на расизма и национализма. На този социален фон не е лесно за едно философско списание да заеме прогресивна позиция. То попада под безмилостна идеологическа атака и отляво, и отдясно. Въпреки това списанието се заявява като философско и легитимира нуждата от философия. Устремява се също така към балансирана политическа позиция, която да бъде основана върху познанието, схващано като философска систематичност. Знаещият човек е защитен срещу глупостта и идеологиите. Това е патосът на уводната статия (1, 1)⁷, в която авторът не е посочен, но най-вероятно е главният редактор Димитър Михалчев. В тази статия се очертава хоризонтът на очакване на потенциалната публика на списанието. Това е единственият момент, когато се появява нещо като философско уdivление. Казано е, че в България има „любопитство“ към философските беседи и към „общите философски въпроси“. Хоризонтът обаче включва нужда от дискусия, от балансираност на възгледите, от дискусийна публичност (Хабермас)⁸. Списанието се наема да отговори на тази нужда, твърдейки на първо място, че това е нужда от философията като наука. Разкривайки това, списанието ще окаже благотворен натиск върху хоризонта на очакване на публиката за създаване на една дискусийна публичност. Оттам нататък започва „оправдаването“ на мисията на списанието чрез външни на философията интереси и любопитства, които тя обещава да „организира“, канализира и справедливо и научно да ги

⁷ Тук и нататък в скоби след заглавието се обозначават годишнината и книжката от сп. „Философски преглед“, където е поместен коментираният текст.

⁸ Тук препращам към понятията на Юрген Хабермас – вж. **Хабермас**, Ю. *Структурни изменения на публичността*. София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1995; както и: **Хабермас**, Ю. *Дискурсивна етика*. В: **Хабермас**, Ю. *Морал, право, демокрация*. София: Дом на науките за човека и обществото, 1999.

съпостави. Списание „Философски преглед“ се ориентира към няколко области, към които вече съществува обществен интерес. Такива са например „религиозните потребности“ на хората, които се нуждаят от сериозен научен коментар. Друга област е окултизмът, който предизвиква силен интерес между двете световни войни. Главният редактор го нарича „странности на човешката душа“, които трябва да бъдат „отърсени от суеверието и измислицата“. Списанието също така ще се занимава с педагогическата книжнина, с „модните умствени течения – Бергсона, Фройд, Шпенглера, Айнщайна“, и с българските философски публикации. Най-впечатляваща е обаче трактовката на интереса към социалната философия или, както е наречена, „обществената философия“.

Що е социална класа и какъв е смисълът на социалните противоречия; що е партия, маса, нация и национално съзнание, право, отговорност, нравственост, традиция, мода, авторитет; кои са социално-психологичните предпоставки на властването; каква е психологията на българския селянин; що е обществена действителност, има ли исторически закони, какво е местото и каква е ролята на личността в историята; каква е социологичната същина на парите; каква е теоретичната съдба на марксизма след световната война...

Това е общ преглед на темите на „обществената философия“, като се споменава и „призмата на марксизма“. Тук обаче се дочуват и много други автори и идеи. Понятията като „класа“ определено са употребени в марксистки ключ, както и въпросът „каква е социологичната същина на парите“. Но имаме и понятието „маса“, най-вероятно възхождащо към книгата на Гюстав Лъбон „Психология на тълпите“⁹. „Кои са социално-психологичните предпоставки на властването?“ би могло да бъде четено както през волята за власт на Фридрих Ницше, така и през политически теоретици и социолози, като Макс Вебер с неговите типове господство. Представено е участието на народопсихологията в „обществената философия“ с въпроса за традицията и за психологията на българския селянин. Има и общи проблеми на социалната философия, провокирани помоему от работата на Хегел, а е възможно и препращане към Освалд Шпенглер. Имам предвид питането „има ли исторически закони“. Накратко, списанието навлиза в опасни води и се осмелява да предлага философското осмисляне там, където то е нужно и където

⁹ **Лъбон, Г.** *Психология на тълпите*. София: Фама, 2022.

вече е възникнал спор. Така то успява едновременно и да се съобрази с хоризонта на очакване, и да го разшири.

Нека тук направя и една кратка бележка върху ролята на списанието за философската терминология. В края на уводната статия се правят няколко терминологични уточнения. Казва се, че „Anschauung“ ще се превежда с „наглед“. Също така ще се казва „форми на нагледа“, а не „форми на съзерцанието“. Става дума за понятието на Кант, време и пространство са формите на нагледа¹⁰. Това обаче е мащабно решение за превода на „Anschauung“ в контекста на цялата традиция на българския превод на немската класическа философия. Въпросната тенденция достига своя връх в преводите на Цеко Торбов и Генчо Дончев съответно на произведения на Кант и на Хегел. „Наглед“, макар да е донякъде неологизъм, според мен е успешен превод на „Anschauung“, особено що се отнася до превеждането на спекулативна философия. Той е по-успешен например от двусмисления английски превод „intuition“.

Сега е време да преминем към другите две статии от първата книжка. Обещанието за публикации, посветени на социалната философия, веднага се изпълнява със статията на Нанко Моралиев „Социалната същност на руската революция“ (1, 1). Авторът не отрича определени страни на революцията, които според него я правят благотворно събитие за всеобщото развитие, но провежда фина диалектическа критика. Като цяло, Октомврийската революция е представена негативно, за което има и исторически причини, като Деветоюнския преврат и центристкия профил на списанието. Диалектическата аргументация обаче е забележителна. Основната критика е, че революцията не е докрай марксистка. Първо, с Новата икономическа политика (НЕП) Ленин се отказва от пълното преодоляване на капитализма. Второ, диктатурата на пролетариата съвсем не е начинът, по който самият Маркс си е представял революцията. По-важна е обаче диалектическата бележка: „Руската революция създаде необходимите условия за развоя на руския капитализъм“. Русия не е можела да достигне до капитализма и да излезе лесно от феодалния строй. Тя е достигнала капитализма едва противопоставяйки му се, борейки се с него. Такава е ролята на НЕП. Диалектиката¹¹ е използвана за критика срещу революцията! Третата

¹⁰ Кант, И. *Критика на чистия разум*. София: Сиела, 2013.

¹¹ Има множество „обяснения“ от периода преди Втората световна война на Руската революция, но те обикновено залагат или на марксистката диалектика, или на „културната изостаналост“ на Русия. Като пример за второто ще дам

статия е „Философията на кръстопът“ (1, 1), която е написана от главния редактор Михалчев, също както – предполагаемо, уводната статия. Димитър Михалчев е представител на Габровската ремкеанска школа и е последовател на обективизма на Ремке. Той започва статията си с противопоставянето между обективния идеализъм и субективния идеализъм, между Кант и Хегел и мнозина други, както и със заключението, че или обективният фокус на философията, или субективният фокус би трябвало да бъде правилен. Неговият трети път е понятието на Ремке за дадено. Познавателните възгледи на Михалчев заслужават повече внимание, за да разберем по-добре неговите силни включвания в някои социални полемки.

Епистемологията на Михалчев

Като всеки занимаващ се с общи философски въпроси, Михалчев има своите епистемологически възгледи – тоест, възгледи относно това как придобиваме познание чрез своите познавателни способности и как фактите, които разпознаваме, намират потвърждение. Михалчев е последовател на немския философ Йоханес Ремке, като аз ще разгледам възгледите на двамата съвместно, тъй като настоящата разработка не е ориентирана към епистемологията, а по-скоро към социалната философия и критическата теория. Много полезен анализ и документи в тази насока съдържа книгата на Димитър Цацов „Българо-германски философски отношения: Йоханес Ремке – Димитър Михалчев“¹². Какво означава това, че Ремке и Михалчев са философи на „даденото“? Науката се занимава с проясняване и обяснение на даденостите, казва например Михалчев, но какво е даденото и какво го оразличава от не-даденото. Най-простият отговор би бил, че даденото е всичко, което е

съчинението на чешкия философ и политик Томаш Масарик „Духът на Русия“ (вж. **Masaryk**, T. *The Spirit of Russia* (3 volumes). George Allen, 1955), където се осъществява мащабно изследване на факта, че в Русия етиката и мистическата книжнина процъфтяват, а епистемологията почти няма представители. Макар тритомникът на Масарик да е много сериозен опит, особено спрямо своето време, в крайна сметка отговорът му опира до изостаналостта на руснаците. Няма гъвкави диалектически решения, като ретроактивното зараждане на капитализма от борбата против него.

¹² **Цацов, Д.** *Българо-германски философски отношения: Йоханес Ремке – Димитър Михалчев*. В. Т-во: Фабер, 2016. Важен за настоящото изследване е и друго изследване на Д. Цацов – вж. **Цацов, Д.** *Димитър Михалчев: Любов срещу расизъм*. София: Авангард Прима, 2018.

обект на познанието. Дадени са сетивните нагледы, дадени са абстракциите, универсалиите, дадени са категориите, всичко е дадено, всичко, което би могло да се придобие или да се изведе от познанието. Всички дадени са някак в една плоскост, всяко дадено е „равноправно“. (Тук се движа по „Философията като наука“ от Михалчев¹³.) Това рефлектира например върху понятията за време и пространство. В миналото у Имануел Кант и в кантианската традиция времето и пространството са трансцендентални форми на всеки наглед, тоест те са условия за възможност на всеки наглед и на опита за него. Те са и откъм трансценденталния субект, необходими са форми на нагледа, за да се възприеме един наглед. Но при Ремке и при Михалчев времето и пространството са само релационни, те са обобщения на отношения. И Михалчев казва в своята статия „Време, последователност и момент“¹⁴, че времето и пространството са „релационни понятия“. Понятието за дадено дава възможност да се изведат и понятията време и пространство като дадени чрез отношения,

а не като трансцендентални форми. Ако в нашия свят има само две дадени субстанции, ще имаме едно понятие за пространство; ако в нашия свят има сто дадени субстанции, ще имаме друго понятие за пространство. Същото важи и за времето, изпълнено със събития, и то е релационно спрямо събитията. От такива мислители би могло да се очаква да представят и познавателния субект като релационен, но това не е така. Какво мислят Ремке и Михалчев за познавателния субект и за познавателния акт? Това е изключително важен въпрос, като се има предвид, че ако основните категории са релационни, би трябвало и субектът да е релационен, както отбелязахме. Това е очаквано, като имаме предвид и факта, че Ремке е голям почитател на американския прагматист Уилям Джеймс. Какво означава това? Според Джеймс консистентността на възгледите и вярванията на субекта са само въпрос на навик – в смисъл, че той прави нещо като метафизика на навика след Хюм. Но при Ремке и Михалчев не е така! Първо: съществува чист познавателен акт. Познанието не се окачествява като изобретяване или като практика въобще, а като намиране на нагледни неща (природните науки) или намиране на неща в ума (логика) – това е едно старо схоласти-

¹³ **Михалчев, Д.** *Философията като наука*. София: Съгласие, 1934.

¹⁴ **Михалчев, Д.** Време, последователност и момент. – В: Михалчев, Д. *Диалектика и софистика*. София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1994, с. 144.

ческо¹⁵ разделение на правене и намиране в изкуствата и науките. Следователно, за Михалчев съществува чисто познание и безпристрастен познавателен субект. Познавателният субект и познавателният акт са ригидни, независими, чисти. В познавателния акт е възможна „пълна яснота“. Да опростим: субектът не е реформиран от относителността. Този възглед е наглед примитивен, но ще бъде ползотворен за социалната критика на Михалчев, където той ще се окаже изпреварил времето си. Съществува съвременна тенденция (след Втората световна война) да се критикуват социални феномени, като се показва тяхната релационна природа, това, че те не са същностни, есенциални, а са плод на отношения, култура, социална констелация, идеология. Моята интуиция е, че подобна позиция изисква увереност в познавателната гледна точка, пък ако ще и тя да е епистемологична грешка! Михалчев се противопоставя на расизма като придаване на същностно значение на расата; противопоставя се на национализма като придаване на изконно същностно значение на нацията; и най-сетне, той се заема да популяризира философията, но не като същностна за човека нагласа, а като нещо, към което може да се подходи отвън, откъм други области.

Раждането на българската социология на науката от борбата срещу расизма

Димитър Михалчев води забележителен публицистичен и философски спор срещу теорията на расизма и въобще срещу полагането на расата като биологичен признак, който определя социалните структури и интелектуалните качества на група от хора – град или гържава, общност. Спорът започва със статията „Расата като критерий за истината“, където обект на критика е теорията, че бялата раса е раса творец,

¹⁵ Тази статия не се стреми към подробен преглед на епистемологията на субекта на Ремке и Михалчев. Все пак нека за кратко обърнем поглед към философията на Имануел Кант. В „Критика на чистия разум“ Кант разгръща своя известен аргумент за изказването на Декарт „Аз мисля, следователно съществувам“. Кант казва следното: ако мисленето е основната характеристика на Аза (cogitans), тогава Декартовото cogito е тавтологично: мислещият мисли, следователно съществува. Но погледнато така, първото съждение не предицира нищо! И Кант внася своята легендарна поправка: Аз мисля във времето, следователно съществувам. Само консистентността във времето би могла да означава съществуване, но Ремке и Михалчев, макар да смятат, че времето е относително (обобщение на отношения), те не мислят същото за Аза. Съзнанието е източник на познанието, то познава даденото, то „намира“ познание в него. То сякаш е извън времето! Такива са моите недоумения.

докато останалите са последователи или разрушители. Аз обаче ще се спра само върху една статия от цялата поредица на Михалчев срещу расизма, която полемизира с публикацията „Що е нация?“ на Стефан Консулов¹⁶ – биолог, учен и автор от областта на евгениката. Статията на Михалчев е озаглавена „Расизмът под закрилата на биологията (из научните приключения на един български зоолог)“ (11, 2). В тази част от спора аз откривам у Михалчев полагане на резултатите на точните науки в контекста на техните социални корени – ранна социология на науката. В същата насока ме води и антиесенциалистският патос на Михалчев – защитава се твърдението, че расата не е същностна за нищо социално. Това се прави по два начина. Първата теза е, че социалните и точните науки са управлявани от различни закони, чрез които интерпретират своите различни експериментални и социални дадености. Тази линия, макар и ремкеанска и интересна, все пак не е развита докрай. Тя прераства във втората теза: че социалното е историческо и заради това се изменя исторически и културно, а биологическото е неизменно (както например расата). Върху това ще се спрем малко по-подробно.

Консулов твърди, че у низшите раси няма стабилно семейство. Семейството е биологически предопределен път на развитие на двата човешки пола и безредността по отношение на семейния живот е признак на вродена биологична малоценност. Михалчев отговаря:

У човека имало „вродени семейни инстинкти“ и тъкмо тоя „биологичен закон“ е, който, според г. Консулова, трябвало да се кръстосва със законите на социологията, ако искаме да разберем социалните явления. – Но и тука нашият зоолог доказва, че той няма понятие от социалните явления, които смята да осветлява от гледището на биологията. Защото – ако той познаваше поне отчасти днешната научна книжнина по въпроса за произхода на семейството, ако беше чел, не – това е много – ако беше чул само за изследванията, които е дал по тоя случай английският етнолог Ривърс, за съчинението на Люис Морган досежно *Древното общество*, родено от едно продължително и подробно изучаване на ирокезите (преведено на почти всички езици и смятано като основна книга на всека история на културата); ако г. Консулов беше подочул нещо за „безпорядъчното полово смесение“ (...), за „груповия брак“, за т. н. „паналуална форма“ на семейството, за съответните изследвания над австралийските племена, за класификационната

¹⁶ Консулов, Ст. *Що е нация?* – *Просвета*, IV, 1934, № 6.

система на родствата и пр., и пр., – той щеше да знае, че моногамното семейство е едно сравнително ново и късно социално явление и никога не би гръзнал да твърди, че някакви „вродени семейни инстинкти“ у човека го карали да живее в оная индивидуална форма на семейството, в която го намираме днес. (11, 2)

Как бихме могли да анализираме този абзац? Бихме могли да твърдим, че се поставя под въпрос ценността на семейната институция, за да се оправдаят специфичните практики на пола при различните раси. Тогава бихме могли да твърдим, че Михалчев е предходник на съвременната теория на пола и родовия пол, т.е. *gender theory*. Това обаче би било невярно по няколко причини. Въпросната съвременна теория е обвързана с представите за пол и сексуалност от 1970-те години в западните общества. Тогава сексуалността и семейните специфики се приемат за обект на свободен избор, без значение дали са генетични, или културни. Тук случаят не е такъв. Но и нещо повече, семейната институция не е поставена под въпрос. Просто тя е разкрита като недетерминирана биологически (расово), а като обусловена културно. Дали обаче полемичното писане на Михалчев е нещо обичайно за времето си? Категорично не! На практика атаката на Михалчев е срещу опитите да се представят расовите специфики като предопределящи социални и културни явления. Атаката обаче е насочена и срещу самата биология. Оспорва ѝ се правото на абсолютна безпристрастност и културно неповлияни резултати. Според мен имаме пример за ранна социология на науката. Ще направя кратко отклонение върху социологията на науката. Известният социолог на науката Бруно Латур посочва като основоположник на дисциплината социология на науката Лудвик Флек – полски евреин, медик по образование. Още преди Втората световна война, освен своите стойностни медицински проучвания, той създава и произведения, които разкриват социалната основа на медицинското мислене – кой въпрос се приема за важен, какво се приема за резултати на експеримент и т.н. Книгата на Лудвик Флек „Възникване и развитие на един научен факт: увод в учението за стила на мислене и мисловния колектив“¹⁷ е едно от

¹⁷ В своята книга „Възникване и развитие на един научен факт: увод в учението за стила на мислене и мисловния колектив“ – вж. **Fleck, L.** *Genesis and Development of a Scientific Fact*. University of Chicago Press, 1981, Флек нарича научния факт „исторически, както феноменологически“, т.е. той е предопределен както от историческите и културните обстоятелства, които водят до изкривяване на всяко едно

първите изследвания от областта на социологията на точните науки. Ако се опитаме да разположим исторически инициативата на Флек, ще изпаднем в затруднение, тъй като хуманитарната наука има необходимите оръжия, за да критикува постиженията на точната наука още от времето на Хегел¹⁸. Но не го е направила систематично до Втората световна война! За хората на XIX и първата половина на XX век науката спасява животи, гарява ни скъпоценна защита чрез ваксини... Едва след войната се появяват автори като Томас Кун, като Паул Файерабенд, които да поставят търсенията на точните науки под въпрос, и така научните революции стават плод на противопоставянето, а не на безпристрастното изследване на природата. Изследването на природата бива коментирано социологически и критически едва след като вече имаме примерите на ядрените бомби и концентрационните лагери. И тъй като отворих дума за ваксини, Лудвиг Флек изобретява ваксина срещу тиф като лаборант в концентрационния лагер Аушвиц под надзора на главен лекар нацист. Първоначално Флек е бил обикновен лагерник, обречен на смърт, а после лаборант и изследовател. С всичко това се опитвам да кажа следното: съвместният възход на нацизма и расизма от началото и средата на XX век водят до опитите на социологията на науката да се запита за социалните корени на резултатите на точните науки. Този възход дава диалектическо основание на самата дисциплина социология

експериментално наблюдение, така и от феномените и гецаалтите. Флек говори за „социална обусловеност на мисленето“.

„Знанието живее в колектива и винаги отново и отново се преработва. Също и запастъ от факти се изменя (...)“ Изследвайки надеждността на антителния (по антитела срещу съответния патоген се открива заболяването) тест за сифилис на Васерман, той заключава, че първоначалната надеждност е била много ниска. Въпреки това социокултурните фактори извън науката и научния стил на провеждане на експериментите са довели до възприемането на теста за надежден. Книгата проникновено изследва експерименталната медицина, като посочва кое от наблюдаемите в експеримента се приема за разпознаваем Gestalt (образ), кое се разпознава като знак и т.н. Подобна е и ситуацията, наблюдавана от Димитър Михалчев при расистките позовавания на успехите и неуспехите на гагени раси, които се схващат като расово предопределени. Разпознаването на расата като предопределящ поведението на индивида фактор е плод на възпитание и прегразсъдък. Самите случаи, които се наблюдават експериментално, са подбрани, за да подкрепят расистката теза. Такъв е дори експериментът с близнаци, които проявявали сходен „напредък“, дори да са отгледани в социално различни семейства. Михалчев разглежда този „експеримент“.

¹⁸ Науката „поставя“ своя обект, тя изобретява природата. Вж. **Хегел**, Г. *Енциклопедия на философските науки*. Т. 2. Натурфилософия. София: ЛИК, 2000.

на науката, тъй като става ясно, че точните науки са способни да легитимират масови убийства, а не само да спасяват. Раздели на науката биология, като евгеника и биология на расите, са били създадени тъкмо за това. Ранна част от движението за представяне на социалните и културните корени на резултатите на точните науки са и тези полемични статии на Димитър Михалчев.

Достигането на Михалчев до възгледите на ранната социология на науката би могло да бъде поставено под съмнение. За да бъде коректен и да изложи потенциалната друга гледна точка, ще се опра отново върху книгата на Ясен Захариев „Магарето на Минерва“. Тя представлява проникновен оглед на цялата българска философска традиция. В нея се разглежда методологическият научен спор между Димитър Михалчев и Иван Сарълиев, който е български представител на прагматизма и голям популяризатор на теорията на относителността на Айнщайн. Накратко, спорът е върху това дали квантовата механика е все пак детерминистична (Михалчев), или не е и се управлява от принципа на неопределеността (Сарълиев). Ясен Захариев с разочарование отбелязва, че критерият за научност и на двамата български философи е доста примитивен за XX век. Какво представлява науката изобщо, е рядко поставян проблем, като изключим спора между Михалчев и Сарълиев. Прави впечатление, че „вярно“ в тези спорове спокойно може да послужи за синоним на „научно“. В дебатите липсва едно полезно допускане – а именно, че съревноваващите се теории биха могли да бъдат в еднаква степен научни само с тази разлика, че едната от тях е или не е вярна¹⁹.

В този смисъл би могло да се твърди, че българската философска публика не е достигнала до разбирането за науката като обект на социологията. В своя текст обаче аз изхождам от цялостно различно разбиране за науката и развитието на духа. Поетапно осъзнаване на философията и на точната наука няма и никога никъде не е имало. Поуките на Втората световна война водят до социологическо поставяне на научните постижения като обект на изследване. В някои случаи това се изразява в разкъсване на връзката между научност и истинност, а в други случаи – в разкъсване на връзката между биологията и социалните науки. И двете разкъсвания са еманципаторни и полезни за развитието на науката.

¹⁹ Захариев, Я. *Магарето на Минерва*. София: НБУ, 2011.

Критика на идеологията

Друг принос на тази статия, който може да бъде открит, е по отношение на така наречената критика на идеологията. По множество линии статията би могла да се окаже свързана с тази тенденция, придобила популярност чрез дейността на Франкфуртския социологически институт (Франкфуртска школа), но просъществувала и през 60-те и 70-те години на XX век под различни форми. От една страна, у Михалчев е налична критиката на схващането, че природата е напълно победена, подчинена и разбрана от разума. В случая с Консулов въпросният възглед приема разновидността, че расата е напълно разбрана от биологията като генезис и последици. Тази критика бихме могли да открием в „Диалектика на Просвещението“ на Адорно и Хоркхаймер²⁰ („Онова, което хората искат да научат от природата, е да я прилагат, за да завладеят напълно и нея, и хората“). Михалчев обаче се стреми да отдели социалните и културните закони от биологическите закони. Критиката му би могла да бъде припозната и като отправена срещу идеологическата натурализация. Става дума за критика против представянето на културни явления като природни и изконно присъстващи. В случая Консулов се опитва да представи европейското моногамно нуклеарно семейство като инстинктивно заложено у здравия развит човек. Подобна критика на идеологическата натурализация е направена в есето на Ролан Барт „Съвременният мит“²¹ („Стигаме до самия

принцип на мита (Барт нарича идеологията съвременен мит – б.м., Г. И.): митът превръща Историята в природа“). Ето го акцента от Михалчев – „относително непроменливите явления“ са природните явления, които се използват за обясняване на културните явления неоснователно:

Едно от двете: или г. Консулов е прав и тогава вариациите на семейството в течението на културната история са една стопроцентова непонятност; или пък те са факт, неподлежащ на никакво научно съмнение, но тогава представителят на българската зоология изпада в нелогичното положение да обяснява промените на едно нещо чрез явления, които са относително непроменливи. Или – или! (11, 2).

²⁰ Хоркхаймер, М., Т. В. Адорно. *Диалектика на Просвещението*. София: ГАЛ – ИКО, 1999, с. 20.

²¹ Барт, Р. *Съвременният мит*. – В: Барт, Р. *Въображението на знака*. София: Нар. култура, 1991.

С тези две интерпретативни призми – на социологията на науката и на критиката на идеологията – се опитахме да положим полемичната статия на Михалчев в съвременния хоризонт на възприемане. Важно е да се отбележи, че през 1939 г. за Михалчев е било политически опасно да заема подобна антирасистка и антинацистка позиция. Обикновено когато се заемат опасни политически позиции, макар и те да са правилни, полемичният патос прави текста трудно възприемаем за бъдещето и често пъти с времето се разкрива несъстоятелността на твърдението, когато то изгуби своята диалектическа сила. Не е такъв случаят с Михалчев, който, макар и вероятно да не се е стремил към това, заема своето място като ранен предшественик на хуманитаристиката след Втората световна война. Внимателният прочит на подобни полемични статии откроява този принос.

Нация и национализъм

Последната кратка част върху публикациите на Димитър Михалчев засяга още един въпрос, който все още разпалва обществени спорове. Имам предвид въпроса за българския национализъм и патриотизъм. Професорът по философия подема темата, отговаряйки в кратка бележка на въпроса „Може ли днешна България да се върне към духа на нашето Възраждане“ (1939). Ще разгледам този отговор заедно с дългата негативна рецензия на Михалчев за Петър Мутафчиев²² „Днешна България и духът на нашето Възраждане“. Михалчев стъпва върху теорията на австрийския философ и политик Ото Бауер, който през 1924 г. във „Въпросът за нациите и социалната демокрация“²³, например в главата „Общност по природа и общност по култура“, твърди, че националната общност не е есенциална; че тя няма същностно дефиниращ елемент. Нацията е до голяма степен рожба на случайност или съдба, която действа върху различните етноси в продължение на векове. „Националният характер“ не се формира навсякъде, а където се формира, не е в еднаква степен и по еднакъв начин. Бауер е ранен неесенциалистски теоретик на нацията. Той принадлежи към политическото и социално

²² За Петър Мутафчиев (1883–1943) вж. **Стойчева**, Св. Петър Мутафчиев. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенеф, 2024, с. 147–115, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Петър-Мутафчиев>).

²³ **Bauer, O.** *The Question of Nationalities and Social Democracy*. University of Minnesota Press, 2000.

направление австро-марксизъм. Бенедикт Андерсън го цитира в книгата си „Въобразените общности“²⁴. Бауер смята нацията като „общност по съдба“ и плод на редица случайности, а не като същностно предопределена или природно предопределена общност. Например:

Нацията никога не е нищо друго освен общност по съдба. Обаче ефектът на тази общност се осъществява, от една страна, чрез естественото завещаване на качества, култивирани от общата съдба на нацията, и от друга страна, чрез предаването на културни елементи, чиято специфика се определя от съдбата на нацията. По този начин, когато разглеждаме нацията като общност по природа и след това като общност по култура, ние не разглеждаме различни причини, които определят характера на човешките същества²⁵.

Димитър Михалчев разграничава две фази във формирането на една нация. Продължителната фаза е тази на създаването на нацията, тоест на хомогенизирането на етноси и религиозни изповедания в една единна „общност по съдба“. Това културно хомогенизиране става „само донякъде и на места“ и ако някой етнос не е „уеднаквен“ културно с останалите в нацията, това е тъкмо нейното нормално развитие. А кратката фаза е тази на националното осъзнаване, което настъпва обикновено през XIX век.

Всеки народ минава в своя развой през две главни фази. Едната е по-продължителна и стихийна: това е процесът на неговото създаване. Той трае векове под ред и в него народността се формира върху почвата на една обща историческа съдба, над която се очертава едната култура на един народ и само донякъде и на места – относителната еднаквост на туй, що се нарича особен „национален характер“. Другата фаза в развоя на един народ – туй е процесът на неговото осъзнаване като особена нация (11, 3).

Нацията се създава, а не е отражение на изначално присъстващия „национален дух“, както можем да разберем от полемичната статия на Михалчев и от неговата рецензия.

„Националният дух“ не е същностна характеристика на никого. „Националният характер“ е продукт на многовековно неосъзнато из-

²⁴ Андерсън, Б. *Въобразените общности*. София: Критика и хуманизъм, 1998.

²⁵ Бауер, О. *Op. cit.*, p. 35.

граждане на общност. Тази общност би могла да се осъзнае, а това означава и да се създаде като нация за кратко време, например при едно национално възраждане. На въпроса защо националните възраждания и изобщо кодификацията на нациите се случват основно през XIX век, Михалчев отговаря, като същност следва отново австро-марксиста Ото Бауер²⁶. Подемът на капитализма през XIX век довежда до възможността и до необходимостта да се организират етносите като нации. Михалчев казва това в отговор на сентенцията „Големите нещастия убиват или възраждат“ на Петър Мутафчиев, който мечтае за връщане на българския възрожденски дух и за обединяване на цялата българска нация отвъд пределите на националната гържава. Михалчев се противопоставя на идеята, че националният дух е същност извън времето и пространството.

Очевидно е, че тия „възраждания“ малко зависят от нещастията, които – според схемата на г. М. – „убиват или възраждат“. Требваше да настъпи онова особено стопанско развитие, което имаше в основата си живота на нашето еснафство, за да сближи българите от всички краища, да повдигне тяхното самочувство и да почне да ги възражда (12, 3).

Книгата на Мутафчиев се опитва чрез призива да върнем ентусиазма и общностния дух на Възраждането да постигне конкретна политическа цел. Идеята да се обединят българите в България и отвъд нейните предели е пряко свързана с включването на страната във Втората световна война. Мутафчиев негодува срещу намаляването на часовете по българска история в училище, което е довело до заличаване на патриотичния дух. Тези „намалени часове“ биват разконспирирани от Михалчев просто като един реторичен похват – никой никога не е намалявал часовете по история. На призива за връщане на възрожденския ентусиазъм Михалчев отговаря категорично отрицателно. Българите имат нови проблеми, които отговарят на тяхното съвременно развитие и техните съвременни идеологии.

Да искаме да се върнем днес към туй време, сиреч към духа на тая крилата епоха, значи да не разбираме нито Възраждането, нито времето, което живеем. Днес ние сме вече една осъзнала се нация, която от-

²⁶ Вж. Цитираната книга на О. Бауер – главата „Era–Modern Capitalism and the National Community of Culture“.

давна е осъществила в значителна мяра туй, което беше тогава неин идеал. Днес тя живее своя сложен гържавен живот, изживява своите икономически и идеологически противоречия, върху почвата на които не би могло вече да се върне „загубеният рай“ от времето на нашето народностно осъзнаване. Може да е скръбно това, което казваме, но така е всъщност (11, 3).

Димитър Михалчев осъзнава проблемите на своето съвремие, които не биха могли да се решат чрез поредната война. Отминало е времето, когато „българските синове се биха храбро по всички части на нашето общо отечество. Биха се за обединението на народа ни, левичарите не по-малко от десничарите, и грях пред тяхната памет е един български историк да обяснява нашите катастрофи едва ли не с недостатъчния интерес към историческото минало на народа ни“ (12, 3). Михалчев умело води своята рецензия към извода, че Мутафчиев се стреми да изостри идеологическите противоборства и да подтикне България към нова война. Димитър Михалчев и цялото списание „Философски преглед“ се характеризират с неесенциалистко балансирано мислене и с проникновен социологически подход. По отношение на интерпретирането на нацията като „направена“ и изобретена, а не като триумфелен завършек на една същностна заложба, Михалчев донякъде изпреварва времето си. Едва късно след Втората световна война ще се появят мислители като Ърнест Гелнър и Бенедикт Андерсън. От своя страна фокусът на книгата на Бауер, която споменах, е по-скоро австро-унгарският „мек“ империализъм – нацията не е същностна, но империята би могла много успешно да прерасне във федеративно обединение. Фокусът на Михалчев е другаде и той е доста по-непосредствено полемичен. Той работи върху историческата, локалната и класовата обусловеност на възникването на нацията. Тази полемична ориентация не ограничава Михалчев до неговия контекст, а го поставя редом до неесенциалистките теоретици на нацията като ранен техен представител. Когато казвам „ранен представител“, а още повече, че го казвам за втори път, трябва да направя едно важно пояснение. Настоящият текст не се опитва да представи Михалчев като предходник на всички съвременни хуманитарни тенденции. Бидейки ранен представител, той осмисля проблемите на друга епоха, само че приликите между неговите философски постижения и ставащото в по-късни научни области, като социология на науката и неесенциалистка теория на нацията, не са случайни. Твърдя, че цялото

списание „Философски преглед“ е причастно към общоевропейските образователни и научни процеси.

Какво не успях да вметя в този текст? Разбира се, че пропускам много от онова в списанието, което е стойностно за историята, за историята на философията, за целия социален профил на епохата. Срещнах психологически студии с много добро познаване на Зигмунд Фройд, научих за забележителната популярност на Анри Бергсон в България, попаднах и на много забавни изследвания от „области“ като психология на изневярата и психология на козметиката. Надявам се, че всичко това ще стане обект на други изследвания.

ГЛАВА ВТОРА

Иронията на историческите сили и архивът на Димитър Михалчев*

Понякога благодарение на случайността може да се открият следите на едно минало, което иска да изплува на повърхността на историята и да заяви своето присъствие. Много често това се случва с някои загубени архиви, ненадейно излизащи на бял свят и показващи непознати страници от нечий живот, кариера и мисловен труд. Отварянето на един архив предполага необходимостта от засрещане на индивидуалното и историческото. През личния архив малко или много може да се проследят житейските траектории и мястото на човека в определено социално поле, което от своя страна по неумолим начин предопределя интелектуалния и биографичния път.

Особено интересно е положението с архивите на бележити мислители и общественици, какъвто е Димитър Михалчев. Той е една от ключовите фигури на българския философски живот. Заедно с множеството си изследвания върху природата на съзнанието и върху принципите на епистемологията той е също така издател на сп. „Философски преглед“, но и виден дипломат. Като приятел на президента Томаш Масарик, след Деветоюнския преврат Михалчев става посланик в Чехословакия от правителството на Александър Цанков, след Деветнадесетомайския преврат от 1934 г. е изпратен на мисия в СССР, а сетне още веднъж в Москва – след 9 септември 1944 г. Философските му работи са белязани от силен гносеологически интерес, но освен това се разпростират и върху логиката, етиката, философията на историята и разнообразни теми от социално-политическия живот в България.

* За написването на това изследване и за работата по архива бих искал да изкажа специални благодарности на проф. Димитър Денков, доц. Ясен Захариев и на Илонка Колева за консултациите и неоценимата помощ.

Михалчев е ученик и последовател на немския философ Йоханес Ремке, с когото го свързва и лично приятелство¹. Ключова за интелектуалния живот у нас е работата му по издаването на сп. „Философски преглед“, където се провеждат дебати не само в полето на философията, но на хуманитарните науки и политическите ангажираности. На тези страници излизат статии с разнообразно съдържание, много от които с ярко изразен полемичен или научнопопулярен характер. Обсъждат се теми в областите на съвременната тогава философия: за природата на съзнанието, върху различни популярни философски учения, срещу теософията и окултизма, срещу биологизма и расовите теории. Но също така там се обсъждат и разнообразни социологически и психологически теории, проправя си път историческият материализъм, има и статии за политическия живот у нас и в чужбина. Самият Димитър Михалчев често публикува текстове с разнообразен характер, обхващащи едновременно политически и научни въпроси. Цензурата спира списанието през есента на 1943 г., малко след смъртта на цар Борис III. Като вземем предвид ясната антифашистка и либерално-демократична линия на списанието, можем само да гадаем дали смъртта на царя не лишава изданието от един негов таен защитник. Основания за този въпрос намираме във факта, че по време на дипломатическата си мисия в Прага Михалчев извършва някои лични услуги на царското семейство, за които ще стане дума по-долу.

Но да се върнем на архивите. Дълги години се смяташе, че архивът на Димитър Михалчев е загубен или изчезнал след множеството превратности на историята. Има различни споменавания за него, които сякаш само създават повече объркване, отколкото да дават ясни насоки за неговото търсене. Из университетските среди битува легендата, че дъщеря му, Ирина Михалчева, някъде в началото на новото хилядолетие е предложила да продаде този архив на Софийския университет, но поради изключително високата цена така и не се е стигнало до откупка. Самата тя говори за архива на баща си и се надява на неговото отваряне за широката публика и за публикуването на

¹ Повече за живота и делото на акад. Димитър Михалчев вж. в: **Кулов**, В. Проф. Димитър Михалчев. Биографична бележка. – В: *Институт за българска философска култура*: <http://www.philosophybg.com/2017/06/15/akag-dimitar-mihalchev/> (посетен на 13.04.2024), също и **Денков**, Д. *Очерк за Димитър Михалчев*. София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1988.

значителен брой ръкописи, останали неизвестни². След нейната смърт през 2005 г. загълго почти нищо не се споменава за този архив. В книгата на Димитър Денков от 1988 г. „Очерк за Димитър Михалчев“ има различни позовавания на документи, предоставени от гъщерите му. Самият той разказа в личен разговор, че архивът е стоял на няколко рафта в мазето на къщата на философа на ул. „Светослав Тертер“. През 2011 г. Ясен Захариев публикува статията „Изгубените архиви на Димитър Михалчев“, в която обобщава наличната до този момент информация, която всъщност не е никак малка: че до 2005 г., годината на смъртта на Ирина Михалчева, различни изследователи и издатели са имали достъп до архива, което личи от публикувани книги. Захариев посочва една интересна следа, разкрита му от внука на Михалчев – Димитър Милев, а именно, че някакъв мистичен Георги Толев, представящ се за служител на БАН или Университета, в някакъв момент е взел архива³. Сетне следите се губят, поне доскоро. „Личният архив на Михалчев не изчерпва неговото архивно наследство. Тук на помощ ми идва друга метафора – за паяжината. Михалчев е достатъчно значима фигура, поради което името му присъства и в други архиви, освен в неговия, които, за щастие, са запазени и достъпни за изследователите“⁴. Има и още една интересна следа. Илонка Колева, директор на архива на СУ „Св. Климент Охридски“, е открила бележка, в която се казва, че през 1943 г. в Софийската градска библиотека са депозиран документи на акад. Михалчев, но те така и не са открити впоследствие: „Дейност по опазване на документалното наследство на университетските преподаватели през 1940-те години развива и Градският архив на София. Особена активност проявяват неговите служители по време на бомбардировките, когато се стремят да спасят ценни лични фондове, като ги евакуират извън столицата. Така се запазват архивите на проф. Иван Шишманов, проф. Петко Стайнов и проф. Димитър Михалчев. В отчета на Софийския градски архив за 1943 г. се отбелязва, че наред със събирателската дейност по министерства и учреждения са посещавани и частни лица, които да предадат своите или на своите именити близки архиви. [...] По-интересен е случаят със споменатия

² **Михалчева**, И. Мечтая ръкописите на баща ми да видят бял свят. – *Стандарт*, № 2765, 25 авл. 2000, с. 19.

³ **Захариев**, Я. Изгубените архиви на Димитър Михалчев. – *Български философски преглед*, 2011, № 1.

⁴ Пак там, с. 94.

архив на проф. Димитър Михалчев, за който се твърди, че е събран в 8 сандъка. По всяка вероятност информацията не е вярна, тъй като тези документи по-сетне не се откриват никъде. [...] Няма и логика проф. Д. Михалчев, който към 1943 г. е в цватущо здраве и на отговорна дипломатическа работа, да е предал документите си на Градския архив. А и виждаме, че останалите споменати архиви после са върнати и предадени на БАН. Едва ли само архивът на проф. Михалчев не е оцелял. Вероятно става дума за някакво объркване, което е продължило да се тиражира през годините⁵. Всъщност разбрахме за какво става дума: след намирането на архива се откри един дълъг списък с книги, които Михалчев е депозирал в Библиотеката през 1943 г., очевидно с цел запазването им от бомбардировките.

През 90-те години се публикуват някои от ръкописите на Михалчев, както предполага Ясен Захариев – със съдействието на наследниците му и с отварянето на архива за някои от съставителите на книгите⁶. Със сигурност това важи в най-голяма степен за „Чуйте и другата страна“, където в бележка на съставителя се изказва благодарност към дъщерите на Михалчев за предоставения достъп до архива. Предполагам, такава е ситуацията и с „Диалектика и софистика“, под съставителството на Любен Сивилов, който не споменава изрично произхода на ръкописите, събрани в книгата, но, и това е любопитен факт, съвсем скоро след неговата кончина в шкаф в кабинета му във Философския факултет се откри още един текст, напечатан от Михалчев. Ангел Стефанов, който наскоро издаде „Метафизика“, в бележка споменава, че е попаднал случайно на ръкописа на книгата. Не можем да не отбележим и следите, идващи от други архиви. Така се появяват две важни книги, а именно „Из кореспонденцията на акад. Димитър Михалчев“ (съст. А. Стойнев) и „Между философията и живота: Документи 1904–1946“ (съст. А. Стойнев, Д. Цацов, Ц. Билярски). Те предлагат материали от различни други архиви, свързани с дипломатическата дейност на философа, с неговите политически и обществени ангажменти. Става въпрос най-вече за архивите на Външно министерство, на важни интелектуалци, с които Михалчев е бил в кореспонденция, и на Габровското ремкуанско гружество. Но във всеки случай това не може да компенсира изгубения архив, в който се предполага, че има още много нецъдзгдени неща.

⁵ Колева, И. Непубликуван ръкопис.

⁶ Захариев, Я. Цит. съч., с. 93.

Такова бе положението поне до 2021 г., когато получих телефонно обаждане от антикваря Стойчо Млечевски, собственик на ЕТ „Златороз“, който ми каза, че има нещо много интересно за мен, познавайки работата ми като историк на философията и интереса ми към стари книги и ръкописи на философски и изкуствоведски теми. В един момент се озовах пред две щайги с напълно неподредени, разбъркани листа, в които, като се зарових, открих разнообразни писма, фрагменти от лекции и ръкописи на книги и статии на Михалчев. Нямаше съмнение, че това е легендарният архив, за който само бях слушал митове и легенди още от студентските си години. В онзи момент беше много трудно да се каже какво съдържат двете щайги, но определено от пръв поглед личеше, че има потенциал да се открият много непознати страници от живота, творчеството и дипломатическата дейност на големия наш философ. Стойчо Млечевски ми разказва подробно, а след това и пред камерите на БНТ⁷ за това как напълно случайно се е озовал пред една каруца на битака в Малашевци, пълна с книги и различни документи. Ромите, които са продавали всичката тази хартия, са казали, че нещата идват от едно мазе на стара къща в центъра на София. Явно става дума за добре познатата сграда на ул. „Светослав Тертер“. Тогава какви документи е откъднал вече споменатият Георги Толев и дали той въобще съществува? Очевидно при разчистване на мазето и тавана тези документи, но също и някои лични вещи и книги са били закарани на битака в Малашевци и може би ги е грозяла опасността да бъдат предадени на вторични суровини. Със сигурност обаче, поне според спомените на хора, видели документите върху двата рафта в мазето, можем да кажем, че съдържанието на щайгите не е целият архив, така че има какво още да се търси.

Благодарение на съдействието на много хора СУ „Св. Климент Охридски“ се сдоби с документите и започна работа по тяхното обработване, подреждане и инвентаризиране, която все още е далеч от това да приключи. Но тук бих искал да кажа за някои от направените до този момент интересни открития. Можем да разделим архивните единици на няколко основни групи. На първо място, това са лични документи, паспорти, нотариални актове, спестовни книжки, скици за ремонт на къщата на ул. „Светослав Тертер“, поздравителни телеграми и гр. Във

⁷ Вж. цялото интервю: <https://bnt.bg/news/po-sledite-na-lichniya-arhiv-na-dimitar-mihalchev-v289508-291622news.html>

втората група можем да сложим дипломатически документи от работата на Михалчев като пълномощен министър в Прага (1923–1927), в Москва (1934–1936) и пак в Москва (1944–1946). След това имаме и лична кореспонденция с различни хора, близки до него и семейството му. И разбира се, накрая имаме ръкописи на лекции, статии и книги. За съжаление, много от тях остават непълни и фрагментарни и дълго време ще прогължи работата по тяхното комплектуване.

За дипломатическата дейност на Михалчев вече има интересни изследвания. Голяма част от документите са налични и в архива на Външно министерство. Но това, което е налично при нас, дава любопитна информация. Във връзка с престоя му в Прага⁸ има няколко документа, които досега не са били коментирани, а и смятам, че ги няма в други архиви. Имаме едно писмо от 1924 г. до министъра на външните работи и вероизповеданията (Христо Калфов), в което се описват международното положение, ролята на наскоро създалия се СССР и балканската политика, дават се и съвети за сключване на договор за добросъседство с Югославия с цел приближаване към общия за двете страни интерес за излаз на Бяло море: „На другия ден след тяхното споразумение – плодотворите на което ще проличат веднага и за двете страни, – те ще представят един могъщ фактор на международната политика и ще бъдат уважавани от Великите сили, както не са мечтали никога преди това“⁹. Написаното до голяма степен е свързано с твърдото убеждение на Михалчев, че националният ни въпрос може да се реши чрез присъединяване на България към Югославия – идея, присъстваща и в доклада, но все пак на фона на алтернативни варианти за сътрудничество. Докладът е напълно съзвучно с реалната международна политика и с необходимостта от силен съюз между двете балкански държави, чрез който бихме могли да постигнем общи цели: най-вече излаз за двете държави на Бяло море. Освен това Михалчев обещава сътрудничеството на чехословашката страна като посредник между двете страни, като цитира твърдите обещания на Масарик по този въпрос. Някои от идеите в този доклад са развити по-задълбочено в книгата „Отговор на моите критици по повод Югославия“, в която Михалчев развива последователно тезите за българско-югославски съюз. Не може да не забележим и една интересна

⁸ Вж. **Захариев, Я.** Димитър Михалчев (1880–1967). – В: *Анета Ходина-Чермакова (1878–1941) и българо-чешката взаимност*. Съст. Р. Маринска, Згр. Попов. Прага: Посолството на република България в Чешката република, 2009.

⁹ Архив на Софийския университет, фонд „Димитър Михалчев“, необработен.

подробност – че на следващите си посланически мисии Михалчев е бил изпращан от правителства, ръководени от Кимон Георгиев и кръга „Звено“, известни с проюгославската си политика.

Имаме няколко писма, които свидетелстват за една досега непозната страна от дейността на Михалчев в Прага – активната му намеса по имотно дело, което княз Кирил Преславски води с тържавата за гори и други имоти в Словашко. Налична е чернова на писмо до президента Масарик от 02.07.1924 г., в която посланикът уведомява последния за този проблем, по всяка вероятност очаквайки бъдещо съдействие. Следващото писмо по този повод е до Кирил Преславски от 15.01.1927 г., в което Михалчев уведомява княза за развоя на делото и доста искрено и директно му дава съвети какво да направи и как да изчисти имиджа си пред обществото в Прага, доколкото князът е бил в близки контакти със съмнителния д-р С. Щайнер и с други лица, будещи недоверие в чехословашкото общество. Явно е виждането, че доброто име на брата на българския цар и образът му на „оня славянски възпитан княз“ биха могли да окажат влияние на общественото мнение в полза на връщането на имотите. Освен това в писмото има препоръки за адвокати, които биха могли да помогнат за решаването на случая, като се взема предвид ширещият се централноевропейски антисемитизъм, неопозволявал да се гледа с добро око на адвокати от еврейски произход, пък били те и най-добрите.

Имаме още едно писмо до княз Кирил, съдържащо допускания за добър развой по делото с имотите, за който Михалчев не скрива и не омаловажава заслугите си. В същото време имаме и някои битови подробности от живота на българския пълномощен министър, свързани с негови финансови затруднения и с молба до княза за заем от около 35 000 крони. Ангажиментът на Михалчев като дипломат предстои скоро да свърши и той много ясно заявява, че има нужда от мебелиране на дома си в София, като набави необходимото от Прага: една столова, кабинет с библиотека, спалня, стъклария и посуда. Българският дипломат подробно разказва за всички „мъчности“ в Прага и за това, че „по неволя аз се вплетох в разкриването на разни конспирации и никой не знае какво ми готви утрешният ден и какво може да чака семейството и децата ми“. За какви конспирации става дума, можем само да гадаем. Моето предположение е свързано с възможни разкрития около убийството на земеделеца Райко Даскалов или пък с някои дейци на ВМРО, с които Михалчев задълго има проблеми поради позициите си спрямо Югославия и изоставянето

на македонската кауза в името на постигането на излаз на Бяло море. Имаме и чернова на писмо, подготвено по същото време в Прага, което явно е трябвало да бъде изпратено и подписано от цар Борис III, с благодарности за съдействието за решаване на имотния казус на княз Кирил. Тъй като писмото започва с обръщението „Ваше превъзходителство“ и се отнася за „вашиите закони“ (т.е. чехословашките), можем да предположим, че става дума за Масарик, доколкото това обръщение тогава се е ползвало и за президенти, а не само за дипломати. Друг документ от Прага е списък с работещите в легацията на СССР и видовете им лични документи и гражданственост.

От първия престой на Михалчев в Москва имаме няколко чернови на писма до министъра на външните работи и вероизповеданията, в които го уведомява за тамошния отзвук на събития в Царството. Налице е и едно много интересно писмо, в което Михалчев обяснява трудностите си при мебелирането сградата на легацията и дава израз на недоволството си от факта, че Министерството не иска да възстанови сумата по закупуването на една спалня, тъй като тя нямала представителна функция. В отговор на това Михалчев посочва необходимостта от нея и факта, че тя ще служи на всички бъдещи дипломати и ще им спести търсенето на мебелировка, което явно се оказва сериозно предизвикателство, тъй като по същото време и други чужди легации отварят врати в Москва, а за леглата, които могат да се намерят в обикновените магазини, той казва, че „дори нашата прислуга не би спала на тях“. Търсенето на мебели се случва по различни вторични канали, като най-вероятно става въпрос за изделия, произведени преди революцията от 1917 г., или доставени по изключение от Европа. Михалчев подробно аргументира нуждата от представителна мебелировка с факта, че чуждестранните дипломати в столицата на СССР живеят изключително заедно и често предвид изолацията си се канят на гости и приеми. Интересно би било да се направи съпоставка между тези доклади и поредицата статии в сп. „Философски преглед“, посветени на живота в СССР, тъй като в публикуваните разкази отсъства недоволството на пълномощния министър от битовите условия, макар и с някои бегли намеци по темата.

Други писма до министъра съдържат анализи на Михалчев за Абисинската криза (става въпрос за окупирането на Абисиния от Италия и свързаната с това Италианско-етипска война от 1935 г., бележеща един от първите провали на Обществото на народите за запазване на

мира) и нейното значение за международното положение и отгласите от нея в дипломатическите среди. Налични са и сведения за обменния курс на рублата и за някои трудности на дипломатите и българските граждани при обменните курсове. Също така подробно се описват и коментарите в Москва на различни събития в България, които биха имали значение за тамошните власти.

От втория престой в Москва през 1944–1946 г. са запазени повече документи, даващи ясна картина за големите усилия на Михалчев да издейства по-благоприятни условия при сключване на мирен договор след войната, както и за лобирането му за участие на българска делегация в Международната конференция за учредяване на ООН в Сан Франциско през април – юни 1945 г. От датите на шифрованите телеграми става ясно, че нещата са се вършили в спешен порядък. От тези документи личат и трудностите в живота на дипломатите в следвоенна Москва, месеци преди приключването на войната. България все още няма възстановени дипломатически отношения със СССР, така че в онзи момент Михалчев все още е само представител на българското правителство, но все пак се ползва с пълните дипломатически права. Ситуацията обаче създава определени протоколни неуредици, за които той подробно разказва.

Други важни теми, засегнати в тези архивни материали, са търговските отношения между двете страни и признаването на България на статут на воюваща държава на страната на съюзниците. Говори се и за необходимостта най-напред да бъдат възстановени редовните дипломатически отношения на България със СССР, което по различни причини явно се е бавело – въпреки постоянните настоявания на Михалчев. Това признаване ще позволи представители на България да вземат участие в Конференцията в Сан Франциско, смята Михалчев. В телеграма от 08.08.1945 г. се казва ясно, че е даден ход на процедурите за пълно възстановяване на дипломатическите отношения. Описани са и някои детайли около приключването на войната и най-вече около сложните отношения между англичаните, американците и руснаците. И тук отново българският пълномощен министър работи усилено за сближаване и добри отношения с Югославия, което е стар проект на него самия и на министър-председателя Кимон Георгиев. Разбираме, че международната ситуация не е много благоприятна за осъществяването му: „Във връзка с горните сведения може да се разчита, че при очакваното възстановяване на дипломатическите отношения с България или при по-късното

подписване на мир с нея Англия и Америка ще поискат по някакъв начин като предварително условие гаранции с нас, че няма да се федерираме с Югославия“. По същия начин и съюзниците са предотвратили включването на Албания към федерацията на южните славяни. В допълнение на това са и англо-американските подозрения към честността на изборите в София. Други интересни теми са заплатите на служителите, дебатирането на различните международни влияния в България, балканската политика и приемането на България в ООН.

След завръщането си от Москва през 1946 г., което е и следствие на различни вътрешно- и външнополитически фактори (като например новото правителство у нас, референдумът, промяната в отношенията между Тито и Сталин и т.н.), Михалчев продължава работата си като председател на БАН, след като вече е пенсиониран от Университета. Имаме интересен документ, адресиран лично до Георги Димитров, в който той описва ситуацията с книгите от бившите царски библиотеки и тяхното предаване в Библиотека на БАН, също и рецензии на трудовете на Тодор Павлов при кандидатстването му за поста академик. През 1952 г. се случва злополучното обсъждане в големия салон на БАН на труда на Михалчев „Традиционната логика и нейното материалистическо обосноваване“, при което Тодор Павлов организира „сбг“ над идеите на стария ремкуанец. От това обсъждане имаме протокол с изказването на Михалчев, както и части от неговия отговор, публикувани много по-късно в „Чуйте и другата страна“.

В архива има и други разнообразни документи, сред които: писмо от Ханс Ремке, сина на Йоханес Ремке, който разказва за трудностите си през войната, престоя си в концентрационен лагер заради либералните си възгледи и установяването си в Швеция при съпругата си и нейните родители; скица на събраните съчинения на Михалчев в осем тома, озаглавени „На разни философски теми“; текстове на френски език с неясен получател, описващи политическите процеси у нас през 30-те години; „Информационен бюлетин на съветския федерализъм“ от Георг фон Менде; множество лекции в ръкопис; текстове на беседи, текст по повод на годишнина на Огринската гимназия, където Михалчев е учил; „Приветствие към делегатите на Световния конгрес по философия в Париж“; разнообразни други документи, засега недостатъчно проучени. Налични са и огромно количество ръкописи на статии и книги, някои от които неиздавани. Тук ще представя една част от намерените текстове, като за уточняването на това дали са публикувани, или не, ще използвам биб-

лиографията на Михалчев, поместена в сборника „Избрани съчинения“ под съставителството на Кирил Дарковски. Интересното в случая е, че тази библиография е била дадена лично от Михалчев на бъдещия съставител, като в нея фигурират както издавани неща, така и специален раздел с неиздавани книги¹⁰. През последните години много от тях видяха бял свят при разнообразни обстоятелства, за които говорих по-горе. Измежду публикуваните текстове сме установили следните: „Философията като наука и отношението ѝ към другите науки“ (в последното си заглавие от 1946 г. е „Философията като наука. Методологичен увод“), „Анализ на волята и свободата“ (публикуван като „Проблемата за свободата на волята“, 1936), „Философски основи на психологията и понятие за съзнание“, „Учение за относителността на истината в ново осветление“, „Общество и общност“, „Социалната действителност“, „Що е истина и лъжа“, „Историческият материализъм“, „Проблемът за ценностите“. Измежду непубликуваните трудове можем да установим следните заглавия, които в голямата си част не присъстват в библиографията, която Михалчев дава на Дарковски – факт, навеждащ на мисълта, че може би не са били предназначени за публикуване, или че това просто не е отбелязано: „Световната проблема като основа на метафизиката“, „Критика на опитите за възраждане на метафизиката във Франция и Германия“, „Предмет на гносеологията като наука“, „Върху емоционалното съзнание“, беседа „Действителност и сън“, „Сънят и четенето на чужди мисли“, „Методът на обучението“, „Педагогика и възпитателна наука“, беседа на български и немски език „Моралът в борбата на нашите някогашни съюзници против нас“, „Едно сиво тържество“ – текст, посветен на повторното откриване на Народния театър след големия пожар в него, „Кантовата философия на историята“, „Нацията като историческа действителност и нашият дълг към нея“, „Историята като научен проблем“. Освен това присъстват и големи

¹⁰ Ето какво казва Кирил Дарковски: „... две думи за поместената тук библиография. В основата ѝ легна един Списък на по-важните трудове на Д. Михалчев, копие от което последният лично ми даде за мое ползване в края на 50-те години. Данните в списъка бяха сверени и уточнени de visu (с изключение на данните за непубликуваните трудове, някои от които са в пълна неизвестност). С цел библиографията да стане колкото се може по-пълна, в нея са поместени всички по-малки съчинения (кратки рецензии, бележки, некролози), които можах да издиря във „Философски преглед“ и които не фигурираха в посочения списък“. Вж. Дарковски, К. Бележки на редактора – В: **Михалчев, Д. Избрани съчинения**. София: Наука и изкуство, 1981, с. 608.

фрагменти от непубликувания ръкопис на книгата (присъстващ в споменатата библиография) „Социологически идеи в българската книжнина след Освобождението“. Разбира се, има и още публикувани и непубликувани ръкописи, които следва да се проучат по-внимателно, за да се изработи по-ясна картина на наличното в архива и на възможностите за неговото използване.

ГЛАВА ТРЕТА

Димитър Михалчев и Вълко Червенков – един неочакван диалог

Целта на настоящото изследване е не просто да предговори един новооткрит и неизвестен досега ръкопис на философа Димитър Михалчев – „Критика и самоотбрана“, публикуван за първи път¹. То си поставя и по-широки задачи: първо, да въведе напълно неизвестен архивно-документален материал, чрез който придобива очертания един нов сюжет – този за опита за диалог на един независим и оригинален мислител с върховния представител на властта, с нейното олицетворение, със *самия вожда*. Второ, да изяви непосредствения контекст на текста – мотивите за написването му, да издири, публикува и осмисли съпътстващите основния текст паратекстове – писма, бележки и др. Трето, да свърже словесния и граждански жест на Д. Михалчев с *mainstream*-а на епохата и с личната съдба на философа, в която се оглежда съдбата на поколението изтъкнати български интелектуалци, преминали рубежа на 1944-та...

Историята и нейните герои

„Критика и самоотбрана“ е силно полемичен философско-публицистичен текст, прекрасен образец на философската проза на Д. Михалчев. Единственият екземпляр на текста е запазен в архива на Вълко Червенков (1900–1980) – генерален секретар на БКП и министър-председател на НРБ през 1951 г., т.е. по времето на появата на ръкописа. Обстоятелствата около неговото написване и мотивите за изпращането му непосредствено до „вожда“ научаваме от съпътстващото писмо на Д. Михалчев, представящо го не само като мислител и гражданин, но и като литератор и стилист.

¹ Първата публикация на текста на Димитър Михалчев „Критика и самоотбрана“ е на сайта „Есеистика & Литература“: <https://dadenoto.eu/ИЗ-АРХИВА-НА-ДИМИТЪР-МИХАЛЧЕВ-КРИТИКА-И-САМООТБАРАНА> – *б.рег.*

София, 26 април 1951 г.
Ул. „Св. Тертер“ 9
До гр. Вълко Червенков
Министър-председател
Т У К

Уважаеми гр. В. Червенков,

Узнах от нашия председател на БАН, че главно на Вас, на Вашето енергично застъпничество дължа помощта, която ми биде оказана, за да мога да отида в Будапеща и да бъда там окончателно излекуван от тежкото и продължително страдание, на което бях изложен повече от година насам. Това Ваше внимание ме особено трогва и аз Ви благодаря от все сърце.

Скоро аз ще бъда напълно здрав, за да мога да подема отново научната си работа. Ала по този начин не мога да не изкажа своето огорчение от едно обстоятелство, което не е случайно и което ме живо задява. След като напуснах Университета, на разни събрания в България, на които се е разяснявала философията на диалектическия материализъм, аз съм бил систематично и злостно сочен като представител на ремкеанството, смятано за една разновидност на субективния идеализъм и представяно като някаква идеология на загниващата буржоазия. Не ще и дума, тия, които продължават да твърдят това, нямат понятие в какво се състои това одиозно „ремкеанство“. За всеки случай, срещу тая клевета аз не съм могъл да се браня, понеже всички книжовни пътища, които водят към едно евентуално нейно разсейване, са и до този миг затворени за мене. На туй отгоре, към края на 1948 г. в ръководения от Вас научен орган на Партията („Ново време“, кн. 8) бе напечатана една заядлива статия на Ас. Киселинчев, в която той се опитва да обоснове легендата, от която се оплаквам по-горе. Още тогава аз разнищих това несериозно писание, без да мога да обнародвам някъде приложения тук отговор.

От много случаи личи, че покрай хилядите главоболия, с които имате да се справяте ежедневно, Вие все пак усърдно следите нашия културен живот. Поради туй, надявам се, че моят отговор не ще бъде съвсем безинтересен за Вас.

От три години насам аз работя над една книга „Логика и диалектика“, твърде различна от трафаретните писания, които се срещат в чуждата литература на тая тема. Първият том от моя мой труд е вече готов и сега се преписва на машина. Каква ще бъде неговата съдба – не зная. Но понеже Вие бяхте така любезен да ми помогнете да оздравя и да се върна към своята научна работа, аз чувствавам насъщната

потреба да разсея поне пред Вас легендата, изкуствено създавана около философските възгледи, върху които това мое ново съчинение се гради и които застъпвам на български и чужди езици от 40 години насам. За всеки случай, аз не съм никакъв субективен идеалист, а още по-малко някакъв идеолог на буржоазната реакция.

Накрая, ако моята „Критика и самоотбрана“ Ви заинтересува и намерите време да я прочетете, моля Ви, при възможност да ми я върнете, тъй като не разполагам с втор[и] екземпляр от нея.

С искрена признателност и дълбока към Вас почит

Проф. Д. Михалчев²

На 27 май 1951 г. Вълко Червенков, до когото писмото и ръкописът на Д. Михалчев са достигнали с известно закъснение, собственоръчно отговаря на именития философ:

27 май [19]51 г.

Уважаеми г. Михалчев,

Писмото Ви от 26.4. т.г. с приложената към него статия „Критика и самоотбрана“ ми бяха предадени от апарата на Министерския съвет, гето са били получени, едва вчера, 26 май, поради което Ви отговарям с такова закъснение.

Статията Ви ще прочета. Но аз наистина съм претрупан с най-различна работа и, за да успея внимателно да прочета Вашата статия и още повече да изкажа мнение по нея, – а това бих искал да сторя – очевидно, ще ми бъде необходимо време. Затова Ви моля предварително да ме извините, че с отговора си по същество навярно ще закъснея.

С уважение В. Червенков³

Трябва да признаем, че и двамата кореспонденти не само спазват епистоларния етикет, но и са проникнати от уважение един към друг: „Зачинът“ на диалога е почти образцов. Димитър Михалчев започва писмото си, изтъквайки личния си мотив да се обърне непосредствено към „силния човек“ в България по онова време: Вълко Червенков е помогнал за лечението на учения „в странство“, а той не пести искрените си думи на благодарност: „Това Ваше внимание ме особено трогва и аз Ви благодаря от все сърце“.

² ЦДА, ф. 396Б, оп. 1, а.е. 460, л. 17–18. Оригинал. Ръкопис; л. 15–16. Препис. Машинопис. Публикува се за първи път.

³ Пак там, л. 12. Ръкопис. Чернова. Публикува се за първи път.

На границата между 40-те и 50-те години в България „капанът е щракнал“ окончателно: тоталитарната власт вече е проникнала във всички обществени „пори“, запушила е всички „изходи“ (Д. Михалчев неслучайно се жалва, че „всички книжовни пътища ... са и до тоя миг затворени за мене“). Разнообразни жизнени казуси отведнъж стават неразрешими без своеобразния *Deus ex machina* – чудодейното вмешателство „лично на вожда“: той едва ли не сам лекува, настанява в жилища, помилва, накратко – той е своеобразна персонификация на екзистенциала „грижа“. Оттук – появата на отделен литературен жанр: „писма до вожда“, в които могат да бъдат доловени обертоните едновременно на епистоларното послание и ламентацията, на изповедта и молитвата (молбата). Авторы на тези писма (запазени са цели масиви във фондоте на бившия Централен партисен архив) са най-често членовете на семействата на репресираните от „мероприятията на народната власт“ (Народен съд, национализация, интерниране, осъдени на затвор или лагер и др.): те се обръщат към вожда (Г. Димитров, В. Коларов, В. Червенков, Т. Живков) като към „последна инстанция“, върховен съдник и адресат. Вождът за тях олицетворява надеждата и упованието, понеже само той незримо синтезира в едно лице законодателната, изпълнителната и съдебната власт. Той е Партията, нейното лице и въплъщение (да си спомним стиха на Маяковски: „Мы говорим Ленин, подразумеваем – Партия, говорим Партия, подразумеваем – Ленин“), а единната партия е изворът и основанието на всяка възможна власт.

Вождът не е „наг“ закона, той е *отвъд* него; неговите две ръце – това са *репресията и милостта*.

Неизбежно под неговото „очарование“ попадат и изтъкнати български интелектуалци, изпаднали „зад борда“ на кораба на времето и „прогреса“: както показвах това другаде⁴, на 15 януари 1950 г. Михаил Арнаудов се обръща с писмо до В. Червенков с молба да бъде отменено интернирането на неговото семейство; година и три месеца по-късно Димитър Михалчев отправя същия жест. Причините и мотивите са различни, но целта е една и съща – чрез личното вмешателство на вожда да бъде разрешен конкретен неразрешим другояче казус: да бъде облекчена съдбата на низвергнатите учени и автори.

Димитър Михалчев адресира писмото си до Вълко Червенков в качеството му на председател на Министерския съвет, но от текста се

⁴ Димитров, Е. *Досието на Михаил Арнаудов*. София: Вулкан-4, 2007, с. 73–76.

вижда, че обръщението е по-скоро като към партиен теоретик, главен редактор на сп. „Ново време“, пряко отговорен за работата на „идеологическия фронт“: „към края на 1948 г. в ръководения от Вас научен орган на Партията („Ново време“, кн. 8) бе напечатана една заядлива статия на Ас. Киселинчев⁵, в която той се опитва да обоснове легендата, от която се оплаквам по-горе. Още тогава аз разнищих това несериозно писание, без да мога да обнародвам някъде приложения тук отговор.“

Оттук, от показанието на автора, се вижда, че ръкописът на „Критика и самоотбрана“ (или поне основната част от текста) е подготвен още през 1948 г., но по всичко личи, че през 1951 г. авторът го е редактирал и съществено допълнил (за това говори и фактът, че към края на текста се цитират и анализират лекции и публикации на А. Киселинчев от 1948–1950 г.). На какво се дължи това, че Д. Михалчев е изпратил *единственото* копие на машинописа (и защо изобщо текстът е напечатан в един екземпляр) – това остава неясно, но куриозното тук е, че тъкмо понеже този екземпляр *не е* върнат на автора, а е запазен в архива на В. Червенков, то имаме възможността най-сетне да го публикуваме и да го проучим.⁶

В писмото на Д. Михалчев извънредно любопитно е желанието на автора му да *изповяда* пред височайшия адресат дълбинното си самоусещане като философ: „аз чувствавам *насъщната* *потреба* (к.м. – Е. Д.) да разсея поне пред Вас легендата, изкуствено създавана около философските [ми] възгледи (...). За всеки случай, аз не съм никакъв субективен идеалист, а още по-малко някакъв идеолог на буржоазната реакция.“

В лицето на вождата именитият философ сякаш е искал да си спечели съмишленик. Ще видим до какво води това, но първо нека накратко представим фигурите на дебата, останал досега потулен „зад кагър“, в архив.

Вълко Червенков (1900–1980) след 1925 г. е в емиграция; завършва Международната ленинска школа в Москва (1928) и аспирантура по марксизъм-ленинизъм. След защитата на кандидатската си дисертация той е избран за доцент, преподава марксизъм-ленинизъм и достига го поста

⁵ **Киселинчев** А. Ремкеанската философия в служба на реакцията (по повод книгата „Философията като наука“ от проф. Д. Михалчев, университетска библиотека, София, 1946 година). – *Ново време*, XXIV, 1948, № 8, с. 684–693.

⁶ В светлината на нерадостната съдба на личния архив на Дим. Михалчев този текст най-вероятно би бил безвъзвратно изгубен; вж. **Захариев**, Я. Изгубените архиви на Димитър Михалчев. – *Бълг. филос. преглед*, 2011, № 1, с. 92–95.

директор на същата школа (1937–1938)⁷. Дълги години заема различни длъжности в апарата на Коминтерна, през 1941–1944 г. е редактор и отговорен редактор на радиостанция „Христо Ботев“. След завръщането си в България, В. Червенков е включен в състава на Политбюро на ЦК на БРП (к) (3 октомври 1944 г.), а партийната му кариера, значително подпомогната от близките отношения (включително и семейни) с Г. Димитров е стремителна: той е първи секретар и генерален секретар на ЦК на БКП през 1950–1954 г. Несъмнено, в края на 40-те и началото на 50-те години на XX в. В. Червенков е най-влиятелната властова фигура в България: той е председател на Комитета за наука, изкуство и култура (1947–1949) и е председател на Министерския съвет (1950–1956). Преди „разобличаването“ му на Априлския пленум през 1956 г. (всъщност ние не разполагаме с документални свидетелства за това) В. Червенков е несъмненият «вожд и учител», пряк (включително и в буквалния смисъл) наследник на Г. Димитров, „двойник“ на Сталин в България.⁸

Вълко Червенков не бива да бъде подценяван като личност и маргинализиран като историческа фигура.⁹ Някои негови лични качества и заложби, както и ръководството му на „културния фронт“ в страната през втората половина на 40-те години на XX в. предопределят твърде близките му отношения с редица български писатели, учени и интелектуалци, с които умее да общува.¹⁰ Оттук става ясно защо в определени гранични ситуации тъкмо той е „привилегирован адресат“ на посланията на редица културни дейци, които, изглежда, в негово лице са разчи-

⁷ Вж. **Огнянов**, Л. *Политическата система в България 1949–1956*. София: Стандарт, 2008, с. 66–67.

⁸ По-подробно за В. Червенков вж. **Огнянов**, Л. Цит. съч., с. 66–85; **Вачков**, Д. Вълко Червенков – новият харизматичен вожд. – В: *НРБ от началото до края*. Под общата ред. на Ив. Знеполски. София: ИИБМ, 2011, с. 119–121.

⁹ Срв. „...Червенков се ползва с голям авторитет в своите партийни среди. Работоспособен, деен, дисциплиниран, той поема върху себе си изпълнението на много партийни и правителствени задачи. За разлика от други ръководни дейци Червенков сам пише основната част от своите доклади, речи, статии и брошури. Дава вид, че се вслушва в мнението на околните, че се придържа към колективните решения.“ (**Огнянов**, Л. Цит. съч., с. 70).

¹⁰ Ролята на В. Червенков в съдбата на „Тютюн“ на Д. Димов е вече добре познат сюжет (вж. *Случаят „Тютюн“. 1951–1952*. Стенограми, статии, рецензии, спомени. Съст. А. Бенбасат, А. Свиткова. София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1992; *Другият „Тютюн“*. Документи и спомени. Съст. Пл. Дойнов, А. Свиткова. София, 2010). По-широкото освещаване отношенията на „първия партиен и държавен ръководител“ с българските писатели и учени е задача, достойна за отделно проучване.

тали на „разбиране“. Усещането на редица интелектуалци за това, че В. Червенков е по-скоро заинтересован участник, нежели безстрастен наблюдател на процесите в българската наука и култура, е недвусмислено фиксирано и в писмото на Д. Михалчев: „От много случаи личи, че покрай хилядите главоболия, с които имате да се справяте ежедневно, Вие все пак усърдно следите нашия културен живот. Поради туй, надявам се, че моят отговор не ще бъде съвсем безинтересен за Вас.“ И той наистина не е останал, както ще видим по-долу, безразличен към ръкописа и съдбата на неговия автор.

Асен Киселинчев (1905–1960) е философ и психолог, един от видните и най-авторитетни представители на официозния марксизъм в България след 9 септември 1944 г. Завършва философия през 1934 г., т.е. той, както и мнозинството критици на Д. Михалчев, е негов студент и възпитаник. Нещо повече – именитият философ дава път на своя студент като автор в ръководеното от него списание „Философски преглед“. След 1944 г. кариерата на бившия учител – убеден марксист и комунист – е стремителна. През 1948 г. А. Киселинчев става доцент, а три години по-късно – професор по философия и психология в Софийския университет. Той е ръководител на катедрата по психология, логика и етика от 1949 до преждевременната си смърт през 1960 г., автор е и на първия университетски курс по психология. През 1951 г., т.е. в годината на опита за дебат на Д. Михалчев с В. Червенков, А. Киселинчев е заместник-ректор на Университета, а от следващата 1952 г. е директор на Института по философия на БАН. Ако имаме предвид и това, че през 1950 г. Асен Киселинчев получава Димитровска награда, то става ясно, че полемиката на Д. Михалчев с него е не само философско-публицистичен, но и ярък *граждански жест*.

Автор на полемични трудове срещу расизма, бихевиоризма, прагматизма, ремкеанството, А. Киселинчев проявява особен дар при „заклеймяването“ на идеологическите противници и разправата с тях. В това отношение той е своеобразна еманация, двойник, „патерица“ на главния идеолог на българския марксизъм-ленинизъм и най-ярък опонент на Д. Михалчев – Тодор Павлов (1890–1977).

През 1951 г. Дим. Михалчев вече е „изолиран“, отстранен (през 1947 г. с редица други професори е пенсиониран „поради пределна възраст“); той е само един от „спътниците“ на новата власт.

И все пак философът решава да атакува: полемиката е негова стихия.

В „творческата лаборатория“ на вожда

Вълко Червенков съвсем добросъвестно е изпълнил своето епистолярно обещание пред Димитър Михалчев. В личния му архив са запазени редица негови ръкописни бележки, свидетелстващи за това, че вождът е намерил време и сили, за да изучи ръкописа на именития философ и съответно, да се подготви за „схватка“, за идейно-философски дебат. В този случай разполагаме с уникалната възможност да надникнем в „творческата лаборатория“ на вожда и да проследим движението на неговата мисъл.

Първото впечатление е една приятна изненада: В. Червенков е оставил многобройни бележки с молив по страниците на машинописа на Д. Михалчев, където „привилегированият читател“ (това го казвам без капка ирония, понеже до днес В. Червенков наистина е *единственият читател* на „Критика и самоотбрана“!) си е отбелязвал пасажите, които са му направили особено силно впечатление. В отделни бележки (л. 1–10) върху „хвърчащи листа“ В. Червенков е маркирал основните мисли, с които, очевидно, е възнамерявал да дебатира. Така например той е отбелязал:

„стр. 10. Никой преди Ремке (безусловно никой) не е поддържал философ.[ската] позиция, че може един предмет да бъде съзнаван от човека и въпреки туй да съществ.[ува] независимо от човешката мисъл“ (л. 5).

На същата с. 10 от машинописа на „Критика и самоотбрана“ В. Червенков е отбелязал и друга мисъл на автора, отнасяща се до едно важно разграничение, предадена от него така: „Едно нещо е да е в съзнанието, а друго е да е в кръга на съзнаваното!“ (л. 6).

Към някои самооценки на автора на ръкописа, отнасящи се до гражданската му позиция през 30-те години на XX в. (на с. 20 от машинописния текст), В. Червенков тезисно е отбелязал:

Ние не отричаме полит.[ическите] раб.[оти] на проф. Д.Мих.[алчев]:

= против фаш.[истските] възгледи

= расово-религ.[иозните] [възгледи], теософ.[ията] и спирит.[изма].

Против сръб.[ския] шов.[инизъм]. В 1936 г.¹¹ (л. 8).

¹¹ Тук В. Червенков има предвид поредица статии на Д. Михалчев на обществено-политическа проблематика, публикувани в сп. „Философски преглед“: „Против гъновизма като теософско учение“ (1931, № 2), „Расизмът като философско-историческа теория“ (1938, № 4), „Расизмът под закрилата на биологията. Из научните приключения на един български зоолог“ (1939, № 2), „Едно ариергардно сражение

Тук трябва да отбележим и подчертаем нещо извънредно важно: В. Червенков (а следователно и „цялата Партия“) не отрича заслугите на Д. Михалчев на обществената сцена: той е разпознат като „прогресивен“, но, уви, „буржоазен“ учен, т.е. донякъде като „спътник“, съмишленик. Това, както и фактът, че философът на два пъти е посланик в СССР (1934–1936 и 1944–1946), а позитивните си впечатления от „страната на победилния социализъм“ той споделя в поредица публикации, му осигуряват тъй необходимия (жизнено необходим дори!) „чадър“, своеобразна бариера срещу възможни физически репресии, от които не са пощадени някои учени – колеги на философа от Софийския университет. Това, че Д. Михалчев има своеобразен „имунитет“, му дава изобщо възможността – въпреки социалната и интелектуалната изолация след 1947 г. – да бъде *субект* на своята собствена съдба дори далеч след разлома на 1944 г. Разбира се, твърде печално е това, че *последната* публикация приживе на именития философ са спомену за Георги Димитров¹²: в това можем да съзрем не само куриоз, породен от невъзможността в течение на две десетилетия собственият му глас да прозвучи и бъде чул, но и една прискръбна закономерност. Както през 1951 г., така и в последната година от живота си Д. Михалчев е принуден – не непосредствено, от външна репресивна сила, а по вътрешните социално-психологически закони на живота при тоталитарния режим – да се обърне към вождя, този път в мемоарния жанр: пътят към публичността за него задължително минава през това „общуване“.

Да се върнем към ръкописните бележки на В. Червенков, водени при изучаване на ръкописа на Д. Михалчев. Една немалка част от тях (л. 47–63) са написани на малки листчета от блокнот с надпис „Министерски съвет“. В тия бележки са конспектирани различни мисли на Д. Михалчев – за ремкеанството, обективността на отношенията и пр. Ето някои от тях:

на българския расизъм“ (1939, № 3), „Етиката на слабите и моралът на силните (1942, № 2) и гр. С последната бележка – „В 1936 г.“ най-вероятно се има предвид конфликтът през 1936 г. на Д. Михалчев като пълномощен министър в Москва с правителството на Г. Къосеианов, както и поредицата негови статии за живота в Съветския съюз, публикувани през същата 1936 г. във „Философски преглед“: „Съветска Русия и унищожението на буржоазния строй“ (№ 3), „Върху стила на живота в Съветска Русия“ (№ 4), „Славянството и новият патриотизъм в Съветска Русия“ (№ 5) и гр.

¹² Вж. **Михалчев**, Д. Нашият голям съотечественик. Спомену за Георги Димитров. – *Раб. дело*, 29 ян. 1967.

Философията като *основна* наука. – Тя има за предмет най-общото в даденото изобщо. – Задача на философията е да издигне даденото до безвъпросността. – Дадеността на даденото стои над всяко съмнение. – Дадеността на даденото е изходна точка на философията (л. 62).

Философията не бива да *предрешава*. За нея е решено и несъмнено само *даденото* (в даденото тя не се съмнява) (л. 63).

Личи си, че В. Червенков се е постарал да изучи основателно тезите на Д. Михалчев, положил е усилия да схване убежденията му „отвътре“. Това иде да покаже, че вождът, както изглежда, наистина е имал намерението лично да дебатира с прочутия философ, като така той, несъмнено, би заявил себе си като истински теоретик, идеен вожд, „продължител на делото на Маркс, Енгелс, Ленин и Сталин“, както са казвали в конкретния исторически момент.

По всичко личи сериозността на намерението, важността, която В. Червенков е придавал на дебата с именития философ. Развитието на неговата гледна точка може да бъде проследено по ръкописните му бележки (десетина листа, л. 64–72, включващи черновата на недовършеното негово писмо-отговор, плюс петнадесетина листчета, л. 47–63, с цитати от „Критика и самоотбрана“ и други текстове на Дим. Михалчев). Единствената поставена дата – „16.11.51“ – маркира не само късната есен на 1951 г., когато вождът изучава и размишлява над текстовете и тезите на Д. Михалчев, но и, както ще видим, повратната точка в отношението му към философа ремкеанец.

Няма съмнение, че не само Димитър Михалчев, но и значително по-късните историографи на събитията, свързани с жизнената съдба на философа, не са и подозирали за интереса, който мислителят е предизвикал „на най-високо място“; най-вероятно той дори не е и подозирал за „дяволския водевил“ (Достоевски), разиграл се зад кадър като последица от неговия епистоларен жест.

По-долу ще приведем два по-пространни фрагмента, свидетелстващи за усилията на В. Червенков да постигне мисълта на Д. Михалчев обективно, из самата нея. Ето:

Дим. Михалчев

1. Нещата съществуват обективно, независимо от съзнанието ми.
2. Нещата се съзнават непосредно, а не чрез възприятия (като копие). Не може да има прилика между оригинал и копие.

(...)

Материалната действителност съществува независимо от съзнанието.

Съзнанието е невеществено (няма големина, цвят, място, миризма).

Не може да се противопоставя съзнаването на действителното.

Това е едно и също нещо.

Ремкеанството не е субективен идеализъм.

(...)

гадено = действително (л. 69).

Вълко Червенков формира собствените си възгледи за философската позиция на Дим. Михалчев (не можем да допуснем, че той изобщо не е бил наясно с нея), опитвайки се наистина да я схване „отвътре“, от гледна точка на собствения хоризонт на оригиналния мислител. Любопитно при това е, че Червенков мисли (и) на руски език – очевидни са следите от пребиваването му в Москва:

Михалчев се сърди, че го смесват с идеалистите; идеалист той себе си не счита. Но себе си и за материалист не счита. На каква позиция стои той тогава?

Аз възприемам (ощущаю) действително обективно съществуващия външен мир. Как го възприемам? Чрез неговото въздействие върху моите органи, върху моя субект. Как става това? Вие не можете – казва Михалчев – да получите копия, образ: копието, образът не може да бъде пространствено, няма големина, мирис и пр.

Ощущение – это образ внешнего мира. Михалчев това отрича. Що е, според него, тогава възприятието? Как той възприема външния мир? Ако Витоша за него съществува обективно, вън от неговото съзнание, как той получава представа за Витоша, как я възприема?

Как съгласува Михалчев своя възглед със съвременното естествознание?

Щом Михалчев признава, че нещата съществуват независимо „вън от съзнанието“ – той фактич. [ески] застава на материалистическа позиция, а когато отрича възприятието на обективно съществуващата действителност чрез отражението ѝ в нашето съзнание (превръщане на енергията на външното раздразнение във форма на съзнаване), на каква позиция стои той?

Возприятието (ощущение) е действително непосредствената „форма на съзнанието“ (особена организация на материята; ние още не

знаем всичките условия на процеса на мисленето, на осъзнаването) с външния мир. Михалчев говори за *непосредно* осъзнаване: дадено ми е, осъзнавам го, значи действително е, но как го осъзнава, ако отрича образа на предмета в нашето съзнание, материалния процес на осъзнаването чрез въздействието на външния мир върху нашите сетивни органи?

Михалчев не се признава за идеалист, иманент, метафизик, идеолог на буржоазията.

Истината е въвн от двете основни насоки, над тях = нещо свършено ново = ремкеанство (л. 71–72).

Очевидно В. Червенков общо взето точно е схванал възгледите на Д. Михалчев, както и неговата опозиция към теорията на отражението. Между другото, тук не бива да изключваме самочувствието на вожда като *теоретик*: бивш кадър и ръководител на Международната ленинска школа в Москва, той е имал сред партийните редици репутацията на познавач на марксизма-ленинизма. Оттук е разбираема кариерата на В. Червенков непосредствено след 9 септември 1944 г.: завеждащ отдел „Агитация и пропаганда“ на ЦК на БКП, от 1945 г. – главен редактор на сп. „Съвременник“ („Ново време“); основните сектори, които наблюдава като секретар на ЦК, са идеологическият живот на БРП (к) и културната политика на страната.¹³

Изучил ръкописа на философа и в съответствие със своето обещание, Вълко Червенков подготвя писмо-отговор до Димитър Михалчев, което носи по-скоро публичен, отколкото интимен характер. Ето черновата на писмото отговор на Вълко Червенков, останало недовършено и неоформено според правилата на епистоларния жанр (затова липсва и точна дата):

Уважаеми г. Михалчев,

Прочетох най-внимателно няколко пъти статията Ви „Критика и самоотбрана“. Освен това, прочетох Вашата „Философията като наука“, второ (1946 г.) издание, литографираните Ваши лекции в Университета по логика. Макар и с голямо закъснение, изпращам Ви моето мнение по повдигнатите от Вас въпроси.

Вие, г. Михалчев, обвинявате Асена Киселинчев и другите представители на марксистко-ленинската мисъл на философския фронт у нас, че Ви клеветят, че изопачават Вашите възгледи, приписват Ви онова, което Вие не проповядвате или даже тъкмо обратното на това, което

¹³ Огнянов, Л. Цит. съч., с. 67.

Вие проповядвате, а Вие самите нямате възможност да се защитите, да дадете обяснение, понеже както Вие ми пишете, „всички книжовни пътища, които водят към едно евентуално нейно (на клеветата – б.м.) разсейване са и до тоя миг затворени за мене“. Вие искате да се защитите. И добавяте, че „това е напълно понятно днес, когато толкова много се говори и пише за критика и самокритика“.

Като непосредствено отговорен за списанието „Ново време“ по времето, когато се появи на неговите страници статията на А. Киселинчев, дължа да заявя, че на мене лично не е известно да е постъпвала Ваша статия в редакцията на списанието по повод на статията на А. Киселинчев или каквото и да било друго заявление от Ваша страна във връзка с тази статия.

Колкото до самата статия на Ас. Киселинчев, насочена против Вашите философски произведения, дължа също така да заявя, че съм я смятал и продължавам да я считам за статия, в която правилно атакува основната ваша философска концепция. Мога само да съжалявам, че, от една страна, тази статия не беше още по-силна, още по-обоснована, още по-изострена в разгрома на основната Ваша философска концепция, има в нея някои пропуски, които Вие сега критикувате, а, от друга страна – че тази статия не беше последвана от цяла редица добре аргументирани други още статии и доклади, които да не оставят камък на камък от така нареченото „ремкеанство“, на което Вие от 40 години сте ревностен последовател и проповедник. Аз считам, че последователите у нас на марксистко-ленинската философия, която Вие самонадеяно и високомерно отричате, без да сте в състояние да оборите, въпреки употребените четиридесет годишни усилия, нито едно нейно принципиално положение, проявяват неоправдана недооценка на вредата, нанесена в главите на ония, които в течение на четиридесет години са Ви слушали в Университета и са се учили по Вашите произведения. Считам, че идейният разгром на „ремкеанството“ в България трябва да бъде доведен до край, неговата пълна несъстоятелност – доказана с очебийна сила за всеки що-годе грамотен човек. С легендата, че Ремке представлявал „последната дума“ на философията, трябва да се ликвидира веднаж завинаги. Трябва да се помогне на заразените и на повлияните от Вашите философски трудове хора да се отърсят от фалшивите спекулации и преднамерената предвзетост спрямо Маркс, Енгелс, Ленин и Сталин в областта на философията и [да] стъпва[т] на здрава почва. Тази здрава почва може да бъде само марксизма-ленинизма, само диалектическият и историческият материализъм, които единствено вярно отразяват и изразяват обективните закони на развитието в природата и човешкото общество.

Вие обявявате за клевета характеристиката на ремкеанството като субективен идеализъм и, следователно, като реакционна философия.

Но де Ви са доказателствата за противното? Ако ремкеанството не е субективен идеализъм – какво е то тогава?¹⁴

Нямаме основание да се съмняваме в декларацията на автора на писмото, че той наистина внимателно е изучил последните трудове на Д. Михалчев. Очевидно е, че В. Червенков е започнал да пише своя отговор, напълно изяснил и „втвърдил“ своята позиция: той се обръща към адресата си не за да го утешава и да му съчувства за неговата изолация и невъзможност да се защити, не и за да води равнопоставен теоретичен диспут, а тъкмо обратното – за да заяви твърдото си убеждение в необходимостта от окончателна разправа: „Считам, че идейният разгром на „ремкеанството“ в България трябва да бъде доведен до край, неговата пълна несъстоятелност – доказана с очебийна сила за всеки що-годе грамотен човек. С легендата, че Ремке представлявал „последната дума“ на философията, трябва да се ликвидира веднаж завинаги“ – категоричен е „първият партийен и държавен ръководител“.

Познавачът на марксизма-ленинизма, доцентът по диалектика и истмата е „на служба“ при вожда, който от своя страна, желаейки да помогне „на заразените и на повлияните“ от философските трудове на Д. Михалчев, уверено сочи „здравата почва“ във философията – „диалектическият и историческият материализъм, които единствено вярно отразяват и изразяват обективните закони на развитието в природата и човешкото общество“. Всеки диспут изначално е изключен от трубадурите на „единствено вярното учение“.

Ако Д. Михалчев се е надявал, че в лицето на вожда ще срещне „разбиране“ по отношение на несправедливата критика от страна на Асен Киселинчев, чиято статия в „Ново време“ е непосредствен повод за написването на „Критика и самоотбрана“, то ефектът е диалектически противоположен: главният редактор на партийния орган застава твърдо зад своя автор и съмишленик, чиято статия, несъмнено, предварително е одобрил. Другаде са неговите кахъри: първо, че статията на А. Киселинчев не е достатъчно силна и убедителна, че в нея има „пукнатини“,

¹⁴ ЦДА, ф. 396Б, оп. 1, а.е. 460, л. 64–67. Оригинал. Ръкопис. По-нататъшните ръкописни бележки на В. Червенков (л. 68–69), написани със същото зелено мастило, както и последващите (л. 70–72), не са отразени в текста на писмото отговор.

безпогрешно напипани и критикувани от Д. Михалчев, и, второ, че атаката на бившия сътрудник на „Философски преглед“ не е последвана от множество други разгромни публикации, които „да не оставят камък на камък от така нареченото „ремкеанство“.

Очевидно е, че черновата на писмото – отговор, е различно по тон и съдържание както от писмото на Д. Михалчев, така и от първото кратко любезно писмо на В. Червенков; тук долавяме и ирония, и непримири-мост: кореспондентът е настроен към изобличение на своя адресат, а съзнанието за властово надмощие, както изглежда, дори не се прикрива.

Защо писмото не е завършено и изпратено? Отговорът се крие отново в ръкописните бележки на В. Червенков: вождът междувременно е *взел решение*, а именно: отговорът от страна на българския марксизм-ленинизъм на тезите на Д. Михалчев трябва да не е личен, а колективно-публичен.

За да проследим движението на мисълта на вожда, от изключителен интерес е друг ръкописен фрагмент, който може би неслучайно, за разлика от черновата на писмото отговор, е точно датиран – 16 ноември 1951 г. Ето как е размишлявал вождът на посочения ден:

16.11.51 г.

През април месец Д. Михалчев се обърна с писмо до мене:

Критикуват ме, но не ме познават. Приписват ми неща, които не поддържам.

Нямам възможност да се защита. Подложен на критика, а не може да отговори.

Закоравял ремкеанец, идеалист във философията, самонадеян отрицател на диалектическия материализъм, на Маркс, Енгелс, Ленин и Сталин във философската наука.

Неговите работи са били предмет на критика от нашите хора. Немалко е писано, преди всичко от др. Т. Павлов, от Киселинчев, от други. Аз не се наемам сега да дам цялостна оценка на нашата критика, докол-ко тя е достатъчна, действена. Очевидно, до 9 септември Михалчев е имал по-голяма възможност да влияе върху интелигенцията, върху студентската младеж, отколкото нашите хора. След 9 септември – до 1947 г. Михалчев е професор също. Издава книгата си „Философията като наука“ (...). Не може да му се отрече философ.[ската] ерудиция, полемичен дар, преподавателски талант.

Мисля, че зловредното влияние на Михалчевата философия не е до край *разбито* (не е убедително показано).

Трябва във връзка с неговото заявление, че неправилно го приемат, че е лишен от възможността да се защити, да му се даде гумата в организирано от Инст.[итута] по философия събрание да изложи онова, което ми е изложил, да изложи основното съдържание на подготвената като нова книга „Логика“ – и да се организира убедителен разбор на всичката несъстоятелност на самонадеяния и надменен, мога да кажа даже нахален опит на Михалчев да представя своите възгледи (Ремке) за някаква последна дума на науката, за философия, която стояла по-високо от марксизма-ленинизма, да се разбие Михалчев в пух и прах.

Да се вземат неговите основни положения така, както той ги формулира и *аргументирано* се покаже тяхната негодност – негодността на неговите основни положения да лъсне неопровержимо за всекиго. Михалчев трябва да бъде обезоръжен без остатък. Дialeктич.[еският] материализъм да покаже своята непобедима сила.

Могат ли нашите философи това да направят?

Трябва да могат.

Да се посъветваме как да стане това.

Могат някои да кажат: какво ще се занимаваме с Михалчев? Ремкеанството е разбито отдавна. Би означавало да считаме, че ние вече сме убедили грамадното множество в несъстоятелността на Михалч. [евата] философия. А това не е така.¹⁵

Няма никакво съмнение в това, че тук за първи път е скициран сценарият на публичната разправа с философа – състоялото се година и два месеца по-късно публично обсъждане на ръкописа на Д. Михалчев „Традиционната логика и нейното материалистическо обосноваване“ (24 януари – 22 март 1953 г.). Тук тонът към възбразения опонент е още по-рязък, квалификациите стават нелицеприятни; задачата е поставена: „да се организира убедителен разбор на *всичката несъстоятелност на самонадеяния и надменен, мога да кажа даже нахален опит на Михалчев* (к.м. – Е. Д.) да представя своите възгледи (Ремке) за някаква последна дума на науката...“, а партийната директива е недвусмислена: „да се разбие Михалчев в пух и прах“.

Същевременно В. Червенков си дава ясна сметка за достойнствата на опонента: „Не може да му се отрече философска ерудиция, полемичен дар, преподавателски талант“; изглежда, че вождът – не без основания – е имал съмнения в качества на българските философи-марксисти, раз-

¹⁵ ЦДА, ф. 396Б, оп. 1, а.е. 460, л. 68. Оригинал. Ръкопис (написан със зелено мастило). Последният абзац е вписан в долния десен ъгъл на листа със силен почерк.

бирал е, че те не са на равнището на Д. Михалчев. Но те „трябва да могат“ да „обезоръжат без остатък“ философа, с което славният гуамат ще „покаже своята непобедима сила“. Помислено – изречено – сторено.

Това, че вождът, „първият партиен и държавен ръководител“, е имал своите колебания и съмнения, се вижда от друг негов ръкописен фрагмент; и тук мисълта на автора се оттласва от една теза на Д. Михалчев, предадена коректно: „Предмет на моето знание е само онова, което съзнавам, което ми е дадено. Даденото аз съзнавам непосредно.“

Защо се безпокоим?

Как да постъпим?

Обърнал се към мене: не ме разбират. Не ми дават да се защита.

Отговор на Киселинчев = за новата си книга говори.

= Да изляза с писмо. (Кога?)

= Обсъждане на новата книга на Михалчев

С такава идеология не може да се строи социализма (л. 68 гр.).

Ето го и разковничето, вождът най-сетне е намерил най-точната формулировка, мотивът, оправданието и „опорната точка“ за по-нататъшните действия: философията на Димитър Михалчев е пречка, спъникът пред строителството на социализма – ни повече, ни по-малко. Сега вече всякакви колебания и двоумения са снети: никакво писмо не е необходимо, равноправният дебат е немислим, разправата е задължителна, неминуема. Строителството на социализма предпоставя еднообразие в мисленето и действието, всяко разногласие и противоречие, особено по отношение на „светая светих“ – марксистко-ленинската философия и идеология – трябва да бъде пресечено в основата си. Благоприятният и невинен повод за предстоящия и отнапред *планиран* разгром – обсъждане на новия труд на философа – е подсказан от самия автор.

Не е оставало нищо друго, освен да бъдат приведени в движение механизмите на партийната и държавната власт.¹⁶

¹⁶ Очевидно е, че досегашните представи за предисторията на разправата с Д. Михалчев от началото на 1953 г. трябва да бъдат коригирани и преосмислени. Ето как излага събитията компетентният и добронамерен свидетел К. Василев, който, несъмнено, също не е подозирал за истинските „действащи причини“ на случилото се: „Представеният ръкопис на проф. Михалчев послужва като непосредствен повод за една тоталитарна идеологическа разправа. Тодор Павлов и неговото обкръжение в Института, сигурно с благословията на Централния комитет на партията, организират широка публична дискусия в големия салон на Българската академия на

Особености на дебата и последиците от него

Дебатът, на който се е надявал Димитър Михалчев, изпращайки ръкописа на „Критика и самоотбрана“ лично на Вълко Червенков, не се е състоял. С този жест философът не само е подтикнал „първия партиен и държавен ръководител“ към някои размишления, но и несъзнателно е включил механизма, по който се вземат решения „на най-високото място“, привеждани незабавно в изпълнение от цялата мощ на тоталитарната власт и държава.

В условията на липсваща обществена публичност и конспиративност на каквото и да е общение със „силните от мира сега“ несъстояният се дебат по необходимост е затворен, езотеричен. Опитът за „културна дискусия с властта“ отнапред е осъден на неуспех, понеже засяга непоколебимата, нерушима нейна основа – идеологията. Куриозното тук е, че се апелира към същата власт като последен върховен съдник: илюзия, на която се е поддал дори проникателен мислител и човек като Димитър Михалчев.

Дебатът, на който се е надявал Д. Михалчев, не е завършен в кабинета на В. Червенков, а е по-скоро стартиран от него – с открит и предизвестен резултат.

Пред себе си имаме документ на времето, но и на историята на българската философска и обществена мисъл, който едва сега бива осветлен.

С писмото си от април 1951 г. и с „Критика и самоотбрана“ Д. Михалчев се е надявал да предизвика дебат, в който отнапред е ясно чия гледна точка ще възтържествува, и в който дебатиращите по определение няма как да бъдат съвсем равноправни.

Дебат, който не води след себе си неизбежните „организационни изводи“, но който, несъмнено, е своеобразно въведение „зад кадър“ на публичния разгром над философа през 1952–1953 г., свързан с „обсъждането“ на ръкописа на Д. Михалчев „Традиционната логика и нейното материа-

науките. Поставена била много важна идеологическа задача: да се обсъжда не само представения ръкопис на проф. Михалчев, а цялата негова, повече от половинвековна творческа дейност на попрището на философията. Това не можело да бъде научна дискусия в точния смисъл на тази коректна, престижна дума, а организирано заклеимяване на една философия с най-тенденциозни, понякога брутални квалификации, „разгромяване“ на една достойна личност, на една творческа биография“ (Василев, К. Посмъртният философски отговор на проф. Михалчев. – В: Михалчев, Д. *Чуйте и другата страна*. София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1995, с. 28–29).

листическо обоснование“, станал публичен факт едва десетилетия по-късно.¹⁷

Впрочем първата глава на книгата се нарича точна така, както и ръкописът¹⁸ – „Критика и самоотбрана“; връзката между двата текста е ясно изтъкната от автора в самото начало: „Повод за написването на тая глава ми даде една статия на Асен Киселинчев, озаглавена „Ремкеанската философия в служба на буржоазната реакция“ и напечатана в кн. 8 (1948) на сп. „Ново време“.¹⁹

Оттук стават ясни и ролята и значението на полемичната статия на Д. Михалчев като своеобразно въведение в „Традиционната логика и нейното материалистическо обоснование“.

Донякъде е куриозно, че тъкмо добронамереният опит на изтъкнатия мислител за диалог с вожда и властта се оказва прелюдия към неговото „философско погребение“, както с горчивина отбелязва самият Д. Михалчев.²⁰ Философът, като герой от антична трагедия, предизвиква съдбата и доброволно приема последиците от собствените си свободни постъпки.

Настоящата публикация е липсващото звено, необходимо за научната реконструкция на съдбата на акад. Димитър Михалчев след 1944 г. Очевидно е, че тъкмо ръкописът „Критика и самоотбрана“ и опитът на неговия автор за диалог по философските въпроси с водача на българските комунисти е не само извънредно любопитен, но и твърде изразителен и поучителен епизод от научната, културната и политическата история на България през XX в.

Несъмнено всяка история трябва да бъде реконструирана в нейната пълнота и „цветност“, без в нея да привнасяме нищо чуждо и странично, а нейното разбиране трябва да бъде постигнато „отвътре“ като сблъсък между различни логики и поведения.

¹⁷ **Михалчев, Д.** *Традиционната логика и нейното материалистическо обоснование*. София: З. Стоянов, 1998.

¹⁸ Публикуван на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu>) и включен в този труд.

¹⁹ Пак там, с. 9.

²⁰ Думите на Д. Михалчев са известни благодарение на записките на К. Василев: „След това проф. Михалчев каза нещо, което аз трябва точно да запиша. Фактически, заяви той, ръководството на Института по философия сега тук в най-голямата зала на Българската академия на науките провежда философското ми погребение, на което и аз трябва да присъствам.“ (Пак там, с. 33).

По причини от генерационен и културен характер Димитър Михалчев споделя едновременно две илюзии: просветителското по същността и произхода си убеждение в силата на словото и „тежестта“ на аргументите, от една страна, и общата илюзия на времето, че с марксизма може да се разговаря, да се води научен спор.

Диалогът между вожд и философ не се е състоял и не би могъл да се състои – не понеже двете страни имат различни, несъвместими светогледни позиции, а тъй като стоят в различни плоскости и имат свършено различни цели и мотиви.

Накратко, двамата е нямало къде да се срещнат, а срещата е необходимото и задължително условие за диалога.

Волята за истината няма как да се срещне с волята за власт.

КРИТИКА И САМООТБРАНА*

В книжка 8 (1948) на сп. „Ново време“ е поместена една статия от Асен Киселинчев озаглавена *„Ремкеанската философия в служба на реакцията“* (с. 684–693). След прочитането на тая работа аз се попитах, какво собствено иска нейният автор да установи и виждам, че това са две неща: 1) застъпваната от мене философия била в същината си субективен идеализъм и 2) тя била една реакционна философия поради истинската си природа, предназначена да служи като идеология на подплашената и загиваща буржоазия.

Повод за написването на своята статия А. Киселинчев е взел от излязлата в края на 1946 г. моя книга *„Философията като наука“* (София, „Университетска библиотека“. 556 с.). Понеже и двете основни положения, които авторът се мъчи да докаже, са според мене издъно неверни, естествено е да поискам да се защитя. Това е напълно понятно днес, когато толкова много се говори и пише за критика и самокритика.

I.

Аз бях повече от 30 години професор по философия в Софийския университет. Пред моята катедра минаха хиляди наши студенти. Те знаят, че две бяха основните тези, които подчертавах във всяка лекция и на всяко упражнение.

Първо. За да бъде едно нещо предмет на моето знание, аз трябва да го съзнавам, сиреч то трябва да ми е дадено. В кръга на съзнаваното от мене влиза както *действителното*, така и *недействителното*, както *вещественото*, така и *психичното*. Това значи преди всичко: аз съзнавам както Олимп, който е един действителен предмет, така и своите сънища, илюзии, халюцинации и пр., които са неща недействителни. Още по-иначе казано, аз съзнавам и ония материални предмети (напр. къщата, в която съм се родил), за които съм убеден, че са съществували и преди да съм съществувал аз, че са били реални и преди да има люде на земята (напр. Кавказ, Хималаите), при туй ще останат да съществуват и ако всички ние бихме престанали да живеем. Оттука е ясно, че според поддържаното от мене учение има хиляди и милиони действителни предмети, които не зависят от моето мислене, които са нещо обективно. От туй, че съзнавам един действителен предмет, съвсем не следва, че той е вече нещо субективно. Съзнаваното може да бъде както субективно, така и обективно. Ако съзнавам своята радост,

* Текстът е подготвен за публикуване от Емил Димитров.

своето настроение и желание, аз имам работа с неща, които принадлежат към съзнанието ми: тука съзнаването е мое, то е в тоя смисъл субективно: аз съм, който се радвам, чувствам се весело настроен, желая едно или друго. Обаче ако съзнавам върбата, която расте в моя двор, или Витоша, която се издига пред моя прозорец, аз имам работа с нещо, което не е „мое“, не принадлежи към моето съзнание, не е нещо субективно. Аз съм убеден, че както върбата, така и Витоша са неща действителни, обективни, съществуващи независимо от туй, дали си ги мисля или не, дали ги съзнавам или не, дали хората съществуват или не. Ето това е единият от основните възгледи, които съм защитавал и които продължавам да защитавам.

Второ. Човек не съзнава действителните предмети посредством никакви техни усещания, впечатления или възприятия, намиращи се „в неговото съзнание“, а ги съзнава *непосредно*. Когато съзнавам например действителния кон, който пасе на двора, аз имам работа не с нещо „субективно“ (някакво мое „възприятие“), което се намирало „в мене“, а със *самия* реален кон, който е независим от мене и тоя миг цвили на двора. Върху основата на застъпването от мене учение аз не правя разлика между действителния кон „вън от мене“ и някакво негово възприятие „в мене“: според мене то е *едно и също нещо*. Когато човек говори за коня, когато си мисли за неговия вид, за неговата грива, за неговото цвилене, за неговия ход и пр., той има работа с онова, което е *вън от нас*: в никой случай не е това, което [е] било „в нас“. „В нас“ няма никакви коне, никакви гриви и никакви конски опашки. И не ще се намери непредвзет човек, който би бил в състояние да отговори какво е това „възприятие“, което имал „в себе си“ за коня. Голямо ли е то колкото действителния кон, снабдено ли е с грива и опашка, мирише ли като козината на коня и пр. Лесно е да се каже: „имам едно възприятие за действителния предмет вън от мене, което е негов субективен образ“, но *никак не е лесно* да се посочи какво е то, къде се съхранява и какъв смисъл има. А ако речем да обявим своето възприятие или впечатление за нещо „психично“, за едно „психично съдържание“, тогава е вече абсолютно непонятно как може възприятието (като копие) да прилича на своя действителен оригинал. Психичното, учи психологията, няма нито големина, нито форма, нито цвят, нито място, нищо изобщо от онова, което приписваме на веществените предмети, съществуващи „вън“ и „независимо“ от нас. Но в такъв случай, питам аз, как може да се търси *прилика* или *подобие* между копие и оригинал, между две неща (едното „в нас“, другото „вън от нас“, едното психично, другото веществено, едното субективно, другото обективно), които нямат помежду си

никаква еднаквост? На тоя въпрос никой досега не е отговорил и никой не е в състояние да отговори.

Ето това са двете основни положения на защитаваното от мене учение, които аз съм обсъждал 30 години от своята университетска катедра и които съм развил на безчет места в своите книги и статии на български и на чужди езици от 40 години насам.

II.

Да се върнем сега на критиката на А. Киселинчев, която е тясно свързана с формулираните по-горе две основни положения. Какво ни възразява той? Вие, казва нашият критик, не правите разлика между действителния предмет и неговото възприятие: за вас те са едно и също нещо. А с това вие сте се поставили здраво върху почвата на субективния идеализъм.

Ето и нашия отговор. Субективен идеалист е тоя, който твърди: всичко съзнавано от мене е „мое“, то е „моя идея“, то „принадлежи“ към моето съзнание, то е „субективно“, то е „зависимо“ от съзнанието ми, то е „в него“. Ала достатъчно е най-елементарното сравнение, за да се убедим, че между защитаваното от мене учение и субективния идеализъм има разлика колкото от небето до земята. Нещо повече, не е имало и няма философско учение, което да е по-далеко от субективния идеализъм, отколкото ремкеанството.

Субективният идеалист учи: Витоша е моя идея; като такава, тя „принадлежи“ към моето съзнание, тя е „зависима“ от него, тя е нещо „субективно“, тя е „в съзнанието ми“. А аз, критикуваният Михалчев, твърдя тъкмо противоположното, именно:

1. Витоша не принадлежи към моето съзнание. Тя е един веществен предмет, който има своя големина, своя особена форма, свой особен цвят и пр. Като такава, тя не може да принадлежи към съзнанието, което не е нито дълго, нито късо, нито кубично, нито овално, нито сиво, нито зелено. Как може А да принадлежи към не-А?

2. Витоша не е зависима от моето съзнание: тя си е съществувала и тогава, когато мене не ме е имало на тоя свят; тя сигурно ще съществува и когато аз не ще бъда вече жив.

3. Витоша не е нещо субективно: няма да намерите човек със здрав ум, който да смята, че с неговата смърт и Витоша ще изчезне. Напротив, всички ние сме убедени, че Витоша е нещо обективно, действително, което съществува „вън“ от нас: като такава, то може да действа върху нас и може да изпитва наши въздействия. Материята е според мене вечна. Тя нито е създадена, нито може да изчезне.

4. Витоша не е „в моето съзнание“, а е там, гдето я виждаме, на 10 километра южно от моя дом. Моето съзнание не е вместилище, в което да съществуват планини, реки, консервни кутии, зеленчуци и пр. Ала ще отвърне някой: но не се ли съдържат „в него“ вашите идеи, между тях и вашата идея за Витоша? Не. Никой не е в състояние да намери такива „идеи“ „в себе си“ и никой не разбира каква ще е тая „идея“ за Витоша. Ако тя е нещо веществено, тогава идеята за краставицата би трябвало да е някакъв двойник на действителната краставица, лежаща вън от мене. Ако пък „идеята“ не е веществена, тогава опитайте се да си представите тая „психична краставица“, разположена във вашето съзнание, и кажете, какво ли „отражение“ ще бъде тя на действителната краставица, щом няма нито големина, нито форма, нито място, нито цвят, нито вкус. И така, докато за субективния идеалист Витоша е „в неговото съзнание“ и нищо вън от него няма, за нас ремкеанците, „в човешкото съзнание“ не се съдържат никакви планини, никакви веществени предмети изобщо, а още по-малко никакви възприятия, представи или идеи. Действителните предмети, за които е дума (и Витоша между тях), съществуват като *веществени* неща вън от нас и само там.

5. Вярно е, ние говорим понякога за свои „възприятия“. Но какво значи това? За нас, ремкеанците, *възприятието* за върбата в двора на моя дом не е нещо „психично“, „вътрешно“ или „субективно“, а е самата действителна върба, сиреч самият материален предмет, съзнаван при известни физиологически условия. Тия условия, учи днешната наука, са три: сетивно раздразнение, нервна възбуда и особно мозъчно състояние. Това значи: когато съзнавам един материален предмет, доколкото го виждам, чувам, помириствам, пипам или вкусвам, аз мога – на езика на психологията – да го определя като мое (зрително, слухово, осезателно и пр.) *възприятие*. Ала това не ще рече, че от туй тоя предмет е *изменил* своята природа и е станал нещо „психично“, „вътрешно“, „субективно“. За такова нещо и дума не може да става. То значи само едно: разглеждам действителния предмет в едно *особно отношение* към себе си като възприемащо съзнание. Нима когато определям часовника като „мой“ или „твой“ (*отношение* на принадлежност или собственост), той става от туй *друг*? Не. Когато откривам, че съм със своя събеседник в някакво родствено *отношение* (напр., че бил мой втор[и] братовчед или мой сват), става ли той *друг*, мени ли от това своята природа? Не. Същото е и тука. От това, че при известни условия четената от мене книга определям като свое „възприятие“, тя не става друга, не изменя своето материал-

но естество, не се „дематериализира“, не се превръща в нещо душ[ев]но, идеално или психично. Тя си е това, което е била.

6. Моите български противници размишляват по следния начин: Вие твърдите, казват те, че представата ни за Витоша и самата материална Витоша били едно и също нещо; но понеже представата ни е нещо психично и субективно, оттука следва като $2 + 2 = 4$, че според Вас Витоша е нещо психично, а това е типичен субективен идеализъм. Ала този извод на моите противници е във всяко отношение негоден. Преди всичко, ако представата ми за материалния предмет Витоша е едно и също със самата тая материална и действителна Витоша, тогава оттука следва в случая не мнимият идеалистически извод, който отбелязахме, а нещо по-друго, именно: *моята представа за Витоша е нещо материално и действително*. За този, който е предубеден, че възприятията и представите са непременно „психични“, „субективни“ или „вътрешни“, за него, разбира се, е ясно като бял ден, че Михалчев е субективен идеалист. Обаче *вън* от това предубеждение, доказателството, че според мене материалното и действителното било психично и субективно, е равно на нула.

7. Неразбирайки тая тъй съществена точка на нашето учение, А. Киселинчев пише:

„Когато ремкеанците заявяват, че ние познаваме *самите* неща, а не образите за тях, те искат с това да кажат, че „светът сам по себе си и светът за нас се покриват, между тях няма никаква разлика и граница“, а това води до краен субективизъм“ (с. 691). Но вярно ли е туй твърдение на автора? Разбира се, че не. Така нареченият свят „сам по себе си“ е за ремкеанците нещо много *по-широко* от „света за нас“. На наш език казано, туй ще рече: онова, което е действително, което съществува, е много *повече* от онова, което ние съзнаваме или познаваме. Когато познаваме една частица от света сам по себе си, учим ние, тогава – но само тогава – тая познавана частица се покрива или може да се покрива със съзнаваното от нас, това значи тука, с нашите възприятия или представи. В процеса на познаването действителното и съзнаваното са едно и също нещо. Обаче „светът сам по себе си“ е съществувал и *преди* ние да го знаем, преди да го съзнаваме и познаваме. Ясно е, че *тогава* за какво „покриване“ на действителното със съзнаваното не може да става дума. На туй отгоре, светът сам по себе си ще продължава да съществува и *тогава*, когато няма да има никакви хора на земята. Прочее, онова „покриване“, което А. Киселинчев ни приписва, е чистейша измислица. А от тука следва, че също тъй една пълна неистина е и уверението, че

според нас между „света сам по себе“ и „света за нас“ нямало никаква „разлика“ и никаква „граница“.

III.

И така, аз уча едно, а Асен Киселинчев ми приписва *тъкмо* *противоположното*. Аз поддържам и доказвам, че субективният идеализъм е *пълната* *противоположност* на онова, което ние, ремкеанците, учим, а А. Киселинчев иска да внуши на своите читатели, че аз съм субективен идеалист. В края на с. 686 от своята статия той пише: според Михалчев даденото или съзнаването от него „*съществува в човешкото съзнание*“. И продължава: „Не е ли ясно... че ремкеанството вече заема една определена позиция, именно позицията на субективния идеализъм“. Но как ще бъде „ясно“, когато това е една очевидна неистина. На всяка стъпка аз твърдя, че действителните предмети, ако и да ги съзнаваме, ако и да са ни дадени, не са „*в съзнанието*“, а съществуват *независимо от нас*. Не мога да говоря за едно нещо, което познавам, без то да ми е дадено, без да го съзнавам. Ала от туй, че го съзнавам – така учат ремкеанците, – съвсем не следва, че то е „*в съзнанието ми*“, че е „субективно“, че е „вътрешно“, че е „в мене“. И тъкмо това е *оригиналното* в тяхното учение. Всички преди тях поддържаха: щом едно нещо е съзнавано, то, *самото* съзнавано, взето като „отражение“, „образ“ и „копие“ на „оригинала“, е вече субективно. По този път философите правят *разлика* между съзнаваното (като субективно) и действителното (като обективно). Според тях, точно взето, човек не съзнава *самата* Витоша като независим от него предмет, а съзнава винаги „образа“ на Витоша, намиращ се „*в съзнанието*“, сиреч не съзнава *действителното*, а всякога *съзнаваното* като субективен образ на действителния предмет. Наопаки, ремкеанството учи: може един предмет да бъде съзнаван и *въпреки това* да е действителен. Витоша е нещо, което всеки от нас съзнава, тя е на всекиго от нас дадена, но тя не е „в моя“ или „в твоя“ субект, а си съществува *независимо от нас*: била е преди нас, ще бъде и след нас.

Непроумявайки смисъла на тази нова философска позиция, Асен Киселинчев пише: „В случая обаче за нас е важно да *подчертаем*, че ремкеанството не е едно оригинално философско учение“, понеже то не е нищо повече от субективен идеализъм (срв. с. 690). Изглежда, че за А. Киселинчев е важно да се „*подчертае*“ това, но струва ми се, че по-важно е да се *докаже* то. А туй е невъзможно, защото не е истина. Че разглежданият тук основен възглед на ремкеанството е нещо съвсем *оригинално*, се вижда от факта, че никой, *безусловно* *никой* *преди* Ремке не е поддържал философската позиция, която ние току-що

очертахме, именно, че може един предмет да бъде съзнаван от човека и въпреки туй да съществува независимо от неговото съзнание, независимо от човешката мисъл. Философията е от 2500 години пред нас и аз каня А. Киселинчев да ми посочи поне един мислител преди Ремке, който да е поддържал основната теза, която ремкеанците издигат като нещо ново.

На същата страница (690, долу) А. Киселинчев се чуди как може човек да поддържа като нас, че едно нещо (каквото е действителният предмет) било „в кръга на съзнанието“, сиреч „в съзнанието“ и въпреки това съществувало независимо от съзнанието! Това е, провиква се той, едно явно противоречие. Но бедата е там, че да бъде едно нещо съзнавано, това още не значи: да е „в съзнанието“, както е разбрал и както пише нашият критик. Едно е да бъде един действителен предмет „в съзнанието“ (което ние решително отричаме), а съвсем друго е да бъде той в кръга на съзнаваното (както ние категорично поддържаме). Забъркал тия две досъщ различни неща, А. Киселинчев пише: „ремкеанската философия отрича съществуването на независимия от нашето съзнание обективен свят“; тя „не е нищо друго, освен една апология на субективизма“ (с. 688, 691).

Същата тая неистина срещаме и в неотдавнашното писание на друг един автор Г. Андреев: „Някои грешки в учебника по логика за гимназиите“ (Народна просвета, 1948, кн. 9–10), който изрично твърди: „Ремкеанците затварят целия свят в съзнанието. За тях вън от съзнанието не съществува нищо. Те са субективни идеалисти – солипсисти“. И малко по-долу: Материята е, за проф. Михалчев, „съдържание на съзнанието, следователно е зависима от него и съществува в него“ (с. 110). А на следната страница и Г. Андреев се чуди: „Как може да е външен и обективен един материален предмет, за който се приема, че е в съзнанието, т. е. че е част от неговото съдържание?“

Прочее, и тука същата история: поддържал съм, че Витоша е „в мене“, следователно няма какво да се моря да правя екскурзии по нея, тя била заключена „в мене“, „в моето съзнание“! Нещо повече: узнах, че според мене не съществували никакви „опашки“ вън от мене и за миг се утеших: няма какво да вися пред магазина на бай Боню, за да получа домати и пиперки. Самият тоя бай Боню със своите щайги и кошове бил „в мене“, „в моето съзнание“, а там били и парите, които му плащам. Дори всичкото злато на Българската народна банка било складирано „в мене“. И най-сетне, разбрах още, че моята добра майка напразно смяташе, че ме е родила: тя била „в мене“ и не е могла да съществува преди мене, за да ме ражда...

IV.

Същата тая неистина, която така дръзко ми се приписва по-горе и която ражда току-що изредените нелепости, не е още завършила своите философски опустошения. На с. 297-300 в моето критикувано съчинение, като обсъждам емпириокритицизма, сиреч теорията на Рихард Авенариус, аз казвам: „Доколкото той твърди, че при *мисленето* на едно битие трябва винаги да е налице един мислещ субект, сиреч едно съзнание, той е безусловно прав. Обаче туй още съвсем не значи: за да съществува едно нещо, трябва непременно да е налице едно съзнание, което съзнава това битие“.

Прочее, за да може Витоша да бъде *мислена*, трябва да се предпостави наличността на едно или друго съзнание, което си я мисли, което я съзнава. Но за да бъде Витоша действителна, за да *съществува* тя, поддържам аз, никак не е необходима наличността на някакво съзнание. Нейното съществуване съвсем не зависи от моето или от кое да е друго съзнание. Едно е да кажеш за даден предмет: той не може да бъде *мислен*, ако няма налице някое съзнателно същество, което да си го мисли, а съвсем друго е да смяташ, че въпросният предмет не може да съществува, сиреч не може да бъде *действителен*, без наличността на това съзнание. *Първото* е безспорно вярно, докато *второто* отникъде не следва. В първото ние сме съгласни с Авенариус, и всеки разсъдлив човек не би могъл да отрече неговото твърдение, докато второто е решително невярно, понеже има безброй много неща както в нас, така и около нас, които си *съществуват*, но ние не ги познаваме; те не са ни дадени и едва ли някога ще имаме възможност да ги съзнаем. Какво има например в центъра на земята или на планетата Марс, какви предмети са надиплени в широката основа на Хималаите, какво има на дъното на Атлантическия океан – туй са неща, които аз не знам, те не са ми дадени: те не са никому дадени, никой не ги съзнава. Но значи ли това, че те не съществуват, т.е., че не са *действителни*? Разбира се, не. Ето, туй е смисълът на тезата, че светът сам по себе си е нещо много по-широко, отколкото света за нас.

От това мое размишление, ясно като бял ден, А. Киселинчев е извлякъл следното заключение: и така, според Михалчев действителното (в случая Витоша) съществува само в неговото съзнание! – Туй е обаче точно *противоположното* на онова, което поддържам. На близо 50 страници аз разкривам основната грешка, върху която е съградена т. нар. „принципиална координация“ на Авенариус, а напук на това А. Киселинчев иска да внуши на своите читатели: Михалчев „открито заявява“, какво той стои върху позицията на емпириокритицизма, че дейст-

вителните неща съществували в съзнанието на човека! Всеки вижда, че между онова, което аз изтъквам срещу Авенариус, и това, което Киселинчев ми приписва, няма абсолютно нищо общо.

2. На с. 686 А. Киселинчев пише: „В ремкеанския възглед ние откриваме всъщност субективноидеалистическата изходна позиция във философията на Декарт...” Явно е, че нашият критик иска на всяка цена да ме изкара субективен идеалист. Ала как може застъпваният от мене възглед да бъде „всъщност” еднакъв с тоя на Декарт, когато Декарт смята, че мислейки, аз вече съществувам, сиреч аз съм вече нещо *действително*, докато според ремкеанците думата „действителност” е една релационна дума, това значи: за да бъде един предмет „действителен”, той трябва да е в дейна връзка с други предмети, трябва да действа върху тях или да изпитва въздействия от тях. Оттам и етимологическото родство между думите „действителност” и „действане”. Това родство го има не само в славянските езици, но и на немски (Wirklichkeit – Wirken), на френски (le fait – faire) и на много други езици. Прочее, докато Декарт смята още в изходната си точка (*cogito ergo sum*), че личното съзнание, взето като индивидуално и мислещо същество, е *достатъчно*, за да се установи неговата реалност (действителност) чрез самия факт на мисленето, ремкеанците твърдят тъкмо *противоположното*: за да може човек да познае, че един предмет е „действителен”, не *стига* разглеждането на тоя предмет изолрирано, а трябва да се схване той в неговите дейни връзки с останалите предмети²¹. Следователно да се туря Декартовата субективна изходна точка, взета като доказателство за действителното съществуване на съзнанието, на принципно същата позиция, на която стоят ремкеанците, значи да не си разбрал нито едното, нито другото от тия две учения.

3. Моя философски възглед А. Киселинчев нарича „иманентен”, сиреч съграден върху почвата на т. нар. „иманентна философия”. Ала каква е философската позиция на иманентните философи? Няма битие (действителност), учат иманентите, което да не е вече едно съзнавано битие. И наопаки, няма съзнание, което да не съзнава някакво битие. С други думи, „битието” и „съзнанието” са *неразделно свързани*. Това не са две отделни неща, казва Вилхелм Шупе, главатарят на иманентната философия, понеже светът е единството на двете, при което $2-1=0$. Това значи тука: няма съзнание вън от битието, нито битие вън

²¹ Срв. моя доклад „Grundwissenschaft wider cogito ergo sum”, насочен срещу изходната точка на Декарта и четен на Парижкия международен философски конгрес през 1937 г.

от съзнанието.²² – Е добре, питам се аз, каква еднаквост има това с поддържаното от мене учение? Нищо общо. Ремкеанците учат, че материалната действителност съществува *независимо* от съзнанието. Ние приведохме разни примери, от които се вижда, че има безброй много веществени предмети, които *никой* не си мисли, *никой* не познава, *никой* не съзнава, които не са никому дадени. Ала от туй, че *никой* не си ги мисли или не ги съзнава, по никаква „земна и небесна логика“ не следва, че те не съществуват. Искам да кажа: тяхната *действителност* съвсем не зависи от туй, дали ги ние мислим, дали ги съзнаваме, дали са ни те дадени. Прочее, къде е тука онова „неразделно единство“ на битието и съзнанието, за което иманентните философи говорят и което А. Киселинчев приписва на ремкеанците?

4. Една стъпка по-нататък нашият критик пише: „Ремкеанците насочват най-яростните си атаки срещу противопоставянето между обективния външен свят и субекта, човешкото съзнание“. Обаче „отричането на противопоставянето между действителност и съзнание неминуемо води до позициите на субективния идеализъм, до отричането на обективната действителност“ (с. 690). Тука неясната мисъл на А. Киселинчев стига своя връх. Защото *никой* ремкеанец не е атакувал противопоставката „външен свят – човешко съзнание“, или „действителност – съзнание“. Как ремкеанците ще атакуват противопоставката („външен свят – човешко съзнание“), когато те на всяка крачка подчертават *разликата* между съзнанието, което е според тях невеществено, няма големина, форма, цвят, място, миризма и пр., и материалната действителност, която е винаги нещо веществено, коренно различно от психичното! Ремкеанците се борят не срещу противопоставката „*съзнание* – действителност“, както е проумял това нашият критик, а срещу противопоставката „*съзнавано* – действителност“. Това са две неща *съвършено различни*. Тоя миг аз съзнавам например петела, който кукурига на двора. Прочее, той е даден на моето съзнание, той е нещо съзнавано. А *съзнаваното* в случая е един „действителен“ предмет. За мене няма тука разлика между *петела като „съзнавано“* и „действително“. То е едно и също нещо. Ние видяхме, че за нас съзнаваното не е „в съзнанието“, не е заключено „в мене“. В мене никакъв петел не кукурига. Съзнаваното от мене е там, гдето го виждам, гдето го чувам – на двора, пред моя прозорец. Ето в тоя смисъл действителното не може да бъде противопоставено на съзнаваното, понеже и действителното, *то самото*, може непосредно да бъде съзнато, да бъде дадено. От тая кристално бистра мисъл А. Киселинчев е изтъкал една безсмислица, коя-

²² Wilhelm Schuppe. Erkenntnistheoretische Logik. Bonn, 1878, S. 17.

то доказва колко усърдно той е проучил ремкеанството, което критикува...

5. Има в злополучното писание на нашия критик още много други неверни твърдения, които са просто изречени, но с нищо необосновани. Например, че философският анализ, който ремкеанството прави над смисъла на думите „вещ“, „промяна“, „действане“, „действие“, „време“, „пространство“, „движение“, „действителност“ и пр., не се опираше на фактите, а се вършел „по умозрителен път“; сетне, че философията като основна наука трябвало според нас да се занимава с „миражите на Дон Кихот“, със „суеверията на религиозните баби“ и разни други измислици. Всичко това е тъй несериозно, че не заслужава никакъв отговор. Също тъй една измислица е, че още Д. Благоев разбил „на пух и прах“ философските спекулации на ремкеанеца Михалчев (с. 684). Аз полемизирах (като студент по философия втори курс) с Д. Благоев през 1903–1904 г., когато още не бях чел нищо от философията на Ремке. Станах ремкеанец няколко години по-късно. А що се отнася до самата ми полемика с Благоев, върху туй читателят може да се осведоми от обсъжданото тука мое съчинение (срв. с. 367–368).

V.

Разгледахме дотука първата от двете тези, които А. Киселинчев е опълчил срещу нас, именно, че застъпваната от мене философия била в същината си субективен идеализъм. Установихме, че в тая теза няма нито грам истина. Нека минем сега към второто основно твърдение на автора, за да разясним дали е то поне на йота по-щастливо от първото.

Изхождайки от измислицата, че ремкеанството било в същината си „субективен идеализъм“ и водело до „краен субективизъм“ А. Киселинчев продължава: „Тази философска позиция на ремкеанството се намира в пълна услуга на съвременната буржоазна реакция, на ония обществени сили, които се плашат от обективната истина така, както дяволът от тамян, които със своя субективен класов критерий искат да подчинят обективната действителност на своите ограничени класови интереси и да се противопоставят на неумолимата логика на историческата необходимост, на историческия прогрес“ (с. 691). Цялото това къдраво многословие щеше да има може би някакъв смисъл, ако беше вярно, че ремкеанството е субективен идеализъм. Обаче след проследеното дотука за това не може и дума да става. Казвам „може би“, понеже не разбирам с какво идеологът на съвременната буржоазна реакция, респ. с какво подплашените габровски индустриалци, всевъзможните саламджии, производители на мармалади, консерви и тем подобни, които стоят на ре-

акционната идеологична позиция „минало незабравимо, настояще непоносимо и бъдеще невъобразимо“, с какво те ще се утешат, когато субективният идеалист ги увери, че фабриките, които държавата е национализирала или е на път да национализира, не са нещо вън от тях, а съществуват „в съзнанието“ на всекиго от тях и следователно няма кой да им ги отнема оттам... Струва ми се обаче, че идеолозите на буржоазията, па и самата тя, не са толкова слабоумни, за да могат така лесно да се утешат с някаква философия на субективния идеализъм.

Видяхме по-горе, че ремкеанството не е никакъв субективизъм. И аз любопитствам сега да зная как ще се почувства „съвременната буржоазна реакция“, когато Михалчев ѝ каже онова, което той наистина поддържа, именно:

Независимо от нас, от нашето съзнание, сиреч от нашата мисъл, съществува една обективна действителност, която се мени. Всяка промяна е необходима, а заедно с туй всички промени са подчинени на една или друга причинна закономерност. Причинните отношения не са нещо субективно: не е човешкото съзнание, което ги влага в света. Те принадлежат към самата действителност, понеже фактът на действането е, който конструира действителния свят. Сетне, няма единично без общото, и наопаки. По такъв начин общото принадлежи на самите действителни единични неща. Като такова то е реалната основа на законите и закономерните отношения в света. По-нататък: времето и пространството не са никакви „форми на съзнанието“, а са обективни неща. Времето – това е последователността в реалните промени на единичните предмети, а пространството е обективното отношение на съществуване между единичните вещи, които съществуват независимо от човешкото съзнание.

Нещо повече. Освен материалната, веществената действителност, с която се занимава природознанието, съществува и една *обществена действителност*, която няма смисъл без наличността на човешките съзнания. Обаче тая действителност, която също тъй се мени, не зависи от произвола на отделните хора. Тя е нещо „свръхлично“, подчинено на една особна необходимост, на една специфична закономерност. Това значи, [че] общественото развитие се извършва по силата на известни закони, които са по-други от законите, важещи досежно индивидуалното съзнание. Дори случайното, което става в историческия живот, не е без връзка с обществената необходимост. Оттука следва: никакви сполучливи войни, никакви „случайни събития“, никакви „заговори“ не могат да изменят основния ход на историята. Развоят на обществената действителност върви по един закономерен път, който може да бъде временно запришен или задръстен, но рано или късно историята ще мине по тоя път и нейният ход не

може да бъде предотвратен. Който е разбрал закономерния ход на историческото развитие, стига научно да го е схванал, е правилно ориентиран в своите цели и силен в своите действия. Съзнаването на историческата необходимост прави отделния човек и социалните групи сигурни в тяхната обществена дейност. Ето, това е, което аз като ремкеанец уча, което на дълго и широко съм развивал в своите лекции и статии, книги и брошури на български, немски, руски и пр. от десетилетия насам²³. И питам се сега, как ще се почувства „съвременната буржоазна реакция“, като чуе тия възгледи на представителя на българското ремкеанство? Къде е тука „пълната услуга“, която аз, със своите философски схващания, съм правел на съвременната буржоазна реакция? На идеолозите на тая буржоазна реакция би допаднало онова философско учение, което отрича съществуването на една *обществена действителност* и нейното *закономерно развитие*, като по тоя начин им внушава, че няма какво да се плашат за някакъв „неизбежен край“ на господството на тяхната класа: тоя „край“ от никакви социално-икономически закони не следва. Обаче в застъпването от мене философски възгледи *няма нито следа* от подобно учение, което би могло да облекчи душата на „буржоазната реакция“ и да се окаже по тоя начин „в пълна услуга“ на тия обществени сили. Къде е у мене моментът, който би позволил на буржоазната реакция да подчини обществената действителност на своите „ограничени класови интереси“ и да се противопостави на неумолимата логика на историческата необходимост? За такъв момент не може тука и дума да става.

VI.

А. Киселинчев ме таксува като „идеолог на загиващата буржоазна класа“, като неин философски оръженосец, който „се *страхувал*“ от *диалектиката*, с което разкривал най-ярко своята класово-политическа позиция. За Михалчев „диалектиката, пише той, е омразна и опасна, защото разкрива дълбоките и неотстраними противоречия в капиталистическия и империалистически свят“ (с.689, 692–693). Нека се спрем сега на тоя нов, но не по-малко негоден аргумент на нашия критик.

²³ Срв. Д. Михалчев. Социальная действительность как исходная точка и предмет исторической науки. Прага, 1925; D. Michaltschew. Der Zufall als Bestandteil der Wirklichkeit. Festschrift Th. Masaryk. Bonn, 1930, Bd. I. Д. Михалчевъ. Свобода воли, 1932. Освен това във „Философски преглед“: Расизмът под закрилата на биологията, 1939; Социологическа препирня, г. XII, кн. 4; Краят на един социологически парад, пак там, 1940, кн. 5. – Д. Михалчев. За ролята на случайността и на великите люде в историята, г. 1941, кн. 3; Из философията на съвременната история. Философски преглед, 1940, кн. 1; Две думи за предмета на историята, г. XV, кн. 2 и др.

Видяхме по-горе, че не може да бъде оръженосец на загиращата буржоазна класа тоя, който ѝ казва право в очите: обществената действителност, сред която тя живее, непрекъснато се мени и тия нейни промени се извършват строго закономерно. Какъв буржоазен идеолог ще бъде тоя, който от 1938 г. насам в цяла низа от статии и публични беседи из цяла България излезе да разкрие икономическите и политически противоречия между големите държави на днешния капиталистически свят, които докараха първата империалистическа война и които подготвиха втората? Какъв е тоя идеолог на „подплашената“ българска буржоазия, който през 1936 г. в една обстойна студия „Върху стила на живота в Съветска Русия“ изложи с най-голяма симпатия своите впечатления и наблюдения от тая страна, подчертавайки на много места, че онова, което се е извършило там от 1917 г. насам, е неотвратимо и има всички признаци да залее широкия европейски свят? И каква беше тая гламава българска буржоазия, която, наместо да се възражда на писанията и анализа на своя „оръженосец“, не позволи неговата студия да се препечата и стана нужда да бъде тя конспиративно преписвана на циклостил и разнасяна в стотици екземпляри от ръка на ръка! Какъв е тоя идеолог на българската реакционна буржоазия, който през 1932 г. се опълчи с най-голям риск срещу господстващата тогава „държавна“ идеология и излезе публично да доказва, че доброто бъдеще на България и на нашия народ не е в разгромяването и разпадането на Югославия, за да бъде по тоя път Македония освободена, а в създаването на една цялостна федеративна славянска държава от Адрия до Черно море! Кой не помни какъв вой се вдигна тогава у нас в средите на българската буржоазия срещу тая „предателска“, „антибългарска“ и т.н. идеология, развита от мене в редица полемични работи, които излязоха в отделна книга. На какви заплашвания, на какви ругания, освирквания, смъртни присъди и пр. бях аз изложен от „класата“, която не можа да познае своя „оръженосец“ и насмалко не го преби с камъни. Ако са такива „идеолозите“ на българската буржоазия, тя е трябвало да бъде жива оплакана...

Е, добре, не е ли ясно като бял ден, че аз не съм бил и поради своите възгледи, от които не съм се отказал, не мога да бъда никакъв идеолог на загиращата буржоазна класа? Но А. Киселинчев, бидейки предубеден: щом не си диалектически материалист, трябва да си „буржоазен идеолог“, вярва, че е намерил една здрава основа на своята критика: това е *диалектиката*, която Михалчев смятал за „омразна и опасна“. И защо мислите? Защото разкривала „дълбоките и неотстраними противоречия в капиталистическия и империалистически свят“, а

Михалчев се страхувал за съдбата на този „капиталистически рай“...

И тука, както навсякъде по-горе, ние стоим пред една ре-дица от неистини, които ще трябва да разбулим. Нашият критик не може да не е чел моите статии, за които поменах по-горе, където са разкрити от мен всевъзможни противоречия в капита-листическия и империалистически свят. Следователно, сигурно е, че аз няма защо да се *страхувам* от тия противоречия, щом сам ги разкривам. Що се отнася до диалектиката, вярно е, аз имам много резерви срещу нея, но не защото била „омразна и опасна“, а защото е според мене *философски недостатъчно раз-яснена*.

Не мога да не зная, че наред с развоя на производителни-те сили в недрата на капиталистическото общество възниква, плоди се и крепне и работническата класа, която става все по-съзнателна и по-организирана. Това е диалектически про-цес. Пред нашите очи е една и съща общественa действителност, която има своите две страни, стоящи една срещу друга, борещи се взаимно. Сигнатурата на научната история ни показва, че буржоазията, ако и днес да господства, но тя си отива, докато пролетариатът иде и се готви да бъде гробар на капиталисти-ческото общество. Едното е старото, другото е новото; едното заги-ва, другото се ражда, едното е реакционното, другото – прогресивното.

Ако работата се изчерпваше с диалектическия процес, който става в *обществената действителност*, аз не бих имал никакви резерви срещу т. нар. диалектика. Тя би била за мене ясна и безспорна. Но теоретиците на диалектиката отиват по-нататък. Те ни учат, че *всяка действителност* е диалектична, сиреч крие в себе си оная раздвоеност, онова единство на проти-воположностите, което току-що илюстрирахме върху почвата на обществената реалност. Е, добре. Пред мене е един камък. Че той е една „действителност“, върху туй не може да има никак-во съмнение. Но питам читателя си, къде е тук диалектиче-ският процес, къде са двете борещи се, двете противоречащи си страни? Кое е в случая „старото“, което си отива, и кое в камъка „новото“, което настъпва, което иде? Къде е онова, което тук се ражда, и къде е другото, което умира? Къде е в камъка „реакционното“ и къде е „прогресивното“? Явно е, че изтъкнатото досежно обществената действителност е тук непри-ложимо. Прочее, пред нас е нещо ясно и очевидно, съчетано с нещо смътно и неопределено, което диалектиците ще трябва да разяснят. С други думи, пред нас се очертава една очевидна истина, гениално доловена, която е с бели конци съшита с една тъмна и неопределена теза.

По-нататък, вторият диалектически закон гласи: всяка количествена промяна минава в качествена. И веднага следва традиционният пример, с който е боравил още Хегел: водата става постепенно все по-топла, докато при 100° тя *внезапно* добива едно ново качество, започва да кипи. И наопаки, намалявайки постепенно своята температура, тя си остава все вода, все по-хладна вода, докато при 0° *отведнъж* се превръща в лед. Разгледаният диалектически закон гласи, че постепенността в количествените промени се прекъсва и минава *скокообразно* в едно ново качество. Всяка количествена промяна си има в края на краищата своята „точка на замръзване“ и своята респективна „точка на кипенето“.

Но така ли е ясна тая работа, както се вижда на пръв поглед в приведения пример с водата и няколко други примери из областта на химията? Съвсем не. Кога постепенно зреещата череша става *скокообразно* зрял плод? Или, вземете например случая с човека, респ. с мъжа, който расте. Първоначално той бе „дете“, което по силата на една редица бавни, постепенни, количествени промени, се превръща в „зрял мъж“, за да стане най-подир „старец“. Всички тия моменти – „дете“, „зрял мъж“ и „старец“ – се явяват като „нови качества“. Е добре, питам се, къде е моментът на кипването или замръзването, с други думи, кога детето става *внезапно*, „скокообразно“ зрял мъж и по-сетне старец? Никакъв диалектик не е в състояние да отговори смислено на това питане. Защото за такова „скокообразно“ минаване в зрялост или старост никой нищо не знае. За нуждите на практическия живот юристите са фиксирали, да речем, навършването на 21-та годишнина за „зрялост“, а държавата по същите причини е определила 55-та, 60-та или 65-та година за „старост“. Ала това са условни моменти, условни числа за *отсичане* на постепенността. Тука за някакъв обективен „скок“ в състоянието на старост не може смислено да се говори. И затуй диалектиктът, за да спаси своята обща теза, ще се види принуден да *разтегне* понятието „скок“. Тогава на мястото на оная „внезапност“, която видяхме при „момента на замръзването“, ще се яви едно време, траещо часове, месеци, години, а в геологията – може би столетия. Разбира се, това никак не отговаря на истинския смисъл на думите „внезапност“ и „скок“. Но така е, когато основната теза е неясна и неопределена. Аз не отричам, че в общия закон, който обсъждаме тука, се крие *голяма доза истина*. Ала тя е философски недостатъчно изяснена, особено с оглед на мисълта за т.нар. „ново качество“.

Но нека се задоволим с казаното. От него следва, че аз нито се боя от диалектиката, нито я смятам за нещо „омразно и опасно“. Всичко това е една измислица, *необходима*, за да

бъде Михалчев квалифициран като идеолог на подплашената реакционна буржоазия.

VII.

Остава да се спрем на още едно важно твърдение на нашия философски критик, за да свършим със същественото. На няколко места А. Киселинчев пише, че реакционната ми идеологическа и политическа позиция стояла „във вътрешна закономерна връзка“ с моята философия (с. 684, 689). Това значи, разбира се: от такава философия, като застъпваната от мене, не може да последва друга идеологична позиция, освен тая на загиващата реакционна буржоазия.

За нашата „реакционна позиция“ ние говорихме вече. Тука ще си позволим само няколко констатации и питания. Когато през 1929 г. излязох със своите статии и беседи из разните читалища на България против българските мистици, теософи и спиритисти, аз стоях на същите философски позиции, на които стоя и до ден днешен. Когато на 1933 г. се опълчих против лекомислените религиозно-философски писания на проф. Ив. Саръилиев, аз нито на косъм не се различавах от онова, което поддържам и днес. Когато през 1932 г. разниших погрешните тенденциозни опити на сръбските националисти и шовинисти по линията на една т. нар. „интегрална Югославия“, анализирайки произхода на нацията като историческа действителност, не бях ли аз на същата философска позиция, на която се намирам и днес? Когато в 1936 г. защитавах мисълта, че комунизмът не може да противоречи на човешката психика, понеже тая последната не е една постоянна и вечна величина, аз бях същият ремкеанец, какъвто съм и сега. Когато през 1938–1940 г. водих дълга, системна и широка борба срещу расизма като философско-историческа теория и срещу българските расисти и биологисти (проф. Методи Попов, проф. Ст. Консулов, Ив. Кинкел, Ст. Йовев и др.), аз идейно по нищо не се различавах от това, което съм тоя миг. Когато през 1940 г. написах своята обстойна студия против пропагандирания у нас прагматизъм, доказвайки невъзможността да се обоснове обективният характер на научната истина, щом се отрича наличността на една съществуваща от вечност материална действителност, аз и тогава бях ремкеанец, какъвто съм и до ден днешен. Когато през 1939–1940 г. демаскирах идеологическите одежди на вокващите велики хищници, аз не криех и не можех да скрия своята философия. Когато в I том на международния юбилеен сборник, посветен на Т. Масарик, написах статията „Der Zufall als Bestandteil der Wirklichkeit“ (Bonn, 1930) и по-сетне „Ролята на случайността и на великите люде в историята (Философски преглед, 1940), аз бях във философско

отношение това, което съм от десетилетия насам. Когато през 1940 г. излязох да защита историческия материализъм от извращенията, на които българският социолог Ив. Кинкел го бе подложил, не бях ли аз ремкеанец? Каква е тая „вътрешна закономерна връзка“, която кара един уж склонен към реакционна буржоазна идеология ремкеанец да излиза на явна и принципна защита на Маркс-Енгелсовото историческо учение? И фактът, че Йоцовци и Филовци спряха по-нататъшното излизане на „Философски преглед“, гдето воювах в защита на своите прогресивни идеи, е най-доброто доказателство, че философската ми позиция не стои в никаква „вътрешна закономерна връзка“ с някаква реакционна идеология, както А. Киселинчев се старае да увери неосведомените читатели на „Ново време“.

а) Нашият критик твърди, че най-добрият ученик на Ремке Хайнрих Хайде станал хитлерист и поставил ремкеанската философия в услуга²⁴ на националсоциализма. Преди всичко, колко А. Киселинчев е осведомен за най-добрия ученик на Ремке, се вижда от обстоятелството, че не му знае дори името: той не се казва Хайнрих Хайде, а Йоханес Ерих Хайде. Второ: голямото научно списание на ремкеанците в Германия „Grundwissenschaft“, което излиза близо 14 години, биде спряно от хитлеристката власт, която не можеше да търпи никаква научна философия и смяташе, че философията трябва да служи на националсоциалистическата партия и на нейната идеология.

б) Що се отнася до писаното от Ленин за Ремке, аз ще добавя в края само няколко думи. Ремкеанството се оформи едва към края на 1909–1910 г., когато излезе на бял свят „Философията като основна наука“. От това време се занизаха и останалите големи трудове на Ремке: *Logik oder Philosophie als Wissenslehre* (1918), *Das Bewusstsein* (1910), *Die Willkfreiheit* (1911), *Die Lehre von Gemüt* (1911), *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* (3 Aufl. 1926), *Ethik als Wissenschaft* (1925), *Die Philosophische Erbsünde* (1924), *Anmerkungen zur Grundwissenschaft* (1924), *Gesammelte philosophische Aufsätze* (1927) и др. – Когато Ленин написа своята книга „Материализъм и емпириокритицизъм“ (Москва, 1908), гдето той поменава на няколко места Ремке, ни едно от основните и зрелите съчинения на тоя мислител не бе дотогава обнародвано. Следователно, явно е, че Ленин не е имал в своя труд никаква възможност да се запознае с онова философско учение, което наричаме днес „ремкеанство“, а е имал пред очи една книга на Ремке от 1880 г., от която той скоро след това се отказа.

²⁴ В оригинала: „в услугите“ – бел. ред., Е. Д.

в) И най-сетне, А. Киселинчев нарича застъпването от мене учение „метафизика“. Това е също тъй една груба заблуда. От 2500 години насам под метафизика се разбира оная философска дисциплина, която дели света надве. Пред нас са били два вида действителност: един „свят за нас“ и един „свят сам по себе си“, при което първият е едно отражение на втория. Първият е субективен, вторият е обективен. И най-важното: „светът за нас“ е нещо преходно, относително и привидно, докато „светът сам по себе си“ е трайното и абсолютното, той е светът на истинската реалност. Питам читателите си, къде има подобно нещо у нас? *Никъде*. Видяхме, че ние не познаваме никакви „два свята“. 30 години подред аз четях специален курс на тема „Световната проблема като основа на метафизиката“, за да доказвам негодността на тая дисциплина да реши проблемата за света и за да установя методологическата порочност на нейните основи. И ето сега нашият критик се домогва да заблуди своите читатели, че съм бил „метафизик“.

VIII.

Няколко месеца след като бе обнародвал своята разгледана по-горе статия в „Ново време“, А. Киселинчев издаде отделна книжка, озаглавена „Марксистко-ленинското учение за познанието“ (1948). Това е един труд, написан крайно лекомислено и изпъстрен с важни и нетърпими грешки. Повечето от тях излизат от непознаването на предмета, върху който авторът пише. Ще си позволя да приведа пъхом само няколко от тия грешки.

1. Още в началото (с. 7) А. Киселинчев, говорейки за Рикерта, заявява, че според него „историята се творяла само от великите личности“, и „затова именно“ в историческата наука не могли да се правят никакви предвиждания. И веднага подир туй българският философски писател добавя: „Този агностично-субективистичен възглед върху общественно-историческите събития и явления по-късно беше широко развит от т.нар. „субективистична школа“ в историята на социологията, чиито представители са... Н. Кареев, Н. Михайловски, Лавров и др.“. – Тука на един дъх са консумирани цяла редица от фактически грешки. Първо, Рикерт никъде не твърди, че историята се творяла само от великите личности. Второ, той никъде не казва, че *тъкмо* затова предвижданията в историческата наука били невъзможни. И трето, Н. Кареев, Н. Михайловски и Лавров *бяха развили* вече своите субективистически възгледи, когато се яви на бял свят Рикертовото съчинение върху „Границите на природонаучното образуване на понятията“. Лавров почина през

1900 г., Н. Михайловски през 1901, а Рикертовите "Grenzen" бяха напечатани през 1902 г.

2. На с. 12 А. Киселинчев пише, че ремкеанството било едно агностично учение, сиреч то поддържало, че човек не може да познае природата и нейните закони. Е, добре, позволете ми да ви уверя, че никакъв ремкеанец не е поддържал, какво природата и нейните закони не могли да бъдат познати. Лично аз съм обнародвал на български език редица статии, където се боря против ония, които отричат обективния характер на истината. Писал съм неведнъж, за да доказвам закономерното естество на всяко научно познание, и то не само в областта на материалната действителност, но и там, гдето обясняваме научно историческите промени. Срв. моята студия „Към учението за относителността на истината“ (печатана в Годишника на Софийския университет, 1937, кн. 33, I), сетне „Прагматизмът като ново учение за истината“ (Философски преглед, 1939, кн. 5). В същото списание, год. II, с. 68; год. IV, кн. 5, с. 388-392 и много др. „Философията като наука“, 2 изд., с. 265, и най-сетне „Две думи за предмета на историята като наука“, Философски преглед, 1943, кн. 2, с. 167-171. В тия статии и книги читателят ще намери всевъзможни обективни истини, приведени от мене за пример. „В безвъздушно пространство – пиша аз – телата падат към земята с ускорение 9.8 в секундата. Истина е, че подобие то предполага някаква еднаквост между подобните. Истина е, че жлъчката е една функция на черния дроб. Вземете след туй закона на Архимеда. Погледнете на това, което ни учи физиката за движението на телата, за водата в скачените съдове, за звука, за светлината, топлината, за магнетизма – стотици и хиляди истини, които нямат никакъв вид на умиращи. Същото е в зоологията, ботаниката, минералогията, химията, астрономията, физиологията, анатомията, психологията и т.н. Ние безгрижно работим днес с редица научни истини, които засягат слънчевото и лунното затъмнение, образуването на каменноуглените пластове, натрупването на камъни в жлъчката, възникването на туберкулозата и т.н.“ (Философски преглед, год. XI, кн. 5, с. 520-521). Това са според мене обективни истини, изразяващи една или друга действителност: окончателно и твърдо установени, които изключват всякакъв релативизъм и всякаква агностика. – И при наличността на всичко това А. Киселинчев пише: „Михалчев учи, че природата и нейните закони не могат да бъдат познати!“

3. Подир разчепканата по-горе лъжлива констатация А. Киселинчев бърза да ни категоризира и да намери мястото на застъпването от мене философия в духовния живот на нашето време. И пише: „Агностическият възглед за познанието е гос-

подстваща, основна тенденция във философията на съвременната империалистическа и реакционна буржоазия" (с. 17). А това ще рече, ние, ремкеанците, се оказваме в добра компания: били сме в тон със „съвременната империалистическа и реакционна буржоазия“. Като оставям тоя весел, но неизбежен извод на- страна, не мога да не изразя своето основателно учудване: как така съвременната реакционна буржоазия, като е склонна да отрича възможността да бъде природата и закономерността на нейните промени познавана, как тъй – питам – еновременно с това не престава да открива нови химикали, нови лекарства, разни моноцелини, стрептомицини, ауремицини, кортисони, все- възможни машини, радары, атомни бомби, не престава да търси и намира разни изкопаеми, да строи огромни язовири, параход- ди, подводници и пр. Могат ли тия изобретения и строежи да стават, ако се смята, че ние не познаваме природата и нейните закони? Възможна ли е огромната електротехника и агротехни- ка, с която Съединените щати се хвалят, ако главите на ней- ните поощрителни бяха действително обзети от онова агностично умонастроение, което А. Киселинчев ни очертава като „основна тенденция“ във философията на съвременната империалистическа и реакционна буржоазия? Или това агностично умонастроение го има само във философията на тая буржоазия, но то не стига до нейната наука, до изобретенията на учените, които служат на тая класа? Тука ние сме изпречени пред една сериозна загадка.

А на друго място в същата своя книга А. Киселинчев пише: „Ирационалната и мистическа тенденция в съвременната буржо- азна философия и наука се намира в пълно съгласие с инте- ресите на съвременната капиталистическа и империалистическа реакция" (с. 20). Е добре, но явно е, че науката на днешната империалистическа буржоазия не би могла с мистика и с призо- ваването на духове в спиритически сеанси да прави изобрете- ния и да строи ония злокобни машини, с които ежедневно плаши нашия свят. Тука евтините характеристики на А. Киселинчев правят работата още по-шарена.

4. На с. 14 нашият критик продължава своето просветителско повествование. Според ремкеанците „критерият за верността на нашето познание се заключава само в едно негово качество – в неговата общовалидност за повече или за всички хора. Едно възприятие или понятие е истинно само дотолкова, доколкото то е валидно за всички или за болшинството хора в обществото. Както виждаме, тук критерият за истината има *чисто субекти- вен характер*. Истина е онова, което хората приемат или могат да приемат за вярно. От това гледище например религиозните заблуждения, масовите суеверия могат да се приемат за истини, защото в буржоазното общество те се споделят от една голяма

част от народните маси, защото те се отличават със своята общовалидност за непросветената част от народа“.

На това издъно невярно твърдение на нашия критик ние ще отговорим по следния начин: никой ремкеанец не е твърдял, че истинно е онова, което било общовалидно за повече или за всички хора. Според нас не общовалидността е, която се явява критерий за истината. Във всички обнародвани досега мои писания, поне от 40 години насам, аз поддържам навсякъде едно и също нещо: верни са ония твърдения, които изразяват някаква действителност. Думите „истина“ и „действителност“ са тъй *тясно свързани* помежду си, че няма нищо чудно, гдето още Аристотел заговори за тая връзка. Всеки от нас, като казва „*в действителност* във вали този миг“, би могъл съвсем еднозначно да рече: „*истина* е, че във вали този миг“. „Истина е, че гр. Сталин отстои по права линия на 400 км източно от София“, това значи: „В действителност гр. Сталин е на 400 километра източно от София“. Вземете – пиша аз – която щете от естествените науки, историята, психологията и пр., навсякъде, като се домогват да доловят *истината*, учените търсят всъщност да установят *действителността*.“ (Срв. студията ми „Прагматизмът като ново учение за истината“, с. 503, 525). На друго място в същата моя работа аз заявявам дословно: „И когато някой от нас поддържа, че вазата е бутната и е счупена, той ще изказва една истина, ако туй *изречение* изразява самата *действителност*. Или наопаки: това изречение ще бъде *невярно*, ако то не изразява въпросната *действителност*“ (с. 514). Какво следва от цитираното дотука? Следва, че критерият за истината, който ремкеанците дават, не носи никакъв „субективен характер“, а е най-обективното нещо, което може да има – *действителното*. Когато хората казват, че едно нещо е „*действително*“, те искат с туй преди всичко да подчертаят, че то не зависи от нашия каприз, не зависи от това, дали го желаем или не: не зависи в съществуването си от туй, дали си го мислим или не, дали го знаем или не. Преди две минути например, подострайки своя молив, аз порязах пръста си. Изразявайки тая *действителност*, моето твърдение ще бъде вярно: аз казвам една истина. За порязването ми никой не знае и все пак моето изречение „На 12 април 1949 г. 11 часа преди обяд аз се порязах“ – е вярно, понеже предава една *действителност*. Къде е тука онази „общовалидност“, която А. Киселинчев приписва на ремкеанците като някакъв *техен* критерий на истината? Къде са тука „масовите суеверия“ и „религиозните заблуди“, които трябвало според ремкеанците да се приемат за верни, понеже били *общовалидни* за по-голямата част от непросветените народни маси? Според нас, което е суеверие или заблуда, то не е *действително*, а

следователно всички наши твърдения, в които се крие едно суеверие или някаква религиозна заблуда, не могат по никакъв начин да бъдат верни, все едно дали тия суеверия или заблуди се приемат от малко или милиони люде.

5. На друго място А. Киселинчев авторитетно заявява: „Кант приемал, че независимо от нашето съзнание съществува един *„външен материален свят“*, който бил източник на нашите усещания, но който си оставал винаги недостъпен и непознаваем за нас“ (с. 14–15). Да се каже, че Кант е приемал съществуването на такъв *„материален свят“*, ще рече според мене да бъдат значението на тоя мислител и неговата оригиналност сведени до нула. Защото коперниканското дело на Канта се състои в туй, че според него не някакъв *„външен материален свят“* се отразява²⁵ или е предназначен да се отразява в човешкото съзнание, както са поддържали повечето от мислителите преди него, а *тъкмо наопаки*: човешкото съзнание е, което конституира т. нар. *„външен материален свят“*. Не слънцето се върти около земята, а наопаки, земята е, която се движи около слънцето. И наистина, никъде Кант не *„приема“*, че вън от съзнанието съществува някакъв *„материален свят“*, както пише това А. Киселинчев, който оставал за нас недостъпен и непознаваем. Ако тоя материален свят е *„недостъпен и непознаваем“*, то как тогава Кант ще *приема*, че той бил *„външен материален свят“*? От всяка история на философията вие ще узнаете, че материалната действителност, която науката смята за съществуваща вън от нас, вън от съзнанието, е според Канта едно творение на съзнанието изобщо, взето със своите нагледни форми (пространство и време) и със своите 12 категории, което има за свой материал сетивните данни. При туй, ако Кант действително е бил убеден в съществуването на *„външен материален свят“*, тогава за какво му е бил тоя огромен философски апарат на *трансценденталния идеализъм*, който той е развил надълго и широко в своята *„Критика на чистия разум“*. Явно е, че и тука А. Киселинчев пише с една повърхностност, която не подхожда на един университетски професор по философия.

6. И в обсъжданата на това място книжка на А. Киселинчев, той твърди навсякъде, където става дума за ремкеанството, че то е било субективен идеализъм: същата оная неистина, която опровергахме вече. Тука ще се задоволим само да се попитаме най-сетне как е могъл нашият критик да се натъкне на тая тъй *основна заблуда*? Вместо с понятието *„опит“*, ремкеанците – пише Киселинчев – работят с понятието *„дадено“*. А под *„дадено“* те разбират *„онова, което е затворено в нашия су-*

²⁵ В оригинала: *„отразява“* – бел. ред., Е. Д.

бективен опит, в кръга на нашите усещания, представи и понятия". Като субективни идеалисти те затварят, или по-точно казано, *разтварят* обективния свят във вътрешния субективен опит на човека, в нашето съзнание, чието съдържание образуват нашите усещания, възприятия, представи и пр." (с. 13). Нека разгледаме сега истинския смисъл на тия изречения, в които същественият изрази са нарочно подчертани от нас.

И така, *даденото* (или както ремкеанците го наричат още *съзнаването*) било равнозначно на онова, което е затворено в нашето съзнание. Понеже ремкеанецът говори, че и обективният (действителният) свят му е *даден*, следва, че и него той *разтваря* в своето съзнание. По тоя път за ремкеанеца всичко е заключено в неговата психика, всичко е „в него”: той се оказва един очевиден солипсист, един явен субективен идеалист. Ето, този е истинският смисъл на философския обвинителен акт, който А. Киселинчев е написал за ремкеанците. Ако това беше така, тогава, разбира се, за ремкеанеца няма вече нито предмет на познанието, нито действителност, нито познаване, нито истина. *Тогава* ремкеанството е живо погребано. – Тая работа изглежда добре скроена, но все пак тя има един малък недостатък. А той е, че в своите 100% тя е невярна и напълно безсмислена. Да се спрем на нея за няколко думи.

Когато почвам да философствам, аз, ремкеанецът, тръгвам от това, което ми е *дадено*, сиреч от това, което *съзнавам*. Аз съзнавам перото, с което пиша; хартията, върху която пиша; стола, на който седя; гласа на детето, което пищи на двора; миризмата, която иде от кухнята; върбата, която виждам през прозореца. Съзнавам също тъй удоволствието, което изпитвам от слънчевия пролетен ден, желанието да ида след малко на разходка; съзнавам лошия сън, който сънувах нощес призори, съзнавам Витоша, която се издига далеко над къщите зад моя прозорец и т. н., и т. н. Всички тия неща са ми дадени, аз ги съзнавам. Те и стотици подобни предмети образуват оная *даденост*, с която работя. В кръга на това, което ми е дадено, *влизат* неща и явления, които са *веществени*, които имат големина, форма, място, цвят и пр., и явления, които са *невеществени*, сиреч лишени от качествата, приписвани на телата. Върбата, перото и Витоша са от първата категория, докато удоволствието, настроението или желанието са от втората категория. Първите ние наричаме *физически* неща, а вторите – *психически* или *душевни* явления. С първите се занимават естествените науки, а с вторите – психологията. Ала въпреки това и едните са *дадени*, както и другите: аз *съзнавам* както едните, така и другите.

По-нататък, в кръга на съзнаването намирам неща, които както така и хората около мене, наричат *действителни*, а също тъй и неща, които не смятаме за действителни: квалифицираме ги като сънища, халюцинации, приказки и пр. Пример за първите са върбата в нашия двор, Витоша на юг от нас, хартията върху която пиша тоя миг и т.н. А пример за вторите е сънуването снощи: то е нещо *недействително*. По тоя път се оказва, че аз съзнавам както действителното, така и недействителното. И едното, и другото са ми дадени. А от това следва, че думата „дадено“ има *по-широк смисъл* от онова, което наричаме „психично“, „физично“, „действително“ или „недействително“.

Всяко от тях е дадено. Оттук се вижда, че с думата *дадено* ние не разбираме само психичното, само субективното или само недействителното, както е проумял това А. Киселинчев. Ние, ремкеанците, сме твърдо убедени, че Стара планина като нещо действително съществува независимо от нашата мисъл. Тя е съществувала преди нас, а ще съществува и тогава, когато може би не ще има вече хора на земята. Тя не е „в мене“, „в моето съзнание“, тя е нещо „обективно“, материално, пространствено. Но това съвсем *не ни пречи* да я съзнаваме: тя ни е *дадена*.

Така стои работата според нас. А. Киселинчев, *неразбирайки* истинския смисъл на думата „дадено“, си е вътълпил, че „дадено“ или „съзнавано“ значело непременно *субективно*, намиращо се „в субекта“, „заклучено“ в него, „разтворено“ в съзнанието и превърнато в нещо *психично*. И тъкмо от тая основна грешка извират всички негови заблуди и недоразумения досежно моите философски писания. Той не може да разбере, че когато определям действителния молив, с който пиша, като мое възприятие, това не ще рече според нас, че аз си го мисля „в мене“, „в моето съзнание“; иначе казано, то далеко не значи, че моливът ми е станал субективно или психично нещо. Не, той си е това, което си е бил и което продължава да е: една пространствена, материална, обективна, действителна вещь, която си е там, где-то я намирам вън от себе си. Определям я като свое „възприятие“ само доколкото я схващам в едно *особ[е]но отношение* към моето съзнание, доколкото я съзнавам като видена или попирана от мене. Нищо повече. Когато не виждам или не пипам взетия за пример молив, или когато не го съзнавам изобщо, той не е нито мое възприятие, нито моя представа: той си съществува като материален предмет, несъзнаван от мене. За някакви *психични* или *субективни възприятия* не може и дума да става. И фактически никой не може да ни каже какво представляват те като някакви образи „в съзнанието“. В своята книжка върху „марксистко-ленинското учение за познанието“ А. Киселинчев, засягайки тоя въпрос, изрично пише: „Нашите образи – пред-

стави и понятия – са субективни в смисъл, че са психически, че се намират в нашето съзнание и имат идеален характер, а не материален“ (с. 38). Това квалифициране на нашите мнимии „образи“ – че били „субективни“, „психични“, „идеални“ и пр. – не решава проблемата, която стои пред нас. Въпросът е конкретен и чака своя конкретен отговор. Ние искаме да ни се каже: възприятието за кравата, бидейки в моето съзнание като нещо субективно, психично и идеално, има ли четири крака, притежава ли опашка и козина, има ли виме и рога и като как би трябвало да си мислим тия психични рога, тая психична опашка? *Hic Rhodos, hic salta!*

Знаем от психологията, че психичното няма нито големина, нито форма, нито място, нито цвят. А едни психични рога, които биха били лишени от тия определителности или свойства, не биха имали нищо общо, нищо еднакво с действителната крава и с нейните действителни рога, следователно не биха могли да бъдат никакъв образ на отразяващия²⁶ се „в нас“ действителен предмет – нито огледален, нито фотографен, никакъв изобщо. Тука е гъделът на обсъжданата проблема. И затуй, вместо да даде конкретен отговор на конкретно зададения въпрос, А. Киселинчев, по примера на всички като него, се задоволява с един *повърхностен отвод*: тука отражаването, добавя той, не е „грубо“, „механическо“ отразяване! Приемаме отвода, но искаме веднага да знаем, като не е грубо, механическо отразяване, какво е тогава, и при наличността на казаното по-горе, как може да бъде мислено като отражаване *без противоречия*? А на това питане никой досега не е отговорил и поради неговия принципен характер никой не би могъл да ни даде смислен отговор. Ако цитуваният отвод беше уместен, тогава за какво е било нужно на Енгелса да говори при познаването за някакъв „огледален образ“ (*Spiegelbild*) и на Ленин да подчертава на десетки места „копирането“ на външните неща, техните „точни снимки“ и тяхното „фотографно“ отражение?

„Ремкеанците, пише А. Киселинчев, за да *прикрият* субективноидеалистическия характер на своя възглед за непосредното съзнаване на действителните предмети, охотно се позовават на наивния реализъм. Обаче това било съвсем неуместно от тяхна страна, понеже наивният реализъм, сиреч човекът на наивното съзнание, също като диалектическите материалисти приемал като несъмнена истина, че нашите възприятия и представи ни дават вярно, правдиво познание за обективните неща“ (с. 35–36). На това ние ще отговорим: а) ремкеанците няма какво да „прикриват“ своя субективен идеализъм, понеже не може да се прикрива

²⁶ В оригинала: „отразяващия“ – бел. ред., Е. Д.

онова, което не съществува; б) наивният реалист не прави *ни- каква разлика* между някакви свои „възприятия“ или „представи“ и действителните предмети. Като говори за Витоша, в противоположност на онова, което диалектическите материалисти твърдят, той съзнава *самата* действителна Витоша и не знае *нищо* за някакви възприятия и представи от нея, които съществували „в съзнанието“ му и чрез които той уж вярно и правдиво познавал обективната Витоша. Това раздвоение, бидейки една *философска легенда*, е досъщ чуждо на наивния човек и доколкото ние се позоваваме на наивния реализъм, правим го с цел да изтъкнем, че той е много по-близък до ремкеанството, отколкото до гносеологическото учение на диалектическия материализъм (срв. главите върху наивния възглед за света „Философията като наука“, 1946, с. 247–280).

8. В една лекция „Философия и психология“ (София, 1950), която е държал пред академиците, преподавателите от БАН и ВУЗ, А. Киселинчев все още продължава да живее със своите заблуди досежно ремкеанството. В тая издадена от Българската академия на науките негова лекция той пише изрично: „Ремкеанците твърдят, че не може да се докаже съществуването на външния свят, защото той... е „продукт на нашето съзнание“ (с. 9). Всъщност никакъв ремкеанец не е твърдял, че външният, материалният свят бил някакъв „продукт на съзнанието“. Материалният свят – това е според нас материалната действителност, която всеки от нас съзнава като независима от нашето мислене, която действа върху нас и поражда нашите усещания и впечатления. Във връзка с учението на руския физиолог Ив. Н. Павлов, обсъждано от А. Киселинчев в тая негова лекция, той се домогва да докаже, че Павлов бил застъпник на един „материалистически мироглед“, което младият наш автор категорично твърди в един свой доклад, четен наскоро след лекцията му „Философия и психология“. Всъщност и това е една досъщ необоснована теза. Ив. Павлов бе голям *физиолог*, но той никога не е бил материалистически *философ*. Неговите физиологически възгледи могат наистина да се изкористят от материалистите. Но не би могло да се поддържа смислено, че Ив. Н. Павлов е имал „материалистически мироглед“, като се има предвид, че той е бил една дълбоко религиозна натура и до края на своя живот е останал такава. Как може един човек, който редовно се е черкувал в ленинградския „Знаменски храм“, където е извършено и църковното му опело, да бъде убеден „материалист“, сиреч да е изразител на един „материалистически мироглед“? Вярно е, че много естественици, физици, физиолози, химици, лекари и пр. са били религиозни люде. Ала никой от

тях не е могъл да бъде едновременно застъпник на един „материалистически мироглед“.

9. В една статия на А. Киселинчев „Прагматичната философия и съвременната реакция“ (Годишник на Софийския университет, 1948), която току-що прочетох, намирам нова нива от неистини, някои от които се отнасят към казаното дотук. На с. 91 например нашият автор уверява четците си, че според Михалчев не съществувала никаква обективна действителност, понеже действителното, веднъж дадено, било вече „в нас“. „За ремкеанците, пише той, действителността „се слива“ с даденото на субекта, следователно с неговите усещания и възприятия“. А. Киселинчев не иска да разбере, че според нас думите „усещане“ и „възприятие“ *съвсем не означават нещо психично*, което се намира „в нас“. При известни условия те са например думи за червенината на черешата или за самата действителна череша, която никой не намира в себе си, която следователно не съществува „в мене“ или „в тебе“, а е там, на двора. Тая същата действителна череша, доколкото я разглеждам в едно обективно отношение към себе си, определям я като моя представа или мое възприятие. Водата в едно отношение е течност, в друго H₂O, в трето е средство за утоляване на човешката жажда и т.н., но *въпреки* тия различни определения тя си остава едно и също нещо. Доколкото я виждам или пипам, тая същата вода, макар да си остава материален предмет, определям я като „мое възприятие“ за водата: думата е за едно и също нещо. Що се отнася до смисъла на думата „дадено“, ние видяхме по-горе, че тя означава и онова, което съществува независимо от нашата мисъл, сиреч което е действително.

10. На друго едно място в същата своя работа, като не е схванал нашето учение за познанието, А. Киселинчев на бърза ръка *приравнява* ремкеанството със семантичния идеализъм, който „отрича реалността на абстрактните понятия“ и ги обявява за „чисти думи“. Между нас и тоя семантичен идеализъм имало – ни повече, ни по-малко – *„абсолютно тъждество“*. И ето, веднага следва един „практически извод“: според ремкеанците и семантиците не могло и дума да става за някаква обективна истина. От общата за тия две учения „злополучна и реакционна философия“ следвало, че „всички бедствия и страдания на хората при капитализма и империализма произтичали от обстоятелството, че хората не могли да се разберат добре, т.е. неправилно си служели с езика“ (с. 118)!

Може някой да не ме разбере добре, това всякога съм допускал. Но че ще се намери човек, който да тегли такова безумно заключение от моите философски размишления, туй никога не съм предполагал. – Преди всичко, ремкеанството не е *никакъв*

номинализъм. То никога и никъде не е отричало общото и т.нар. „абстрактни понятия“. Напротив, на всяка стъпка ремкеанците твърдят, че *няма единично без общото, нито общо вън от единното*. Всяка вещь, всеки индивид представлява единство от определителности и свойства. И наопаки, свойството е всякога свойствено на една или друга вещь. Всеки действителен предмет има своя големина, форма, място, цвят и пр. При туй, всяка от тия определителности или свойства на предмета е нещо общо, това значи, еднаквото на много единични предмети. Общото не е според нас „субективно“, „вътрешно“, „психично“, а принадлежи на самите действителни предмети. Общото червенина или миризма например не е „в мене“, а е еднаквото на самите червени тела, на самите тъй или инак миришещи предмети. Също тъй „общо“ са отношенията (подобие, причинна връзка и т.н.), които са винаги нещо обективно: еднаквото на подобните пеперуди, на причинно свързаните явления и пр. Нещо повече: според ремкеанството не може да има логическо мислене или съждение, предикатът на което да не е нещо общо, едно или друго понятие. И ето, при наличността на тия брутални факти²⁷ А. Киселинчев заявява, че ремкеанците били номиналисти, *отричали общото, абстрактното и приемали, че понятията са „чисти думи“*. А оттука следвала приведената по-горе глупост като практически извод от нашето учение.

11. На с. 84 в своята университетска студия А. Киселинчев пише, че Ремке приемал, какво религията била „необходима основа на морала“. И това е една измислица, да не кажа по-силна дума. Никъде в своите етически писания Ремке не е твърдял подобно нещо. Напротив, в своето *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft* (1925) S. 44 ff., 49 ff. той категорично заявява и доказва, че религията в никакъв случай не може да бъде основа на морала²⁸.

12. А. Киселинчев така злостно ненавижда ремкеанството, че го смята за родствено на всички зли духове, които обитават царството на буржоазната философия. Той не може да заговори за някакъв критикуван от него мислител, без да побърза да другароса ремкеанците с него. Щом заговори за субективния идеализъм, А. Киселинчев веднага заявява, че ние, ремкеанците, макар да крием своето философско родословие, сме с Беркли

²⁷ Срв. моята *kpmuka* на номинализма в съчиненуемто ми *Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus*. Leipzig, 1909, S. 223ff, 236 ff., 251 ff., 269 ff., 286 ff. и на разни места във „Форма и отношение“.

²⁸ Срв. на български моите две статии: „Същността на морала“, *Философски преглед*, 1940, кн. 3 и „Етиката на слабите и моралът на силните“, *Философски преглед*, 1942, кн. 2.

от една майка родени. Като стане дума за Декартовото *Cogito ergo sum*, веднага следва, че и ремкеанците вземали субекта за изходно начало на своята философия. Като се заговори за някого, че бил номиналист и отричал общото, ремкеанците са веднага на линия: и те вършели същото. Щом се произнесе думата „метафизика“, автоматично следва: и ремкеанците били чистокръвни метафизики. Тях А. Киселинчев обяви за едноутробни братя на емпириокритицизма, на иманентната философия, на застъпниците на възгледа, според който етиката трябвало да бъде съградена върху религията, на ония, които отричат възможността да има обективно познание и т.н. и т.н. Разбира се, че всички тия лекомислени уподобявания не са с нищо обосновани и са жив свидетел за мъглата, която витае в главата на нашия нов професор по философия. За тях ние говорихме вече. Но ето, от цитираната²⁹ по-горе нова публикация на А. Киселинчев аз узнавам две наши роднинства, които той сега – в своята усърдна научноизследователска работа – е успял да открие. *Първо*: буржоазните философи на съвременната империалистическа епоха, между тях и ремкеанците, пише той, възкресявали днес с помощта на някаква лъженаучна аргументация знаменитата теза на Протагора, според която „човекът е мярка за нещата“ (срв. с. 59). Уви, и това знатно родство не ни лови, понеже според застъпваната от мене основна теза, и то от 43 години насам, не човекът е мярка за нещата, а наопаки – нещата, действителните предмети са мярка за обективността на неговото познание (срв. моята студия върху Питагора, Аристипа и Горгия, печатана в Университетския годишник, 1937, с. 26–48). *Второ*: Излагайки учението на Джеймс за волята, А. Киселинчев заявява накрая: „Не е трудно да се разбере, че възгледът на Джеймс и на прагматизма изобщо за същността на волята се покрива напълно с ремкеанското схващане за волята“ (пак там, с. 57). Знае се обаче, че същината на Ремкевото учение за волята гласи: волята е едно *причинно съзнание*. Да съзнаваш себе си като воля, ще рече – да се съзнаваш като причина за една бъдеща възможна промяна. А оттам следва: който *иска*, той винаги *иска да действа*, да издейства една предварително съзнавана промяна, т.е. да осъществи промяната, която се съдържа в *целта* на искащото съзнание, все едно дали ще успее да издейства, сиреч да осъществи тая промяна. С други думи, волята не е една определителност на съзнанието, тя не е някакво „първично и вродено качество“ на съзнанието, а изразява едно особ[е]но отношение, в което съзнанието може при известни условия да намира себе си. Ала не би могло съзнанието да се самоотнася

²⁹ В оригинала: „цитируваната“ – бел. рег., Е. Д.

причинно към исканата промяна (целта), ако не е вече налице онова, което се нарича *самосъзнание*. Едва когато човек почне да се съзнава като особ[е]но същество, когато детето захване да се самосъзнава („аз“ искам вода), тогава само ние говорим за воля. – Е добре, как може това учение да бъде тъждествено, да „се покрива напълно“ с възгледа на Джеймс, когато според последния волята не е едно *отношение* на съзнанието, а е поне както А. Киселинчев докладва, „едно първично и вродено качество на човешкото съзнание“. На туй отгоре, в Джеймсовото учение за волята, макар то да прилича на застъпването от нас, има толкова неясни моменти и колебания, толкова различни значения на връзката между волята и действаването, че не може и дума да става за някакво *тъждество* на двете. Срв. върху тая неяснота у Джеймса, 2-ри том от съчинението на Einar Tegen: *Moderne Willenstheorien*. Uppsala, 1928, S. 98–221, особ[е]но S. 124–128 ff.

Ние бихме могли да отидем и по-нататък. Почти всяка страница от писанията на нашия критик ни дава повод да продължим оная дузина от точки, на които се спряхме дотука. Но след тая верига от заблуждения и измислици, има ли смисъл да продължаваме и по-нататък?³⁰

Д. Михалчев

³⁰ Авторът, собственоръчно подписал машинописния текст на статията си, е зачертал последните две изречения: „Книгите на А. Киселинчев са пълни с грешки. Аз нямам никаква охота да се занимавам по-нататък с тях“. Текстът се публикува по единствения запазен вариант, съхраняван в архива на В. Червенков: ЦДА, ф. 396 Б, оп. 1, а.е. 460, л. 19–46. Оригинал. Машинопис. – *Бел. ред., Е. Д.*

ГЛАВА ЧЕТВЪРТА

Художествените полемки на сп. „Философски преглед“

Когато през 30-те години на XX век Димитър Михалчев създава сп. „Философски преглед“, българската наука, литература и култура отдавна вече са преодолели периода на национална самостатъчност, изолираност и травмиращи комплекси за архаична самотитност. Модернистичният дискурс налага не като експеримент, а като реалност нов тип изказ със засилена художествена фикционалност и естетико-философска многозначност. Интелектуалният модел, вграден в концепцията на „Философски преглед“, е несъвместим с пиедесталното отношение към световните влияния, отхвърля тяхното репродуциране или епигонски подражания, настоява на критическата им интерпретация, опирайки се на фундамента на една значителна като постижения и устойчива като развитие родна традиция. А това не предполага извеждането на полемичния акцент *родно – чуждо*, а намирането на най-оригиналния синтез между традиция и новаторство. Така амбициозният проект на списанието да изгради елитарно пространство на хуманитарните идеи, които влизат в продуктивни интердисциплинарни диалози, се оказва изключително успешен.

Мисията на Димитър Михалчев и сътрудниците на „Философски преглед“ е да бъдат духовен коректив, а като критерий за ценност се приема не бунтът срещу нормата на националното като научни постижения, език и проблематика, а пораждането на нови смислови значения, които се вписват като равностойни постижения в европейската научна мисъл и художествени процеси.

В списанието не се толерира популярният тогава колаж от хаотично подбрани научни текстове, а се оформят тематични кръгове, чиито проекции се търсят в дълбочина. Това са четива за посветена публика. Просветителството е изместено от интерпретацията и критичния подбор. Информацията за европейските естетико-философски тенден-

ции не е нужна само като аргумент за противопоставяне или като модел за прилагане. В периода на съществуването на списанието тя битува като равнопоставен факт в научното и културното пространство и се приема или отрича без особен граматизъм.

Високата ерудиция, модерният стил, свободното общуване с класическите и модерните научни тенденции и тяхното творческо репродуциране се налага като задължително условие за публикуване в списанието. Димитър Михалчев никога не прави компромис в името на кокетно ухаждане и лесно привличане на масовия читател със сензационни текстове, с коментари на злободневни теми и пикантни проблеми. Поставянето на акценти върху стойностното научно знание, теоретичното осмисляне на художествените процеси, обглеждането на широк кръг от философски проблеми, провокирането на дебати за актуални тогава научни концепции: за биологизма в социалния живот, за формиране на националното съзнание, психоаналитичните изследвания на различни социални прослойки, тълкуването на моралните, етичните, религиозните измерения на българската душевност, непримиримото отрицание на гъновизма – това е бегло маркиране на кръга от теми, които се обсъждат на страниците на изданието.

Така „Философски преглед“ се превръща в институция, която въплъщава пътя – динамичен, полемичен, продуктивен, по който се развиват българската философска мисъл и култура до септември 1944 г.

Критиката и есеистиката – литературна, художествена, с общокултурна и обществено-политическа тематика – съвсем не са случайни явления в списанието. Без да бъдат доминиращи, тези публикации не са маргинално положени в неговата концепция, а до голяма степен допълват облика му на комплексно издание с устойчиво и авторитетно присъствие в социокултурното пространство. „Философски преглед“ заема по-дистанцирана позиция спрямо полемичните сблъсъци, характерни за културния живот през 30-те и 40-те години на XX век, въпреки че в списанието се поддържа рубрика „Полемики“, в която се дебатираат теми, актуални за социокултурния живот тогава. Те не се капсулират само в контекста на родното, а се търси тяхното интерпретиране през класически и модерни научни парадигми. Полемичният стил, който се налага в списанието, рязко се оттласква от личните обичи, колоритни квалификации, нещадящи достойнството на опонентите, категорично настоява за прецизното изграждане и логическо аргументиране на система от възгледи и идеи. Във „Философски преглед“ съществува един не-

гласен етичен кодекс, който неговите сътрудници неотменно спазват. Необузданите си полемични страсти неговите редовни сътрудници развихрят в други издания. В дълголетното си съществуване изданието не си позволява да привлича читатели със скандални спорове с отегчителна продължителност, затова тук ще бъдат маркирани някои от полемичните полета, които статии на Александър Балабанов¹, Кирил Кръстев², Константин Гълъбов³, Александър Теодоров-Балан⁴, Никола Илиев и др. създават в списанието.

„Златорог“ посреща създаването на „Философски преглед“ със статията на Д. Димов⁵, който не е от емблематичните сътрудници на елитното литературно списание. Авторът бегло споменава, че това това е сериозно и обективно издание с „издържан“ естетически вкус, което „милее за културното повдигане на своя народ“. В контекста на това похвално начинание обаче той вижда публикувана една статия с „твърде банално съдържание“, която създава „философска интрига“⁶. Димов визуира разгърнатата критическа студия на Никола Илиев, която категорично, аргументирано и пристрастно оспорва тезите, изложени в „един български труд върху душата и религиозното съзнание“⁷.

¹ За Александър Балабанов (1879–1955) вж. **Трайкова**, Е. Александър Балабанов. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 41–56, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Александър-Балабанов>).

² За Кирил Кръстев (1904–1991) – български критик, изкуствовед и есеист, вж. **Думитрова**, Е. Кирил Кръстев. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева, София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 106–112, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Кирил-Кръстев>).

³ За Константин Гълъбов (1892–1980) – ерудит с извънредно широк интелектуален профил, вж. **Захова**, К., П. Ватова. Константин Гълъбов. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева, София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 120–124, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Константин-Гълъбов>).

⁴ За Александър Теодоров-Балан (1859–1959) – български езиковед, литературен историк и библиограф, действителен член на Българската академия на науките, вж. **Ватова**, П., Р. Шивачев. Александър Теодоров-Балан. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 57–61, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Александър-Теодоров-Балан>).

⁵ **Димов**, Д. Списание „Философски преглед“. – *Златорог*, X, 1929, № 2, с. 133.

⁶ Статията е от първата книжка на „Философски преглед“ – „Между Бергсона и Ремке“ (1, 1) от Н. Илиев. [Тук и нататък в скобите след заглавието двете числа, разделени от запетая, обозначават съответно годишнината и книжката, в която се съдържа посочената публикация във „Философски преглед“.]

⁷ Става дума за книгата на Атанас Илиев „Душа и религиозно съзнание“ (1928).

Тази статия дава повод на Димитър Михалчев, който на фона на удовлетворението, че: „Появата на „Философски преглед“ беше посрещната с най-добри чувства. Всички посветиха отделни статии за нашето списание, предрекоха му много добро бъдеще, изтъквайки богатството от проблеми, които то е подбрало като трайна област“⁸, прави рязък преход към обвинението, че единствено „Златороз“, списанието претендиращо за висок художествен вкус е посрещнало новото издание „недружелюбно“ с „лицемерни похвали“. Този кратък текст, дава точна представа за полемичния стил на главния редактор – синтез между дистанцирания, спокоен и обективен тон на обобщение и анализ и язвителни характеристики, които не щадят нито научните компетентности, нито личността на опонента му. Според него: „Философът на „Златороз“ Д. Димов е една досущ необистрена глава, която още преди да получи гързостта да писателствува, ще трябва още дълго да чете, за да научи елементарни неща“. Той отправя и твърде язвителна препоръка към сътрудниците на „Златороз“: „Глупостта е Божи дар, но човек не бива да злоупотребява с него“. Но не това е най-важно в случая, а умението му да изгражда убедителни интелектуални конструкти не само в разгърнати статии, а и в тази кратка полемична реплика. Той всъщност създава синтезиран междутекстуален прочит на идеите на Атанас Илиев и Никола Илиев и с това формира полето, в което спорът между тях се превръща в устойчиво тематично ядро. В полемиката, която се възобновява в различни години от издаването на списанието и по различни поводи, конкретните статии се използват като илюстративен материал, аргументирайки опозицията Анри Бергсон – Йоханес Ремке. Авторите внимателно подбират цитатите от концепциите на двамата философи, така че да успеят да убедят в собствените си тези променящата се и придирчива читателска публика. Това са интелектуални дискусии⁹, в които тя трябва да бъде привлечена като съучастник в разрешаването на основополагащата опозиция „интуиция или разум“. В различните текстове тази философска алтернатива има многопосочни прагматични интерпретации. Например: интуиция или метафора; възможна ли е интуицията при обучението в средните училища и др. Според сътрудника на „Философски преглед“ Н. Илиев: „Метафората няма място в една истинската наука. Науката не трябва да заспива на метафората, а трябва да се стреми да

⁸ В отговора на главния редактор под заглавие „Златороз“ за „Философски преглед“ (1, 2).

⁹ Вж. „Още няколко думи за Бергсона и Ремке“ (1, 5) от Н. Илиев.

я замести с преки изрази“ („Още няколко думи за Бергсона и Ремке“, 1, 5), но пък интуицията „има място във всички класове и дори в първоначалното училище“. Съвсем основателно той твърди, че тя неосъзнавано, манипулативно или рационално е част от всички педагогически подходи.

Александър Балабанов е един от активните сътрудници на „Философски преглед“. Дебютът му в списанието е със статията „Делото на д-р Кръстев“ (1, 2). Тя влиза в полемична напрегнатост със собствените му оценки и текстове за редактора на „Мисъл“. Въпреки подзаглавието „Трагедията на един литературен догматик“ той е убеден, че „както във всяка трагедия, така и тука – не грешките създават прелестта, а дълбоките пориви, благородните помисли и волята, и силата на една дарба и на една героическа енергия“. В тази студия професорът създава един многостранен и обективен творчески портрет на критика. Отминалото десетилетие от смъртта на д-р Кръстев (1919) му позволяват от позицията на обективния, но и отстранен наблюдател да очертае неговото реално място в социокултурното пространство на българската литература.

Балабанов разгръща тезата си, че активно налаганата от създателя на „Мисъл“ критическа парадигма за *тенденциозността* „покрай хубавите работи, сътвори и някои бели в българската литература“, защото, поставяйки твърде еднозначно и схематично това критическо клеймо, той „...уби или сломи някои твърде крехки и доста интересни български стремежи към същинска поезия, към поезията на живота и за живота, към разбирането на големите, на основните класици в поезията, към древните, които именно са били и са искали да бъдат само тенденциозни...“. Авторът признава сериозните научни познания и високата ерудиция на д-р Кръстев, но внушава, че неговите текстове са обременени от теоретични формули и от прекалено цитиране на чужди авторитети: „теорията за Кръстев бе всичко, колкото и да бе по някой път сива, както всяка теория; тя бе релсите, по които се движеше неговият интелект“. Балабанов смята, че въпреки демонстрираната „почти неразделна връзка, макар и само външна на четворката от „Мисъл“, при редактирането на самото списание личеше повече каприз и външна тенденция“. Наистина списанието става предпоставка за създаване на първия литературен кръг у нас. Но би било несправедливо и неточно, ако се съгласим, че изданието огласява само „капризите“ или социокултурните позиции на кръга, както ни внушава професорът. Според него публично налаганата екзистенциална и творческа общност е многократно

разколебавана от взаимни оценки и житейското им поведение: „въпреки делничната заедност на четиримата, въпреки техния задружен труд, всъщност Кръстев беше абсолютно сам“. И точно тази „духовна самотност“, тази воля за устояване според Балабанов правят още по-значимо делото на г-р Кръстев, неговото силно интелектуално присъствие заслужава „още по-голямо удивление“. Той е убеден и аргументирано внушава на читателите: „В петдесетгодишния живот на България не е имало и скоро едва ли ще имаме личност с такова значение за българската литература“.

Тази висока оценка за мисията на г-р Кръстев е продължена и в статията на Константин Гълъбов „Същина и задачи на литературната критика“ (1, 2). В нея той обосновава своята теза, че художествената критика не е изкуство, защото нейните творби не може да се изживяват естетически. Без полемична острота, с колегиална толерантност К. Гълъбов припомня теоретичните и философски пристрастия на г-р Кръстев, опитите му да реши еднозначно въпросите за стила, подхода и формата на литературнокритическия текст. В променения естетически контекст той се дистанцира от тезите, заложили в полемичния сблъсък между концепциите на „Мисъл“ и „Художник“ в началото на века. Константин Гълъбов анализира драматичното раздвоение в критическата парадигма на г-р Кръстев като невъзможност да намери хармония между прагматичното възприемане на обекта на критическата деконструкция и емоционалното съпреживяване, което той създава. Именно затова според него критиката не е наука, а интелектуална игра. Тя не е и изкуство, което трябва да привлича с блестящи фрази, но е творба, която въвлеча читателя в прамамливия лабиринт на естетическото съпреживяване. В тази сложно конструирана статия Гълъбов експлицитно заявява заслугите на г-р Кръстев да съгражда фундамента на българската художествена критика, опровергава наложената формула за неговия догматизъм на високомерен съдник. С текстовете на Ал. Балабанов и К. Гълъбов „Философски преглед“ оказва своята почит към личността на г-р Кръстев, но и през различни оптики реабилитира модела на литературнокритическа интерпретация, който той създава.

В редица от текстовете, публикувани в списанието, се прави опит за изграждане на актуални тогава културологични модели – и в този смисъл те са важни исторически свидетелства за сложните литературнокритически и творчески метаморфози през разглеждания период. Показателен пример е статията на Пантелей Зарев „Мисли върху раз-

воя на литературата“ (15, 1). Нейното композиционно структуриране е подчинено на комуникативна отвореност към различни теоретични тези, на интелектуална игра с примери, привлечени от много чужди – класически и съвременни, художествени творби. Пантелей Зарев деконструира механизмите на литературния развой, опитва се да придаде на своите идеи за „литературния регрес“ максимално внушение за истинност. Аргументите му са положени в разгърнатата хронологична ос на литературното развитие, опитвайки се да изгради балансиран синтез между модерност и традиция, между радикалните предизвикателства на модернизма и историческите тематични и жанрови трансформации. Текстът създава усещане за обективна монолитност на критическия дискурс, но и поражда удивлението на съвременния литературен историк от разгърнатото цитиране на статията на Йордан Багев „След аероживопис – аеропоезия“¹⁰. Ето на какъв цитат се позовава бъдещият блястител на социалистическия реализъм:

След голямата и смела метла на Гьобелс в Германия, не биха били толкова ласкаво предупредителни към изкуство от рода на аероживопис. Впрочем в Италия, само преди 3-4 години, позициите на футуризма се бяха силно разклатили. Но футуристите, начело със своя първожрец, са извънредно гъвкави и приспособими. В идеите си и в манифестите си за Отечеството, за народа, за войната, политическата експанзия и пр., те са на фронта на фашизма, дори с изявите си като негови авангардни служители.

Наблюденията на убития без съд и присъда само година по-късно литературен критик очевидно осъждат фашистките пристрастия на италианските футуристи. В статията на П. Зарев те не са само бегло маркирани, за да бъдат полемично опровергани. Те са повод за разгърнато излагане на собствените му аргументи, които тогава очевидно не са скован от идеологическите догми и той може да си позволи метафорична оригиналност и афористична експресия на словото, свободно да се позовава на литературнокритически тези без страх от политически репресии.

Заглавията във „Философски преглед“ не търсят ефектни словесни игри. Те най-често са кратки и директно насочват към проблемното поле на статията, но избягват да задават тона на полемичния изказ. Той

¹⁰ Багев, Й. След аероживопис – аеропоезия. – *Зора*, № 6252, 28 авг. 1942.

обикновено извежда системата от опозиции на нивото на анализа, а не на декларативните констатации, внушава определена позиция чрез логическото деконструиране на чужди мнения, а не чрез манипулативното им отричане. В списанието се толерира творческата свобода и когато редакторите не са съгласни с дадена теза, те не налагат безпрекословно или реторически ефектно своята позиция, а обосновават мнението си обективно, понякога дори публицистично сухо и декларативно.

В статията на Константин Петканов „Характерни черти на българина“ (2, 4) се смесват народопсихологически наблюдения, оригинални пословици и категорични класификации. Според него българският човек е несговорчив и пренебрегва изконните традиции, той е недоверчив и примитивен, но не е националист в тесния, фанатичен смисъл. Редакционната бележка, вместо да създаде полемично напрежение, много деликатно се разграничава от изводите на младия тогава писател, като намеква, че те са прекалено субективни и не отговарят на житейската философия на съвременния българин. И още – прави се уточнение, че неговите изводи са базирани на примери от традиционната култура, които по-скоро обобщават „черти на българския селянин, а не на градския човек“.

Тази етичен, толерантен диалог е характерен за стила на списанието, което предпочита да бъде своеобразен уравновесяващ център, а не арена на ожесточени полемични сблъсъци. В текстуалното пространство на публикуваните материали се изгражда сложна плетеница от прецизни тълкувания и убедителни настоявания, в която различните мнения не само се маркират, а се търсят противопоставяния в сферата на значенията. Така максимално се покрива полето от възможни подходи към дадена теза.

В теоретичните дискусии, които се провеждат във „Философски преглед“, се проявяват не само утвърдените, но и периферните, слабо изявените процеси в духовния живот на България. Чрез сблъсъка на позиции се обозначават и актуалните тенденции, и перспективите за промени в художествения и критическия дискурс. Без да се игнорира социокултурният контекст, фактологията е сведена до необходимия минимум, защото авторите се стремят да изграждат убедителни теоретични мрежи, но невинаги успяват. В статията „Биологичен поглед върху изкуствата“ (3, 1) Кирил Кръстев се опитва да разшири философско-интелектуалните пространства на различните изкуства, като търси измеренията на тяхното въздействие върху човешката физиология. Есеистичните му наблюдения са облечени в ефектни фрази, но са твърде предпоставени и

неубедителни. Според него „най-дълбоко физиологическо усещане предизвиква музиката“, а изкуствата на „полезното забавление, на удоволствията са киното и увлекателната литература“. Такива статии носят скрита полемичност, но не предизвикват интердисциплинарни диалози, защото не задават естетическа макрорамка и убедителни теоретични модели. Те са по-скоро авангардистки провокации, които списанието публикува, но не превръща в свой стил.

В парадигмата на латентната полемичност може да бъде четена и статията на А. Балабанов „Киното и съдбата на театъра“ (2, 2). Това е вариация на една от любимите му теми – театъра, който неизменно е в полето на неговия публицистичен интерес и почти винаги предизвиква остри коментари. Към това проблемно поле професорът подхожда както и към всичко, което дълбоко го вълнува, „със страстта на всички влюбени“ – според сполучливия израз на Александър Божинов. Неговите театрални статии винаги са писани по конкретен повод – пиеса, която му е направила силно впечатление, а по-често – такава, която го е възмутила, артистично изпълнение, режисьорски решения, сценография – всички онези компоненти, които изграждат един успешен спектакъл или предпоставят неговия сценичен провал. В статията, публикувана във „Философски преглед“, той иронично коментира „онези интелигентни персони, не оригинални по природа, а оригинални само по желанието си да демонстрират своята култура“, които наричат киното „повърхностно изкуство“. Тук той коментира изкуствено създадения конфликт между двете изкуства през оптиката на перманентния сблъсък между *млади* и *стари*; *традиция* и *модерност*, надграждайки своите тези за продуктивната симбиозата между киното и театъра. Възпитаник на античната култура, професорът все пак внушава, че драмата е по-висше изкуство, а киното е нейна сянка и именно това обезсмисля патетичните ритуални жестове за неизбежната смърт на театъра. Неговият разгърнат сюжет, който преминава през исторически епохи и културни реалии, завършва с прозорлива препоръка: „Излишно е и няма защо да се спасява театърът. Нека използва това, което киното може да му даде, но да вдълбочи себе си, да привлича с това, което едно кино – нито цветно, нито звуково може да даде. Да търси своя извор в поезията – само тя е безсмъртна!“.

Една от най-често коментираните полемични теми в периодичния печат е българският език и правопис. Публикуваните статии носят коренно различни послания и това предполага непримиримите сблъсъци

между радетелите за съхраняване на консервативната суверенност на езика и „граматиците“, които настояват за неговото реформиране. „Философски преглед“ не може да остане извън този национално значим дебат, още повече че едни от най-видните представители на двете становища са негови постоянни сътрудници. Проф. Балабанов обвинява всички, които си позволяват да деформират със закони езика, да го осакатяват според личните си мнения, да му отнемат правото естествено да се развива и променя. Според него, затворени в своите теоретични разсъждения и анализи, езиковедите не усещат красотата и богатството на българското слово, не улавят естествените закони за развитието на езика и затова насилствено искат да го подчиняват на създадените от тях правила и схеми. Александър Теодоров-Балан, без да споменава името или високо огласяваните тези на своя университетски колега, ясно и точно формулира „Десетте заблуди за езика у нас“ (3, 3). За съвременниците това е един очевиден полемичен диалог между опонентите. Балан безпрекословно настоява, че правото да „участват в книжовното устройство на българския език“ имат само компетентните специалисти, а не самозвани учени или писатели, дори те да са утвърдени. Според него „един български професор, класически филолог, е въвел това, че езикът е организъм“, който е оскверняван от всеки нов правописен закон или от всяка чужда дума. Езикът според Балан „докле живее все се обновява“ и върху неговото развитие никой няма монопол. Силата, богатството и хубостта му са притежание на всички, които ги ценят. „Философски преглед“ нагледно показва, че не само художествената реч, но и научният език може да предаде най-тънките нюанси на мисълта и най-сложните интелектуални съждения.

Но не толкова благосклонни са в списанието към езика и стила на българските преводи. Те са четени не като възможност за ретроспективно наваксване на пропуснатото, а като конструктивен фактор, ситуиращ българската култура като равностойна в европейския контекст. В списанието теоретично осмислят ролята на преводната литература като медиатор в диалога с читателите, като източник на информация и автентично познание. Статията на А. Шишманов „За българските преводи, преводачи и издатели“ (15, 1) задава много тревожни въпроси и очертава твърде мрачна картина. Причините, които я пораждаат, са безкритичното отношение на издателите към езика и стила на преводите. И към това обективно наблюдение, подкрепено от много конкретни примери, се добавя едно сексистко обвинение, нети-

пично за списанието, активно толериращо сътрудничеството на жени. Безразборното „консумиране“ на всякакви четива от домакините, превръща преводната литература в жертва на модата, „както в галантерия“. Този колоритен и лековат стил, който е необичаен за авторитетно издание като „Философски преглед“, омаловажава сериозността на поставените въпроси. Предложението да бъде създадено „Дружество за защита на чуждите писатели от българските преводачи“ пародийно снижава проблема, който всъщност е основополагащ за равнопоставената комуникация със световната (вече) култура. Всеки брой на изданието показва, че редакторите гържат тя да бъде пряка, актуална и динамична, затова е странно, че тази често обсъждана тема не се разглежда по-детайлно и задълбочено.

През целия период на своето съществуване „Философски преглед“ последователно отстоява своята мисия – да налага висок научен стил и непрестанно да разширява и обогатява със задълбочени анализи и нови тематични полета българската култура в един наситен с трагични събития и болезнени екзистенциални предчувствия обществено-политически период.

ГЛАВА ПЕТА

Византия и средновековна България в публикациите на сп. „Философски преглед“

Поезията е продукт на въображението, философията на ума, историята пък е на паметта.

Роджър Бейкън (XIII в.)

Един бегъл преглед на авторите, изследвали темата за Византия и средновековна България на страниците на сп. „Философски преглед“, показва, че само двама професионални български историци – медиевисти, са публикували свои трудове в престижното философско издание. Петър Мутафчиев (1883–1943) публикува две статии: „Към философията на българската неистория. Византинизмът в средновековна България“ (3, 5)¹ и „Поп Богомил и св. Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история“ (6, 2). Йордан Иванов (1872–1947) се включва в списанието с „Проблемата за злото и за свободата на волята в старобългарската книжнина“ (4, 1).

Според руския учен Николай Конрад (1891–1970) има два пътя за изследване на философията на историята. Първият е следван от философите, които имат предварителна философска презумция, предопределяща цялата тяхна философско-историческа концепция. По-друг е пътят на историците. Известно е, че те навлизат в същността на философията на историята чрез изследванията на обемен изворов материал за различни събития, явления и процеси. В техните трудове преобладават аналитичността и емпиризмът, които предопределят изводите им и философското обобщение. По тази причина историческите трудове за

¹ Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишнините и книжките от сп. „Философски преглед“, в които са поместени коментираните текстове.

смисъла на историята и нейното национално или световно обобщение са рядкост². Самият Петър Мутафчиев поддържа това мнение:

Историческата синтеза е последният момент в процеса на историческото познание. Тя обективно е допустима само когато чрез подробното изследване са установени и натрупани достатъчно фактически материали. Без тях тя няма стойност и в най-благоприятен случай би представляла само празно философствуване над неизвестното.

Въпреки това тъкмо Петър Мутафчиев, първият школуван византолог в България, е сред българските историци, който прави пионерски опит да навлезе в руслото на философията на историята на средновековна България³.

Самото заглавие на първата му статия в сп. „Философски преглед“ – „Към философията на българската история. Византизизмът в средновековна България“, подсказва основната тема на разсъжденията, изложени в публикацията. В началото авторът отбелязва липсата на извори за много събития от средновековната българска история: „Редица събития, някои навярно съдбоносни за нашия живот, са отминали без да оставят какъвто и да било помен, а за много други ние не знаем повече от няколко имена или гати, които не говорят нищо на ума. Рядко е един народ, който все още се е запазил, е съхранил тъй малко и тъй недостатъчни паметници за миналите си съдбини, както нашият“. Тази и много други констатации, направени от Мутафчиев, изглеждат верни и адекватни в картината на тогавашното българско изворознание. Наистина едва десет години по-късно, и то след неговата смърт, един от учениците му, Иван Дуйчев (1907–1986), ще публикува първия корпус с домашни исторически извори за историята на средновековна България. Това е двутомникът „Из старата българска книжнина“⁴. Показателно е, че Дуйчев посвещава втория том на паметта на своя учител.

² Конрад, Н. И. *Запад и Восток. Статъи*. Москва, 1966, с. 54–55. Вж. и разсъжденията в този смисъл на В. Гюзелев: Гюзелев, В. Размишленията върху българската средновековна история на проф. Петър Мутафчиев. – В: Мутафчиев, П. *Книга за българите*. София: БАН, 1987, с. 5.

³ По този въпрос вж. също: Богомилова, Н. Философия на българската история: Петър Мутафчиев. – *Nota Bene*, 2022, № 57, с. 142–157, и цитираната там литература.

⁴ Дуйчев, Ив. *Из старата българска книжнина. Т. I. Книжовни и исторически паметници от Първото българско царство*. София, 1940 (2. попр. и доп. изд. София,

По-нататък Мутафчиев продължава: „Още по-оскъдни са сведенията за вътрешните отношения на средновековното българско общество, за политическата му организация, стопански и социални форми и за промените, на които са били те подложени“. Горната констатация е валидна и тук. И ако за политическото устройство на средновековната българска държава има редица постижения във времето от 60-те години на XX в. до днес, то стопанството и социалният строй остават все още недостатъчно проучени. Но това се дължи не само на липсата на извори, на което акцентира Мутафчиев. Публикациите в периода 1945–1989 г., посветени на тази тема, бяха изпълнени с марксистко-ленинска фразеология и догми, които бяха намествани в средновековното ни минало като в прокрустово ложе. След 1989 г. интересът към тази тема не е голям и проучванията по нея са фрагментарни. Интересен е фактът, че сериозни научни публикации в тази област имаха двама съветски автори⁵. Мутафчиев описва историческата база за изследвания със следния печален извод: „Няколко надписа от езическата епоха и десетина грамоти из епохата на Второто ни царство, между които най-малко третината са късни фалшификати или преработки, образуват всичкия почти материал, който историографът има“. Изминалото време, през което бяха публикувани десетки нови домашни извори, опровергава Мутафчиев⁶. Но в едно той е прав. Наистина запазените български царски грамоти са само десетина и като изключим образцовото издание на Рилската грамота на цар Иван Шишман (1371–1395)⁷, то останалите все още се цитират по публикацията на руския учен Григорий Илински (1876–1937), публикувана преди повече от столетие⁸. Петър Мутафчиев заключава, че липсата на

1943); Т. II. Книжовни и исторически паметници от Второто българско царство. София, sine anno [1944].

⁵ Вж. по-специално **Горина**, Л. *Социально-экономические отношения во Втором Болгарском царстве*. Москва, 1972; **Полувианни**, Д. И. *Средновековният български град през XIII–XIV век. Очерци*. София: Наука и изкуство, 1989.

⁶ Вж. **Каймакамова**, М. *Българската средновековна историопис (от края на VII – до първата четвърт на XV в.)*. София: Наука и изкуство, 1990; **Гюзелев**, В. *Българският книжовник-летописец от XIII–XV век – опит за характеристика*. – В: *Vis et sapientia: Studia in honorem Anisavae Miltenova. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката*. София: ИЦ Б. Пенев, 2016, с. 35–55.

⁷ **Дуйчев**, Ив. *Рилската грамота на цар Иван Шишман от 1378 година*. София: Наука и изкуство, 1986.

⁸ *Грамоты болгарских царей*. Труд Г. А. Ильинского. Древности. Труды славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. Том пятый, с приложением семи фототипических снимков. Москва, 1911. Вж. и фототипното

достатъчно домашни извори е довела до използването главно на извори с чужд произход, а те от своя страна „са отбелязвали само тия външни влияния, събития или факти из нашия живот, които са имали известно отношение към техния собствен исторически живот“.

За да направи своите разяснения на „някои общи явления и факти“, Петър Мутафчиев се опира на обобщения, дело на други учени. Сред тях е заключението на руския учен Александър Хилфердинг (1831–1872): „В цялото развитие на България има нещо скорозрейното и нетрайно, нещо болезнено и неестествено. Скорозрейността и болезнеността, това е може би най-съществената черта на българската история...“⁹. Още в първия си коментар за този извод Петър Мутафчиев го потвърждава с думите: „На първо място стои въпросът за странната липса на приемственост, последователност и равномерност в политическия и духовен живот на българите“. В останалата в ръкопис приживе на автора „Книга за българите“ Мутафчиев пояснява:

Хилфердинг бе изучавал историята само на Първото ни царство. И въз основа само на тия изучавания бе стигнал той до горното заключение. Той не бе се занимавал с историята на нашето Второ царство и навярно не знаеше, че в нея същите черти са проявени още по-изразително и силно. Още по-малко можеше да предугажда той тогава през епохата на нашето Възраждане, че по също такива пътища ще тръгне и най-новото битие на нашия народ¹⁰.

В потвърждение на това Петър Мутафчиев привежда примери от политическата история на България през IX–XI в. и през XIII–XIV в. С не по-малка яснота според него са и примерите от духовния живот на България, за да направи тъжната констатация: „Вижда се – средновековното минало на България представя една странна върволица от бързо сменящи се мощ и безсилие, синтеза от противоречия, крайности и

издание G. A. Ilyinskiy. *Gramoty bolgarskikh carey, with an introduction by Ivan Dujčev*. London, 1970. Опитът за ново българско издание (Даскалова, А., М. Райкова. *Грамоти на българските царе. Увод. Текстове. Речник. Библиография*. София, 2005) в много отношения е неудовлетворителен.

⁹ *Собрание сочинений А. Гильфердинга. Том первый*. С.-Петербург, 1868, с. 137 (Есть во всем этом развитии Болгарии что-то скороспелое и непрочное, что-то болезненное, неестественное. Скороспелость и болезненность, вот самая общая и, может быть, самая существенная особенность болгарской истории...).

¹⁰ Мутафчиев, П. *Книга за българите*. София: БАН, 1987, с. 154–155.

кризи, от буйни и неочаквани издигания и главоломни падения“. В опита си да обясни всички тези явления и процеси като една присъща на българите закономерност българският историк допуска влиянието на расата, но и сам го отхвърля като първопричина, тъй като самите расови качества или национална психология на българския народ са продукт на историческото развитие. И тук Петър Мутафчиев произнася тежката си присъда: „Отбелязаните основни черти на българската история се дължат главно, ако дори не и единствено, на влиянието на византизма в средновековна България“.

Петър Мутафчиев представя основните елементи на византизма и неговото мощно присъствие в живота на средновековна България. За него „езическият период е най-устойчивата епоха в българската история. Скоковете и повратите започват след него“. Началото на византизацията, смята той, трябва да се отнесе във времето след покръстването и християнизацията на българския народ. Тук българският историк привежда някои логически умозакljučения, с които обяснява неравния път в нашето средновековно минало. По негово мнение националните водачи на България са заимствали всичко византийско, което според техните разбирания е осигурявало превъзходството на империята. Това заимстване е водело до изместване на естествените пътища на развитие. Мутафчиев дава следното обяснение за епохите в българската история, които блестят с бързи и неочаквани постижения – те са били възможни, „защото присаждането на готовите чужди образци спестяваше усилията и бавния труд на постепенното и истинско творчество“. Макар да споменава бегло цар Симеон Велики (893–927), Мутафчиев има предвид именно него, като казва:

Тъй в стремежа си да се изравни по сили и по средства с Византия, бе да се гледа на това, че прахосваше напразно народните сили, средновековната българска гържава вършеше измяна към самата себе си... Не по-малко невъзможно бе, от друга страна, да се присагят на българска почва и истинските ценности на изтънчената византийска култура. Тя имаше корените си в класическата древност, а тъкмо наследството на тая, последната, оставаше непонятно и непостижимо за един народ като българския, който едва чрез християнството влизаше в стадия на истинската цивилизация. Заради това между другото на българите оставаше чужда византийската богословска мъдрост, която един Симеон искаше да насади.

В действителност тези верни по същество съждения на българския историк през втората половина на XX и началото на XXI в. се изпълниха с много изключения, особено що се отнася до сферата на културата и особено на книжнината, заслужено наречена от словашкия учен Павел Шафарик (1795–1861) „Златен век на българската литература“. И тук трябва да се подчертае фактът, че книжовното богатство, създадено през управлението на цар Симеон, не се сгромолясва и не изчезва подир неговата смърт по подобие на политическото могъщество. Книжнината от Златния век продължава своето развитие, за да пусне корени и в новопокръстената Киевска Рус. Изобщо, постиженията в тази област през следващите десетилетия не само че не спират, но получават и по-голяма дифузия¹¹.

Може да се оспори и следващото твърдение на Петър Мутафчиев, а именно, че старите неизживени езически вярвания на славяните и прабългарите, в срещата си с простите, но вразумителни учения от източните секти, раждат мирогледа на богомилството – „една нова религия, която увлече масите“. Несъмнено езически реликти се срещат и в ранно-християнското българско общество. Но не те са основата на богомилството. Тъкмо напротив, в Симеонова България вече живее поколение, възпитано в християнски дух, поколение, което разбира славянската проповед на селския свещеник. За разлика от своите майки и бащи, които почти до края на IX в., не знаейки гръцки език, посещават църквите само за да извършат обредното черкуване, без да разбират същността на Христовите проповеди, без да вникнат в дълбините на вярата, през първите три десетилетия на X в. в България вярващите християни вече познават основните постулати на новата вяра. Затова Симеоновите войни, довели до недоумък и страдания, ги карат да се усъмнят в Божие-то слово, проповядващо любов и опрощение. Това съмнение е основата, върху която източните дуалистични и мистични учения като манихейство, павликянство и масалианство посаждат своите зловредни корени, чийто плод е богомилската ерес.

Петър Мутафчиев разглежда богомилството не само като отрицание на ортодоксията в нейните догматични представи и ритуални или организационни форми, но и като отрицание на византизма в политическия и социален живот на средновековна България. Приведените

¹¹ Вж. напоследък **Попконстантинов, К., А.-М.** Тотоманова. *Епохата на българския цар Самуил. Език и писменост*. София: Акад. изд. Проф. М. Дринов, 2014.

от българския историк примери обаче трудно могат да дадат задоволителен отговор на последвалите българо-византийски сблъсъци в края на X и началото на XI в. и залеза на ранносредновековното Българско царство. Твърдението, че царството на Самуила бе рожба на отчаяната реакция срещу византизма също тъй, както Преславското царство бе жертва на разложението, предизвикано от същия византизъм¹², само отчасти обяснява появата на Самуилова България. Тук има не само политически, но също така географски и административно-управленски причини, които дават живот на провинцията на Българското царство, лежаща далеч от византийската столица Цариград. Не богомилството е крепяло гържавата в югозападните български земи. Царството на Самуил има други съществени отлики в своето развитие. На първо място, тук се виждат елементите на един политически регионализъм и административна децентрализация, която дава сила на провинциалната аристокрация и я превръща в непоклатим щит срещу византийската армия и в неизчерпаем източник на военен рекрут за българската войска. Гарнизоните в десетките планински крепости на Самуилова България са най-яките гнезда на съпротива срещу ромеите¹². Едва ли е случаен фактът, че за сломяването на Българското царство на византийските императори Йоан I Цимисхи (969–976) и особено на Василий II Българоубиец (976–1025) беше необходимо толкова много време – половин столетие война – най-многолетната война на Балканите преди османското завоевание. Устойчивостта на България бе забелязал самият Василий II. Византийският историк Никита Хониат (ок. 1155–1215/6) съобщава, че в Состениевия цариградски манастир Българоубиеца оставил разпоредба, която определяла как трябва да се воюва, ако българите прибегнат към бунт. А именно, да се построи лагер срещу тях, защото една или няколко победи няма да са достатъчни, а трябва да се воюва много години. Защото тъй голямо било упорството на българите, че да бъде преодолано, нужно било да се лишат от всяка възможност и всяко средство за съпротива, да им бъде отнето и сепното убежище или крепост, гдето те могли да събират сили за нова борба¹³.

¹² Вж. разсъжденията в този смисъл на самия П. Мутафчиев в „Книга за българите“ (цит. съч., с. 133).

¹³ **Nicetas Choniata**. *Historia. Recensuit I. A. van Dieten* (CFHB Vol. XI/1). Berolini et Novi Eboraci, 1975, p. 373. 68–78. Вж. и **Мутафчиев**, П. *Книга за българите...*, с. 157.

Сурова и недотам вярна е оценката, която Петър Мутафчиев дава за средновековната българска литература:

С изключение на някои многообещаващи наченки наскоро след покръстването, задушени още в самия им зародиш, всичко в книжовния живот на българите бе заето от Византия. С преводен или подражателен характер се отличаваха почти цялата литература на Симеоновото време, а в още по-висока степен същата черта характеризираше литературното движение през XIV в. начело с Евтимия... Няма през средновековието друга литература тъй много откъсната от народния живот, както това бе с литературата на тогавашна България.

Той се аргументира с факта, че в България са преведени много византийски хроники, а никой българин не е написал изложение за битието и преживяванията на своя народ, както и никой от владетелите на християнска България не е почувствал нужда да кодифицира нейното обичайно право.

Последните проучвания показват една съвършено различна картина от описаната в статията на Мутафчиев. Аргументираното оборване на неговата теза би изисквало специално научно изследване. Всъщност българският историк сам попада в клопката, която той съветва да се избягва, а именно представеният синтез да се предхожда от един продължителен анализ. Може би тук трябва да се цитира мисълта на френския историк Фюстел дьо Куланж (XIX в.) „Историята не е лесна наука. Обектът, който тя изучава, е и безкрайно сложен... За един ден синтез са необходими години анализ“. Петър Мутафчиев е направил своето заключение прибързано и в известна степен преднамерено. Ако той познаваше постиженията на съвременната медиевистика, особено в областта на литературата, едва ли би сложил средновековната българска книжнина в този клоп на византизма, който той смята за най-голямата беда на нашето средновековно минало¹⁴.

¹⁴ Преди повече от 50 години на страниците на сп. „Литературна мисъл“ се разгаря оживена дискусия по въпроса за оригиналността на старобългарската литература и нейната византийска основа. – Вж. **Лухачов**, Д. С. Старославянските литератури като система. – *Лит. мисъл*, XIII, 1969, № 1, с. 1–39; **Киев**, К. По някои въпроси на старобългарската литература. – *Лит. мисъл*, XIII, 1969, № 2, с. 48–62; **Кулюмджиев**, Кр. Бележки върху антологията „Старобългарски страници“. – *Лит. мисъл*, XIII, 1969, № 2, с. 62–78; **Ангелов**, Б. Ст. За някои общи черти в развитието на старославянските литератури. – *Лит. мисъл*, XIII, 1969, № 3, с. 51–62; **Грашев**,

Едно е ясно. Средновековната българска литература не е била сляпо копие на византийската, нито в епохата на цар Симеон, нито в епохата на цар Иван-Александър (1331–1371). Българските книжовници, макар да са използвали византийски творби, са ги преработвали, правели са подборки от техния текст. Върху канавата на византийската литература българският книжовник е „бродирал“ своя текст, съобразно българските нужди и интереси. Тук може да се цитира само един пасаж от монументалното изследване „История на българската средновековна литература“:

Съотношението между старобългарската и византийската литература през IX–X в. по отношение на актуалните жанрове се характеризира с асиметричност... Основан на църковния ритуал и разпространението на религиозните възгледи, жанровият баланс на старобългарската литература от IX–X в. се постига главно чрез една относително широка група от химнографски, риторически, наративно-агиографски и богословско-тълкувателни съчинения, като водещи – както хронологически, така и по разпространение – са химнографските и риторическите творби. Ако литургическите практики на епохата предопределят, от една страна, появата на оригинални слова – похвални, поучителни и тълкувателни, а, от друга – на службите и каноните, то малкото на брой оригинални агиографски съчинения от това време насочват към специфичните политически импликации на изповядването на вярата... За разлика от оригиналните старобългарски проповеди и поетически творби, оригиналните житийни произведения, възникнали в България до XIV в., са посветени предимно на светци, „свързани с установява-

ва, А. Старославянските литератури в ново осветление. – *Лит. мисъл*, XIII, 1969, № 3, с. 62–72; **Дуйчев, Ив.** По някои проблеми на старобългарската и старославянската литература. – *Лит. мисъл*, XIII, 1969, № 5, с. 8–24; **Петканова-Томева, Д.** По повод на някои мнения за старобългарската литература. – *Лит. мисъл*, XIII, 1969, № 5, с. 24–41; **Млагенов, Ц.** За някои основни понятия и за метода на сравнителното славянско литературознание. – *Лит. мисъл*, XIII, 1969, № 6, с. 3–14; **Русев, П.** Рилската повест на Владислав Граматик. – *Лит. мисъл*, XIII, 1969, № 2, с. 14–22; **Дунев, П.** Старобългарската литература – наша гордост и наша тревога. – *Лит. мисъл*, XIV, 1970, № 2, с. 51–73; **Лухачов, Д.** С. Размисли за националното своеобразие и европейското значение на старобългарската литература. – *Лит. мисъл*, XIV, 1970, № 2, с. 73–86; **Дунев, П.** Текстология и литературна история. – *Лит. мисъл*, XIX, 1975, № 3, с. 32–41.

нето на новите български християнски култове – факт, който ясно подсказва актуалните политико-религиозни употреби на този жанр¹⁵.

Наустина през Средновековието в България са преведени няколко византийски хроники (но не истории). През IX–XI в. са преведени хрониките на Йоан Малала (VI в.), на Георги Синкел (VIII в.), на Георги Монах – Амартол (IX в.) и „Летописец вскорѣ“ на цариградския патриарх Никифор (806–815), през XIV в. хрониките на Симеон Метафраст и Логотет (X в.), на Йоан Зонара (XII в.) и на Константин Манаси (XII в.). Те свидетелстват за интереса на българското общество към световната история, като е проявен стремеж да се открие мястото на българите в нея. Показателно е, че българският преводач на хрониката на Константин Манаси през XIV в. е направил 27 добавки към превода, повечето от които засягат българската история. Всъщност тези добавки са формирали една старобългарска хроника¹⁶.

Не отговаря на реалностите и твърдението, че българите не създали исторически творби за своето минало. Такова произведение е „Именник на българските ханове“, летописен паметник, който е бил преведен на старобългарски език (и вероятно редактиран) през управлението на българския владетел Симеон. Все по това време българският книжовник епископ Константин Преславски е написал своята хроника „Историкии“. От по-късно време са известни и други български летописни творби, като: „Българска апокрифна летопис“ (XI в.), „Видение и Тълкувание Данилово“ (XI в.), летописен разказ от времето на цар Иван Асен II (XIII в.), „Българската анонимна хроника“ от XV в. и др.¹⁷ Твърде интересен паметник е единствената местна градска хроника – Месемврийската, която е написана на гръцки език и се състои от 16 кратки бележки за исто-

¹⁵ **Ангушева, А.** Жанрова асиметрия. – В: *История на българската средновековна литература*. Състав. А. Милтенова. София: Изток-Запад, 2008, с. 227–229.

¹⁶ Вж. **Каймакова, М.** Българската кратка хроника в среднобългарския превод на Манасиевата хроника. 1. Текст. Превод. Коментар. – *Годишник на Софийския университет „Климент Охридски“*, 1986, № 76 [за 1983], с. 123–178; 2. Извори. Датиране. – *Годишник на Софийския университет „Климент Охридски“*, 1988, № 77 [за 1984], с. 119–139.

¹⁷ За тези произведения вж. **Каймакова, М.** *Българската средновековна историопис (от края на VII – до първата четвърт на XV в.)*. София: Наука и изкуство, 1990; **Тютюнджиев, Ив.** *Българската анонимна хроника от XV век*. В. Търново: Елпис, 1992; **Търкова-Заимова, В., А. Милтенова.** *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България*. София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1996.

рията на българското черноморско крайбрежие в периода 1366–1448 г.¹⁸ Елементи на летописно творчество в средновековна България се откриват в агиографската литература, в каменните надписи и летописните приписки, и т.н. Единствено твърдението на Петър Мутафчиев за липсата на собствена, българска юридическа кодификация на обичайното право има известни основания. И все пак, и тук има законодателни паметници, които, макар и заимствани от Византия, са били пригодени спрямо българските условия.

Статията на Петър Мутафчиев завършва със сравнението между историята на българите и тази на сърбите и русите. Защо тези славянски православни народи имат друг исторически път? Отговорът на българския медиевист е: „Защото, на първо място, поради географското положение на техните земи това [византийско] влияние сред сърби и руси не можеше да бъде тъй непосредствено и силно, както над българите. И по-нататък – защото политическото съперничество с Византия за тях никога не бе тъй неизбежно и остро, както то бе за българите“. Интересно и отчасти парадоксално е, че в днешно време тези „спасили се“ от византинизма народи, а и техните историци не само че търсят връзката си с Византия, но и при всеки удобен случай гордо я манифестират.

Втората статия на Петър Мутафчиев, публикувана в сп. „Философски преглед“, онасловена „Поп Богомил и св. Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история“ (6, 2), е разделена от автора на четири части. Още в нейното начало той обръща внимание на факта, че в историческите извори за Иван Рилски има три биографии – житиета и много устни предания, които широко осветляват неговия живот. Днес това може да се потвърди. В периода X–XVIII в. за великия рилски пустинник са съставени 16 различни, оригинални жития. Сред техните автори са книжовниците Георги Скилица (XII в), Патриарх Евтимий (1375–1394), Димитър Кантакузин, Владислав Граматик (XV в.) и др. Освен това в неговата чест са написани голям брой църковни служби, канони и похвални слова¹⁹. Неговият образ присъства в стенописите на много български

¹⁸ **Гюзелев**, В. *Chronicon Mesembriae*. (Бележки върху историята на българското Черноморие в периода 1366–1448 г.). – *Годишник на Софийския университет. Исторически факултет*, 1975, № 66 [за 1972/1973], кн. 3. История, с. 147–192; *Chronica byzantina breviora. Recensuit, commentario indicibusque instruxit Petrus Schreiner (CFHB Vol. XII/1–3). 1. Teil. Einleitung und Text*. Wien, 1975, S. 213–217 (Nr. 29).

¹⁹ По-подробно вж. **Гюзелев**, В. „Велико светило за целия свят“ (Св. Иван Рилски в измеренията на своето време). – В: *Светогорска обител Зограф III*. София, 1999,

църкви от средновековието, та до днес. Най-старото му изображение е в Боянската църква от 1259 г., а сцени от живота на светеца са изписани в параклиса на последния етаж от Хрельовата кула в Рилския манастир (1334–1342).

Тъкмо на другия полус е информацията за поп Богомил. За него не се знае почти нищо, освен времето, в което е живял (ок. първата половина Х в.). „В тая нееднаква памет за двамата духовни представители на древна България няма нищо чудно – заключава Мутафчиев. – В нея е отразено различието в делото, на което те служеха, нееднаквите съдбини на два мирогледа, между които се люшкаше съзнанието на средновековния българин – богомилство и православие. Външно поне, победител оставаха винаги православието. И другата страна трябваше да понесе участието на всички победени в оная епоха. . . . нужно бе да се заличи и спомена за него.“

В концепцията на Петър Мутафчиев появата на богомилството се корени в насилствената замяна на старите (и все още неотмрели) езически вярвания с християнската религия. Може да се оспори твърдението на българския историк, че „разпространеното днес гледище, че още преди покръстването християнската проповед била спечелила значителна част от народа ни, почива само на общи предположения и за подкрепата му не може да се приведат никакви сериозни доказателства“.

Публикуваният наскоро корпус с извори за християнизацията на България показва друга картина на религиозния живот в българските земи. Следи от християнски живот има както в периода IV–VI в., така и след завладяването на дунавските земи от Аспаруховите българи. Христовамата вяра прониква както сред славяните, така и сред (пра)българите²⁰. Още няколко фактора допринасят за нейното разпространение в езическа България. Не трябва да се забравя, че до началото на IX в. крепостите по западния черноморски бряг си остават византийско владение и в църковно отношение те са епархии на Цариградската патриаршия. След завоеванията на хан Крум (796–814) тяхното население е насилствено изселвано в пределите на Българското ханство. Изобщо, по време на тази българо-византийска война от началото на IX в. в България са преселени между 50 и 100 хиляди ромеи. Всички те са християни и това не може да не се отрази на религиозния живот в българската държава. Под влияние на пленниците християни стават дори членове на ханското се-

с. 14 и бел. 4, където са посочени и техните издания.

²⁰ Вж. **Гюзелев, В.** *Покръстване и християнизация на българите*. Извороведческо изследване с приложение. София: Тангра ТанНакРа, 2006.

мейство, какъвто е случаят с първородния син на хан Омуртаг (814–831) Енравота-Боян, който загиба като мъченик за вярата.

Петър Мутафчиев привежда като аргумент за принудителната християнизация сведенията за бунта срещу княз Борис-Михаил (852–889, † 2 май 907). Той припомня, че въстаналите обвинявали българския владетел, че е дал „лош закон“ (non bonam vos eis legem)²¹. Всъщност този бунт е бил реакция на личното кръщение на Борис I, с което българската боилска аристокрация губела позициите си в християнската гържава. Може да се каже, че наистина част от българското общество принудително е била покръстена, но по-голямата част от него е приела християнството без съпротива. Не трябва да се забравя, че особено сред славяните е имало и немалко християни.

В разсъжденията си за последствията от това „външно“ християнизиране на българското общество Петър Мутафчиев прави някои крайни изводи, които трудно може да бъдат приети:

Така в дълбочината на своята душа народът ни си остана завинаги езичник. Но езичник, който бе загубил вече най-ценното у себе си – безусловното упование във всякакъв Бог (...). Въвеждането на византийското православие у нас означаваше следователно нахлуване на византийската култура... Така, наред с рушенето на вярата в старите божества, почна и разложението на националния ни бит... Най-ревностни проводници, та дори и пионери на тоя процес, несъзнателно се явиха тия, които ръководеха съдбините на нашия народ. Те, чието призвание беше да бъдат пазители на националните начала в развитието ни и зигари на културното ни обособение, се явиха първи, които отрекоха всичко това. Духът на отрицанието намери у тях най-ранните и най-властни свои представители (с. 101).

Във втората част от статията Мутафчиев представя основните постулати на богомилството, което той разглежда като „духовна реакция срещу тъй преобразената наша действителност“. Като взема под внимание някои крайни форми на богомилския дуализъм, така характерен през XIV в., българският историк заключава: „... богомилството с вярата си в творческата сила на Злото, представяше същинска религия

²¹ *Responsa Nicolai I. papae ad consulta Bulgarorum (anno 866). Iterum recensuit et in bulgaricum vertit D. Detschew (Bibliotheca Universitatis Serdicensis № 213). Serdicae, 1939, Cap. XVII.*

на отчаянието (...) в него бе изключен и всякакъв стремеж към земно строителство. Мрачният дуализъм на богомилските религиозни представи можеше да излъчи само една обществена философия – тая на пълното отрицание“. Тези справедливи характеристики, направени от Петър Мутафчиев, се приближават до оценките на друг един изследовател на българската история, чеха Константин Иречек (1854–1918), който прави сходни оценки:

Това мрачно, отхвърлящо чувствеността учение завладяло сърцата на славянския народ на Балканския полуостров, (...) който знае разрушителните последици на това учение, лесно ще разбере бързите успехи, които предали през XIV и XV в. владичеството на полуострова (...) това мрачно учение изстудило у хората любовта към отечеството, внесло раздвоение във всички народни класи и в края на краищата довело до деморализация²².

В съвременната научна книжнина се е утвърдило становището, че османското завоевание довело до промени, които обезсмислили съществуването на богомилското учение. Предишният главен враг – ортодоксалната църква, останала на заден план и не изгряла някогашната си роля. При това положение идеологията на богомилите, които били изковали всичките си оръжия и идейни аргументи с оглед развенчаването на нейното духовно господство, губела почти всякакъв смисъл. След завладяването на България от турците обстановката била коренно изменена и поради това почва за еретическа дейност вече нямало²³. Това становище е най-категорично формулирано в публикациите на един от най-добрите изследователи на богомилството, Димитър Ангелов (1917–1996), който е един от преките ученици на Петър Мутафчиев²⁴.

Друго е обаче обяснението на Мутафчиев. Той вижда най-голямата особеност на богомилството в това, че „то можеше да подкопава и руши, но не бе способно нищо да съгради“. Това според българския историк решава и съдбата му. Най-голям неприятел на богомилството според него е бил самият живот. Наистина през XIV в. богомилското учение в България претърпяло силна идейна деформация. То се разпаднало на секти,

²² Иречек, К. *История на българите*. София: Корени, 1999, с. 189, 376.

²³ Ангелов, Д. *Богомилството в България*. София: Наука и изкуство, 1969, с. 517.

²⁴ Ангелов, Д. Проф. Петър Мутафчиев – преподавателят, ученият, човекът. – В: *Сборник в памет на професор Петър Мутафчиев*. София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1996, с. 9–19.

чиито идейни основи били смесица от мистицизъм, краен дуализъм, адемитство и луциферанството. Вместо пред Бога богомилските проповедници проповядвали преклонение пред силата на дявола, вместо аскетизма и въздържанието на съвършените богомили от X–XII в. неговите водачи през XIV в. призовавали към свободно изява на плътските страсти и открито се отдавали на оргии и разврат²⁵. Твърдението, че материалният свят е дяволско творение, лежи в унищожителната стихия на богомилското учение. Наистина силата на разрушението в богомилските идеи не само превишава стремежа за съзидание, но и напълно го отрича. Това безплодие води до пълния разпад на богомилската организация и унищожението на нейното учение. „Тъй, заедно с богомилството, трябваше да потъмнее и да изчезне в тъмната на вековете и паметта за неговия създател – поп Богомила. Анатемите, с които църквата затрупваше името му, бяха само епитафии за тоя, чието учение, отричайки света на реалностите, самò бе отречено от него.“ Това заключение е в унисон с главното твърдение на Петър Мутафчиев за различните прояви на духа на отрицанието в нашия народ. Тези прояви обаче се наблюдават и след изчезването на Византия, и след освобождението от турско робство, и след многобройните политически промени и катаклизми в България през последния век и половина. Дали този дух на отрицанието е присъщ на нашия национален характер, или пък той е отгледан и възпитан от историческата съдба на народа ни (от византинизма – сам по себе си вредна крайност според Мутафчиев)? Отговорът на този въпрос би ни изправил пред дилемата за определяне на първичността на яйцето или на кокошката.

Третата част от статията на Петър Мутафчиев е посветена на Иван Рилски. Българският учен дава най-историчната обобщаваща характеристика на рилския анахорет²⁶:

Иван Рилски, безспорно, е едно от най-интересните явления на нашата история. В него бе добил своеобразно възплъщение духът на една епоха, препълнена с противоречия и жадно търсеца изход от тях. Наред с пробуденото и намерило израза си в богомилството съмнение във всички ценности на живота и във всички истини на църковното пре-

²⁵ **Гюзелев, В.** Духовната култура на средновековна България през XIII–XIV в. – В: *Теория и практика на обучението по история*. Кн. 1. София: Нар. просвета, 1977, с. 22–25.

²⁶ **Гюзелев, В.** Велико светило за целия свят..., с. 14.

дание, наред и с противоположното увлечение – да се вземат от тогавашния живот всички блага, които той можеше да даде – Иван Рилски се явява идеален изразител на трета насока, която виждаше смисъла на човешкото битие и диреше разрешението на всички сложени пред него проблеми само в дълбоката и безусловна вяра. Затова у Ивана Рилски всичко бе съединено във величествена и тиха хармония.

Но св. Иван Рилски не е цел за изследване от Мутафчиев. Той се интересува от него само дотолкова, доколкото е родоначалник на едно ново духовно направление в средновековна България – отшелничеството. То, отбелязва българският историк, макар и „по други пътища и чрез други средства – водеше към същото отношение спрямо живота и света, което се съдържаше и в самото богомилство“. С черни краски и исторически песимизъм Мутафчиев представя времето на царуването на цар Петър (927–969): „... обществото ни, разядено от вътрешни недъзи и раздрусано от противоречия... тресеше се заедно с това и самата ни държава... народът ни, духовно разединен, обезверен и обхванат от вцепенение поради усета за гредущи и много по-страшни беди“. Не е забравен и цар Петър, традиционно описван в българската историография като слаб владетел: „Самият цар Петър, тоя кротък и безпомощен човек, върху чиито слаби плещи с всичката си тежина бе легнало едно разглобено царство...“.

*

Настоящата статия не е нито закъсняла рецензия, нито диспут с историка в отвъдното. Вероятно днес видяна, философията на българската история изглежда по различен начин. Представеният тук текст е свидетелство както за състоянието на научните дирения в българската медиевистика до 30-те години на XX в., така и за нейните постижения след това. Откритията в природните науки обикновено бързо намират приложение в живота на хората. Не така стоят нещата в хуманитаристиката. Често пъти нейните постижения (и особено в областта на историята) стоят изолирани, срещайки стената на традиционализма и утвърдените мнения. Догматизмът в писането на учебници по история също допринася за това. Политиците в днешно време обвиняват историците, че пренаписват историята. Да, тя трябва да се пренаписва, като се отчитат всички нейни нови постижения и открития. Това от своя страна ще позволи на онези учени, написали многобройни аналитични

изследвания, да преминат към тяхното осмисляне, към тяхното обобщение.

Още нещо. Въпреки стремежите на всеки честен историк да следва гумите на Публий Корнелий Тацит (ок. 55–120), че историята трябва да се пише без гняв и пристрастие (*Sine ira et studio*²⁷), тя е дело субективно. Без да ще, авторът зависи от своята националност, от своето семейство и обществената си среда, от своето образование и възпитание и разбира се, от своите политически пристрастия.

Кога Петър Мутафчиев пише тези две статии? Ако се проследи скалата на неравномерност в историята на българския народ в предходните 30 години, ще се потвърдят гумите на Хилфердинг, а и правотата на Мутафчиев. Подемът от първите десетина години на XX в. – златното десетилетие на нова България, сигнал до своя, макар и не максимален апогей – края на Балканската война и Лондонския договор от 17 май 1913 г., последван от крушението в Междусъюзническата война и Букурещкия договор от 28 юли 1913 г., дошъл победният поход на българската армия и надеждата за национално обединение през Първата световна война, завършил с ужасяващия Ньойски договор от 27 ноември 1919 г., разпарчетосал още повече България и докарал десетки хиляди бежанци... И още: Войнишкото въстание, земеделската диктатура, кървавият преврат от 9 юни 1923, последван от инспирираното от Москва Септемврийско въстание, червен терор, бял терор, жертви, недоимък... Петър Мутафчиев е бил жив свидетел на всичко това, а и сам е бил участник в трите войни. Историческият песимизъм, обхванал следвоенна България, е имал смазващ ефект и за българската интелигенция. Българските историци е трябвало да си дават сметка за всичко случващо се. Някои от тях, като Мутафчиев, са подирили корените за нашите беди в далечното минало. Затова на финала на своята статия българският историк отбелязва:

Духът на това отрицание тежи върху нас и днес. Между другото и защото – изправени пред задачите на едно сурово настояще и принудени да се обръщаме към миналото, за да черпим от него упование

²⁷ Тацит: Историите на Тиберий, Гай, Клавдий и Нерон, докато са били на власт, са били фалшифицирани от ужас, а след смъртта им са били написани под въздействието на скорошна омраза. Ето защо моята цел е да разкажа няколко факта за Август – по-конкретно за последните му действия, след това за управлението на Тиберий и за всичко, което следва, без да влагам нито горчивина, нито пристрастие, от каквито и да било побуди, от които съм далеч.

и нравствена сила срещу изпитанията, които ни чакат – ние мъчно можем да съзрем зад себе си образите, които са ни нужни. Те са затулени от сенките на други, които само наивността или недоразумението са могли да превърнат във велики народни наставници. Нали затова генят на един от тях – рилският отшелник – бе избран за прослава на всички тия, които имат безспорното право да бъдат считани за наши будители? (Подч.м., т.н.).

На финала на тази своя статия Петър Мутафчиев е поставил датата на нейното написване: *Март, 1934*. Два месеца по-късно в България е 19 май 1934 г. ...

ГЛАВА ШЕСТА

Богомилство и дъновизъм в списанието на Димитър Михалчев

Темата за богомилството между двете световни войни е тясно обвързана с народопсихологическата проблематика. При всеки опит да се придаде философска насоченост на българската история „картата“ на богомилството винаги излиза. Видяхме го в статиите на Петър Мутафчиев, Найден Шейтанов¹, Иван Пандалеев, Фани Попова-Мутафова². Във всички тях то се схваща като един от основните ферменти на българската психика.

Знае се, че отношението към феномена „богомилство“ не е еднозначно. Мненията се сблъскват още от разбиранията за неговата същност – секта, ерес, религиозно-философско християнско учение, ревизия на християнството, социално реформаторско движение ли е то, до определянето на неговия характер – „религия на отрицанието“, която отрича всичко, включително самата структура на средновековната държава, или „религия на спасението“ в едно обърнато срещу народа си управление, или, рушейки, отваря път на нови идеи, най-смелата от които е идеята за Европейската реформация. Спори се доколко учението е оригинално и доколко е амалгама от други учения, идващи най-вече от Изтока, но все пак „амалгама“, осъществена на българска почва.

Тук обаче нямаме за задача да синтезираме отношението към богомилството през всички времена и всички идеологически призми, а да видим как „Философски преглед“ го интерпретира през неразгледаните дотук статии, посветени изцяло на него.

¹ За Найден Шейтанов (1890–1970) вж. **Стойчева**, Св. Найден Шейтанов. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София, ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 136–139, и на сайта „Есеистика & Литература“: <https://dadenoto.eu/Найден-Шейтанов>.

² Разгледани в двете глави на тази книга – „Народопсихологичната тема във „Философски преглед“ (с. 185–241), и на сайта „Есеистика & Литература“: <https://dadenoto.eu>.

В статията на Никола Филипов³ „Философски проблеми в учението на богомилите“ (2, 3)⁴ богомилството се разглежда като религиозно-философско учение. Философската му доктрина се извежда чрез сродните му дуалистични учения, първото от които е гностицизмът с двете му школи – египетската и сирийската. Египетската проповядва умерен дуализъм, тъй като материалният свят според нея е произлязъл от духовния чрез еманация, отлъчване, а съзателят му е пагналият от небето еон (демиург). Сирийската е привърженик на крайния абсолютен дуализъм, според който материалният свят няма нищо общо с божествения. Следващите дуалистични учения (манихейството, месалианството, павликянството и т.н.) възприемат или умерения, или крайния дуализъм. Съзателят на богомилството (според Филипов той категорично е Поп Богомил) възприема умерения дуализъм, но по-късно драговичките (по името на славянското племе драговичи) богомили възприемат крайния. Поп Богомил създава и космогоничния разказ на богомилите (добре познат от „Тайната книга“, така че тук няма да го преразказваме), заради който Филипов смята, че „несъмнено е притежавал творчески дарби“.

Аскетизмът и ригоризмът, отношението към насилието, към убийството, храненето – всичко това се извежда от представата за тялото като нещо нечисто, създадено от дявола, но което подлежи на очистване, свързано с възвисяването на душата. Богомилите вярват във възтържествуването на духовното начало при следващото пристигане на Исус (като Слово) и унищожаването на материалния свят. Все пак най-накрая авторът признава, че учението не е напълно развито до завършената философска система.

Д-р Михаил Геновски⁵ един вид продължава „думата“ на Никола Филипов. Статията му „Философско-религиозният дуализъм на богомили-

³ Никола Филипов (1876–1959) – историк, писател, литературен критик. Завършва история и литература в Софийския университет (1897). Специализира в Париж и Берлин. Учител в Русе, Белоградчик, Видин, Пловдив, София. Сътрудничи на сп. „Мисъл“, „Демократически преглед“, „Съвременна мисъл“, „Родна реч“, „Философски преглед“. Най-трайните му интереси и съответно книги и статии са свързани с богомилството: „Петър и пагането на Източна България“ (1930), „Богомилството. Произход и същност“ (1941), „Нашето възраждане чрез литературата“ (1940) и др.

⁴ Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишните и книжките от сп. „Философски преглед“, в които са публикувани коментираните текстове.

⁵ Михаил Геновски (1903–1996) е юрист, политик, писател. Завършва финанси и кредит в Свободния университет за политически и стопански науки в София

ме“ (5, 4) е опит да се подходи максимално научно към учението на богомилите, със съзнанието за заличените следи от вероятната книжнина, която са оставили, и с убеждението, че тълкуванията и „научната фантазия“ на изследователите му надминават многократно оскъдните факти. Прави впечатление изчерпателният библиографски списък с изследвания върху богомилите (включително статията на Никола Филипов).

Авторът разглежда богомилството като философско, религиозно и социалнореформаторско учение, което има за основа философско-религиозния дуализъм. Неговият отговор за появата на християнския дуализъм е свързан с необходимостта да се раздели източника на доброто от източника на злото, като се приеме съществуването на добър и лош бог. Преразглеждайки богомилския мит, акцентира на смисъла на „умереността“ на богомилския дуализъм – умереност, която му придава дори „оптимистичен характер“.

Отношението между тялото и духа при богомилите се разглежда съвсем не еднозначно (като отричане на материята за сметка на духа): „Те са били против убийството, защото са смятали, че тялото е средство за възвисяване на душата“, но са отричали зачатието, защото приемали, че чрез него Сатаната увековечава делото си. По-важното е, че са смятали материята като необходима за достигане на съвършенство.

Според Геновски дуализмът на богомилското учение клони към „учение за единството на природата“. Тук се позовава на тезата, изказана от друг голям изследовател на богомилството, Иван Клинчаров⁶, че в основата на богомилската гносеология лежи единството на природата и ненарушимостта на нейните закони. Богомилският оптимизъм се състои в това, че едното от двете основни начала в природата е по-силно, но то „може да победи с волевото участие на индивида“. Този именно оптимизъм е видян като мост между двете начала и превръщането на дуализма в идеалистичен монизъм: „духът е най-висшето начало и той

(1924) и право в Софийския университет (1927). Заедно със съпругата си Вяра Златарева стават първите доктори по право от СУ. Работи като журналист и адвокат, активен участник в БЗНС. След 1944 г. неколkokратно е избиран за народен представител, един от ръководителите на казионния БЗНС, редактор на в. „Земеделско знаме“. Професор по теория на тържавата и правото и по международно право в СУ и ВИИ „Карл Маркс“. Повечето му статии и трудове са в областта на правните науки и историята („Политически и правни възгледи на В. Левски“, „Пътят на земеделското движение“), културата („Общественост и култура“), политологията и философията.

⁶ Книгата на Иван Клинчаров „Поп Богомил и неговото време“ излиза през 1927 г.

ще победи“. Но победата на духа зависи от свободата на волята. Доколкото всеки човек носи в себе си и двете начала – материя и дух – от него зависи дали да се постави под влияние на доброто или на злото – дали ще тръгне подир Бога, или подир Сатаната. А пътят към Бога е показан от Спасителя – казано най-кратко, това е пътят към нравственото усъвършенстване.

Разликата между другите дуалистични учения и богомилството е, че последното съдържа много повече християнски елементи, т.е. то е „реформирано християнство“. Авторът наемква за наченки на дуализъм дори в Евангелието: „Богомилството е реформирано християнство върху дуалистичните заченки на самото евангелие“, като под линия дава примера с изкушението на Исус от дявола в пустинята. Не отрича връзката му с дуалистичните секти, но едва след появата на Поп Богомил според него става кръстосването и спояването на дуализма на траки и славяни (има предвид очевидно дуалистичните праславянски приказки) с източния сектантски дуализъм, резултат от „необходимостта да се получи примирие между езическото вярване и новата християнска догма“. За формиране на богомилския дуализъм според автора са благоприятствали и социалните възгледи на славяните – техният „вроген демократизъм“: „...има нещо общо между дуализма и демократизма. Дуализмът отрича преди всичко абсолютизма: Бог не е всевластен, единствен и абсолютен господар на света“. Новата крачка, която прави богомилството, е, че пренася центъра на дуалистичното учение върху доброто и злото вътре в човешката душа – ето защо от отделния човек зависи коя от двете му природи ще победи.

В следваща статия, със заглавие „Нравствените норми на богомилите“ (6, 1), Михаил Геновски се обръща към историческата роля на богомилството. И той приема вече популярната теза, че зародишът на разпадането на Първата българска държава се крие в Симеоновото царуване. Картината на социалното разслоение взема от Презвитер Козма (X в.). Според Геновски богомилското движение е израз на „инстинкта за самосъхранение“ на народа – то идва „да възвърне загубената вяра, да самосъхрани един обезверен народ. [...] благодатна реакция срещу сляпото отрицание...“. Тук очевидно авторът влиза в полемика с тезата на Петър Мутафчиев за отрицателния дух на богомилството.

Основавайки се на предишната си статия, в която разглежда умерения дуализъм като победа на духа, но само ако отделният човек участва съзнателно и волево в тази борба, той развива идеите си за богомилския

морал. Започва с личния морал на богомила, видян като стремеж към съвършенство чрез вътрешна борба със злото, като добротворство, смиреност, мълчаливо служене. Подчертава богомилската книжовна начетеност (твърди, като се позовава на Клиничаров, че богомилите са си служили с глаголицата, поради което в един момент тя се превръща в „еретическа азбука“). Техният вътрешен аскетизъм се изразява във въздържание: най-вече от пиене на вино и ядене на месо, но и полово въздържание. Моралът им включва трудолюбие, искреност, честност, най-вероятно поради това и отричане на клетвата (даден е пример с босненските богомили); себеотрицание и жертвоготовност с обяснението: „...мъките, на които са били подлагани, са били за тях средство за възвисяване на духа над плътта“.

Що се отнася до семейния морал, богомилството се отнася към жената и мъжа като към равни – „обществено и пред Бога“. Споменато е твърдението, че в Южна Франция учението е било пренесено от жена, а монахинята Ирена е разпространявала богомилството сред монасите в Света гора (в странно противоречие със забраната жени да влизат в обителта). Бракът е бил забранен само за „свършените“, но е бил позволен за „вярващите“, разбира се като „съединение от духа светаго“. Така тенденцията за полово въздържание се запазва, въпреки че в общините жените и мъжете живеят заедно: „Това е един от най-характерните културни белези на богомилството“ – акцентира Геновски, сравнявайки го с отделянето на монасите и монахините в християнските манастири: „...не чрез бягане от изкушението иде спасението от греха, а чрез волева борба с него. И жената е била смятана за еднакво силна и годна да се бори срещу това изкушение“. Така Геновски отговаря на обвиненията, че Поп Богомил е дестабилизирил брака и семейството (един от тези обвинители е Антон Страшимиров), тъй като подобна целомъдреност може само да възвърне чистотата на отношенията в семейството, породени от вече ширещите се отслабен морал и духовна безпътница. Смята и отрицателното отношение на богомилите към раждането на деца за спекулация. Единствено войните и гладът, водещи до обезценяване на човешкия живот, могат да намалят раждаемостта.

Общественият морал на богомилите според Геновски доказва учението като „нова обществена нравственост и идеология на нова обществена уредба и за нови отношения между хората“, далеч надхвърлили своето време „по справедливост и човещина“. На първо място е принципът на зачитането на личността на човека, така че „робът и болярът

са били равни братя“. После идва отричането на властта, на йерархията и автократичния дух на светската и църковната подредба, защото да се властва, значи да се служи на Сатаната. Богомилите са противници на наказанието, принудата и всякакво насилие (единствено се позволява убийството на змия като символ на злото). Може да се каже, че триадата „свобода, равенство, братство“ сумира обществения нравствен идеал на богомилите (ако и да „изкристализира“ по време на Великата френска революция). Авторът нарича учението „истинска апология на бедността“, доколкото богатството е смятано за творение на дявола, а липсата му съответно намалява неговата власт. В желанието за изземване на земята от болярите и за провеждане на аграрна реформа Геновски вижда известна нелогичност спрямо принципа на богомилите за материални самоограничения. Поради комуналния начин на живот на богомилите (в задруги), основан на идеята за взаимопомощта, той ги нарича „първите кооператори на света“ – дори преди „рочдейлските тъкачи“⁷.

Христо Недялков⁸ сравнява богомилството и толстоизма в „Богомилство и толстоизъм“ (13, 4), в рубриката „Въпроси и отговори“. Той ги разглежда като две доста отдалечени едно от друго във времето движения, но с близка, подчертано антиканонична, християнска насоченост.

Въпреки разликата в историческото време и оскъдните сведения за богомилите авторската теза е, че толстоизмът е „един вид продължение на богомилството“. Той е от поддръжниците на идеята за приноса на богомилството за появата на „всички религиозно-социални движения в Европа“ включително на Реформацията. На тази основа сродява идеите на богомилското движение с реформаторските идеи на Калвин, Цвингли, Лутер, Хус и др. С толстоизма си приличат най-вече по разриза с официалното тълкование на християнството, по възгледа, че официалната църква се е отдалечила от чистото Христово учение, и по социалната

⁷ През 1852 г. в гр. Рочдейл, Англия, е създаден първият Национален кооперативен съюз на английските потребителни кооперации.

⁸ Христо Недялков Христов (1912–1978) е писател, критик, педагог, журналист. През 1935 г. завършва славянска филология в Софийския университет. Първият редактор на в. „Народен глас“ (1907–1950). Сътрудничи на сп. „Българска мисъл“, „Философски преглед“, „Родна реч“, „Училищен преглед“, „Читалище“ и на в. „Литературен глас“, „Светлоструй“, „Утро“, „Заря“ и др. След 1944 г. е назначен за редактор в издателство „Народна култура“ (1945–1951), после преподава в Държавния библиотечен институт (1951–1966).

си доктрина. Богомилите са по-крайни в освобождаването от всичко материално.

За разлика от богомилството, което създава нова религиозна система от преплитането на християнството с определени дуалистични религии, толстоизмът не създава нова религия, а възприема „условно“ евангелското учение, опростява го и го прави по-достъпно за разбиране. Интересно е оприличаването на Толстой с Патриарх Евтимий: както Толстой дава ново тълкование на Евангелието, за да го приближи до първоизвора на християнството, така и исихастът Евтимий превежда отново богослужебните книги в битката си с ересите (дали авторът си дава сметка, че и богомилството попада сред тях, или че редакцията „плетение словес“ ги прави доста по-сложни за възприемане от неподготвения?).

И двете учения отхвърлят обредността на християнската църква, иконите, църковната йерархия и „всичко, което отвлича вниманието на човека от вътрешно съзерцание“. И двете отхвърлят посредничеството на свещенослужителите при молитвата: „Тук Толстой възприема идеите на богомилите, които са мразели повече свещениците, отколкото боярите и царете“. Толстоистката община силно наподобява богомилската, а тя пък – „старобългарските задруги“. Авторът открива аналогия и в последователите им – и двете привличат най-интелигентните сили на обществото („Историята говори, че богомилите са най-умните хора на времето си.“), но имат проблеми с разпространението на идеите си. Причината е липсата на „практичното, делничното, приложимото“ и засиления „религиозен елемент“, който „отрязва революционните крила на масите“ [?]. Така авторът си обяснява липсата на масовост на толстоисткото движение, но пък изпада в противоречие с масовостта на богомилството. Според него Поп Богомил е успял да привлече масите, но не е успял да ги задържи, защото те са гирели отговор „на всички обществени въпроси“, а не „религиозно смирение“ и примирение „с всички злини в живота“. Тук определено започва да се налага революционният светоглед на самия Христо Недялков. Все пак са констатирани и известни разлики между доктрината на богомилството и на толстоизма по отношение на вярата в загробния живот и в чудесата на Исус (доколкото богомилите не вярват в тях). Отношението към брака на пръв поглед също би трябвало да ги разделя – смята се, че богомилите го отхвърлят, а Толстой го смята за „едничка здрава основа в живота на хората“, – но авторът мисли, че богомилите всъщност не са

били против семейството и децата. Но пък в пълното вегетарианство и въздържанието отново вижда връзка между двете учения. Още повече ги сближава отричането на войната, насилието, клетвата, държавата и църковната власт.

Недялков е убеден, че Толстой е познавал „изтънко“ идеите на богомилството, „възприел ги е, осмислил ги е още повече и ги е обосновал в ясна и достъпна система“. Така двете учения във визията му се „преливат едно в друго“. Това е причината да достигне и до следната евристична идея: „И когато четем „Законът на насилието и любовта“, „Против войната“, „Към духовенството, към политиците и работниците“ на Л. Н. Толстой, ние много *по-лесно* разбираме нравствените слова на нашия религиозен революционер поп Богомил“. Следва действително „четене“ на пасажи от писанията на Толстой.

И в двете учения той лично цени най-вече социалния идеал за равенство между хората, който би се осъществил след „унищожението на богатите и властта на монарсите, боярите и свещениците“. Но тъй като и двете движения той определя като „еволюционни“ (въпреки перифразата „религиозен революционер“ за Поп Богомил), нито едното, нито другото успяват истински да осъществят своята програма. В изнесената причина отново прозира неговият диалектико-материалистически светоглед: „И ако у Поп Богомила би имало по-голяма практичност, сигурно още през Х век у нас биха могли да настанат коренни промени в държавното устройство, и надали страната ни щеше да падне под властта на турците. Монашеското човеколюбие и дълбокото християнско смирение, така нашироко заляло богомилското учение, отгърпна народните маси, търсещи у Поп Богомила *народния водач*, който трябва да ги поведе на живот и смърт за *извоюване на по-добър обществен строй*.“ С други думи, единственият проблем е, че и богомилският водач, и граф Толстой са станали религиозни, а не революционни водачи.

Статията на Ангел Томов⁹ „Религиозно-философският мироглед на Петър Дънов“ (2, 1) разглежда друго сродяващо се с богомилството уче-

⁹ Ангел Томов Ангелов (1882–1951) – политик, участник в македоно-одринското движение, редактор. Завършва философия в Софийския университет. Редактор на вестниците „Одрински глас“, „Народна воля“, „Работнически вестник“ и др. Противопоставя се на започнатата от комунистическата власт политика на македонизация в Пиринска Македония. Заедно с Никола Манолев започва дискусия, която отхвърля тезата за съществуването на македонска нация. През 1930 г. издава книгата „Религиозно-философският мироглед на Дънов“.

ние – това на Петър Дънов, наричан Учителя или с духовното му име Беинса Дуно. Неслучайно последователите му се самоназовават „днешните богомили“ и до ден-днешен смятат и богомилството, и духовното наследство на Учителя Дънов за проявления/изяви на „Бялото братство“, наричано още „Бялата ложка“ на „Всемирната космическа школа“, или „Великото всемирно братство“. Авторът получава специална поканата от Михалчев да изложи идеите на учението на Дънов от позициите на негов пряк ученик. Още повече, че през същата година, когато е публикувана статията, излиза и монография на Томов със същото заглавие. (В дебата, който Михалчев подхваща с Томов две години по-късно пак във „Философски преглед“, той напомня за поканата си, отправена с цел да бъдат отразени всички философски и религиозно-философски течения в България.)

Преди да пристъпи конкретно към задачата си, Томов очертава контекста на засилен духовен глад след Голямата война. Тъкмо той изисква на преден план хората на „най-висшия идеализъм“, каквито са според него хората на мистичната мисъл. От друга страна, отчита, че съвременната официална наука е принудена да прави постоянни и все по-важни отстъпления пред постиженията на мистиците.

Направени са предварително и някои разграничения. Едно от тях е спиритическото движение, отразяващо нарастващия интерес, подобно „епидемия“, към спиритическите сеанси, медиумизма, изобщо към метапсихичните явления. Изразителите на този интерес вижда в полуинтелигентните и интелигентните среди, а вдъхновителите на движението той открива в хората на „опитната“ (емпиричната) наука и посочва имената на Уилям Крукс, Оливър Лодж, Уилям Джеймс, Камил Фламарион, Юго, Метерлинк, Конан Дойл и др. Другото е теософското движение, свързано според него със задълбочаване на мистичната мисъл. Наясно е с историята на възникването му и с доктрината му:

Възникнала върху древноиндийския мистицизъм, модерната теософия синтезира в себе си ценното от всички по-големи религии на древността, от всички окултни школи и духовни движения. Нещо повече – тя представя една религиозно-философска синтеза, примирява в себе си религията с модерната наука, духа на Изтока и духа на Запада, духа на дълбокото вътрешно прозрение и духовното усъвършенстване с духа на интелектуализма и индивидуализма, на емпирическият опит и техническите завоевания.

Третата духовна вълна Томов вижда като още по-голяма: тя е на религиозно-обществените движения, окултните школи и пр. Дадени са примери като японското „оомото“, персийският бахаизъм, новото розенкройцерство, антропософската школа на Рудолф Щайнер. В тази именно духовна вълна Томов поставя дъновизма.

Петър Дънов не предлага никаква логически подредена религиозно-философска система: за сметка на това е представен като „човек на дълбокото вътрешно прозрение“. Не изповядва никакви абсолютни и „последни“ истини, тъй като гледа на познанието като на процес и го разбира единствено като „приближаване към истината“. Вярва обаче в изискването за неговата морална висота: „...до големите духовни истини човек не може да се доближи без морално издигане и пречистване“. Затова Томов определя учението преди всичко като просветно-възпитателно, съдържащо напътствия и пояснения как да се усвои „най-великото изкуство – изкуството на разумния живот, който носи възрастване на сили, здраве и жизнерадост, пробуждане и усъвършенстване на способности; който е непрекъснато растене, непрекъснатата младост и който води към истинска социална хармония и висша красота“. Подчертано е, че беседите и лекциите на Дънов са били съобразени винаги с нуждите и духовния ръст на неговите слушатели и ученици, и че „далеч още не е развил своето учение в неговата пълнота и не е казал онова, което има да каже“.

Основата, върху която Дънов гради учението си, са идеите на модерния мистицизъм, с които се идентифицират окултизмът и езотеричното християнство, ученията на йогите, теософията. Школата на Дънов е наречена „модерен пантеизъм“, или „възвишен монотеизъм“: „Бог е трансцендентен и иманентен, той е неизменен абсолют, централна монада и същевременно проявяващ се, даващ форма и живот на всичко, вечно творящ Логос“. Като базисни приема идеите за кармата и превъплътяването на душите, за съществуване на по-висши полета, или по-висши светове освен материалния свят на триизмерното пространство. Божественото съзнание, мисъл и любов могат да се проектират във всяко духовно същество, постигнало съответно ниво на духовната си еволюция. Природата е външната проява на висшата реалност/висшата разумност/висшата любов. С физическата си природа човек е изравнен с материалния свят; с астралното и менталното си тяло е свързан с по-висшите светове; при един още по-висш духовен живот може да се докосне до самото божествено начало: „Човешкото в човека –

това е опаковката, а божественото – това е същността на човешкото естество“. То обаче не може да се прояви без целенасочено усъвършенстване на човека.

За особено важен факт, отнасящ се до организацията на вселената, се смята нейната разумност. Именно чрез тази разумност се проявява божествената любов („Бог е любов“). Божествената мисъл и божествената любов са двете творящи сили на вселената („Космическият принцип“ или „Космичният Христос“) и на човешкия живот (индивидуален и колективен). Смисълът на човешкия живот е домогването до една по-висша разумност, обвързана с постигането на по-голямо съвършенство на личността, респективно освобождаването от „ограниченията на нисшите форми на съществуване“.

Оттук се извежда и законът на еволюцията: човечеството е преминало през по-нисши раси и цивилизации и се подготвя за появата на т.нар. „шеста раса“. Тази идея се доказва от социалните възмения и сблъсъци в обществото, видимото „засилване на жаждата към истина, социална правда“, дори от зачестилите природни промени и бедствия. Тук прозира съзнателно търсената връзка с настоящия социален живот. Всичките настоящи недостатъци като индивидуален, класов, национален егоизъм и т.н. ще бъдат премахнати от Новия човек на шестата раса.

Човекът на шестата раса се разглежда като „съработник“ (А. Томов) на Бога в реализирането на творческото му дело. Най-високото познавателно ниво е доближаване до „висшата истина“, „върховната мъдрост“, „божествената любов“, което е равно на доближаване до „истинската реалност на битието“, хармонизиране с нея. В това се състои и духовното пробуждане в смисъла на последователите на Дънов. Важно е, че въпросната „истинска реалност“ се разкрива не абстрактно умозрително, нито като „мъртво вярване“, а като „жива, несъмнена, преживяна и „опитана“ действителност“. Да се хармонизира човек с висшето битие означава да се прояви божествената любов в него и чрез него – но само ако е дорасъл за подобна висша проява.

„Дорастването“ става по пътя на вътрешно пречистване и усъвършенстване. Средствата за това са пробуждане на висшите духовни сили и все по-пълно усвояване на „изкуството на разумния живот“, включващ храненето, почивката, използването на природните сили и реализирането на творческите сили. Процесът на усвояване на разумния живот Дънов нарича „ученичество“. Ученикът (неофит) трябва да прозре смисъла на Христовите думи: „Отец ми работи и аз работя“. Вникването в кни-

гата на природата, ерго в книгата на Бога, преизпълването с любов към всички души, освобождаването от неразумните желания и ламтежи, омразата и насилническите инстинкти, от страха пред неизвестното и пред смъртта, приемането на бедите като „велика школа“, грижата за „пълно и свършено“ здраве – ето задачите за постигане от пред ученика. От развитието на висшите душевни способности на първо място е интуицията, необходима за „непосредственото свързване с висшите духовни сили и добиване на знания, способности и умение да си служи с висшите творчески сили на природата“.

За важен момент в учението на Дънов се смята обръщането към духа и основните начала на „истинското християнство“ и то в неговия чист вид, както е проповядвано от самия Исус. Дънов го допълва само с онова, което „би казал сега“, след 2000 години, на хората. Исус е постигнал онова духовно свършенство, което напълно хармонизира с божествената воля, мъдрост и любов така, че да може да каже „Аз и Отец ми едно сме“. Собствено Неговото учение се разглежда като окултно учение на първите християни, наречено „тесен път“ (очевидно аналогично на „малката колесница“ при будизма). След приемането на християнството за гържавна религия се изнамира „широкият път“ (аналогично на „голямата колесница“). Що се отнася до официалната църква, Дъновистите не воюват с нея, но я игнорират.

Времето на появата на Дънов според Ангел Томов не е най-доброто за успеха на делото му. Учителят живее в общество, където още се проявява нетърпимост към чуждото мнение, където липсва веротърпимост и където интелигенцията е напълно обезверена. Успехите му се дължат по-скоро на неговата личност и интелект: живее в пълна хармония с учението си, в беседите си не влага изкуствен патос, не цитира никого, освен Евангелието, притежава вдъхновена и завладяваща мисъл. Мащабът на делото му се оценява като дело от „общочовешки културен характер“. За българската култура то има духовно балансиращ характер, заредено с импулси за нов живот и завладяващ духовен идеализъм.

Игва сравнението му с богومилството. Учението, превърнало се в движение, има потенциал да бъде приносно за общочовешката култура, „подобно на някогашното богومилство, отхранено също от мистичната и свободолюбива душа на българина-славянин, което даде първия важен тласък за реформацията и възраждането на Запад“. Макар и да имат общи корени, Томов отрича дъновизмът да има характер на народно движение, какъвто характер има богومилството; отрича и разглеждането

му като опозиционно социално учение, докато богомилството сравнява с „днешните социалдемократи, комунисти, анархисти“. Този автор очевидно открива в богомилите тъкмо онова, което Христо Недялков иска, но не успява да открие. Дъновистите, обратно, не са революционери, те са „сеячи“. Тяхното учение Томов вижда насочено не толкова в непосредственото настояще, колкото в по-близкото или в по-далечното бъдеще.

За самото Бяло братство Томов не отделя особено място, освен мисълта, че членовете му са завършилите земната си еволюция души, че са най-висшите изразители на божествената мъдрост и божествената любов, че са учителите на човечеството.

Две години след тази статия самият Димитър Михалчев изразява отношението си към дъновизма и теософията в едно аргументирано систематично изложение („Против дъновизма като теософско учение“ – 3, 2). Освен че отговаря на Ангел Томов, допълнителен повод за него е констатацията за нарасналата популярност на дъновизма след Първата световна война и повишеното увлечение по него, при това на „доста интелигентни хора“. Целта му е да разкрие философската несъстоятелност на теоретичните идеи на мистиците-окултисти, към които причислява дъновистите, като анализира философско-религиозния мироглед, прозиращ през проповядваните от Дънов житейски разбирания.

Основните идеи на дъновизма, в които „има нещо теоретично и които като такива могат всякога да бъдат тема за едно списание като нашето“, той свежда до няколко основни положения. Първо резюмира и систематизира статията на Ангел Томов в седем точки, за да заключи, че девет десети от учението на Петър Дънов е теософско и то може да бъде обсъждано „само като такова“. После повторно резюмира въпросните седем точки, но вече разглеждайки дъновизма под знамето на теософията, за да изведе няколко философски теми: една „теория на развитието“ (очевидно еволюционистка), една „философия на световната история“, една „мътна пантеистична метафизика“, една „своеобразна теория на познанието“ и една „етика“. Опорната теза на Михалчев е: не е достатъчно „да станеш дъновист“, да научиш „изкуството на разумния живот“ и да го практикуваш, за да разбереш дъновизма – необходимо е вникване в постулатите на учението.

Първо подлага на анализ дъновисткото „теософско“ учение за развоя на човечеството, пряко свързано с философията на световната история. Според теоретичните на учението (Михалчев е направил добро про-

учване, като се започне, разбира се, от Елена Блаватска и нейното „Тайно учение“) историята се развива в последователни „световни периоди“, като всеки от тях съдържа седем раси. Едва в четвъртия кръг настъпва разгвоението на половете (към средата на третата раса). В текущия момент човечеството се намира в петата раса на четвъртия „световен кръг“ в навечерието на шестата раса. С възникването на всяка нова раса човечеството се обогатява с едно допълнително сетиво. Идващата шеста раса ще развие шестото сетиво – ясновидството. Кой е обаче сетивният орган на шестото сетиво – не е ясно. Най-често използваните определения в анализа са „странно“, „непонятно“, „фантастично“, а реториката е по-скоро иронична.

Учението за прераждането е също базисно за гъновизма и теософията. Хората се раждат с предварително формирана душа и във всеки нов живот тя последователно се издига на по-високо стъпало на развитие. За разлика от борбата за съществуване на видовете (Дарвин), тук става дума за еволюция на моралните и духовните качества (Ани Безант). Особена заслуга за корекцията на дарвинизма има Август Вайсман, който поддържа тезата, че придобитите качества не могат да бъдат унаследявани. Геният е предтеча за едно по-високо стъпало на еволюцията на човечеството, но е безплоден. Само теорията на прераждането би обяснила феномена, ако си представим избухването на един „кондензиран“ гълъз опит, плод на безброй прераждания.

Михалчев оспорва тази теза, позовавайки се на научния труд на С. Чулок „Еволюционната теория“ (немското издание от 1922 г.) и връща въпроса за условията, при които придобитите качества могат да се унаследяват. За него мозъкът, неразривно свързан със съзнанието, определя, но не създава душевния живот и промените му. Затова и тайната на гения според него лежи в своеобразното еволюиране на неговия мозък: „Истина е, че ние знаем до тоя час много малко върху естеството на това развитие. [...] ...самата гениална личност е едно явление, биологичните причини на което трябва да бъдат търсени във веригата от близки и далечни роднински връзки, които предхождат появата на гения“. Оприличаването на гениалността и лудостта има основание в необикновеното нервно-мозъчно напрежение, което развива геният. А ако става дума за нравствения живот, „там еволюцията на човешкия мозък няма същото значение“. Затова по нравственост дори някой архаичен човек би надминал и най-високо развития теософ/гъновист.

Следващия постулат, с който се захваща Михалчев, е „алфата на всяко теософско учение“ – за съществуването на единния Бог, пораждащ отделните души. Дъновистите и теософите материализират бога, представяйки си пространствено съществуването му и мистериозното сътворяване на душите от „утробата“ му. Душата събира опитност, която при прераждането си след смъртта пази, за да изкачи носителя си на по-високо еволюционно стъпало. Паралелно с усъмняването нараства и несъгласието му в с „годността и смислеността на това толкова претенциозно учение [теософското]“: „С какво теософите ще ни убедят, че съществува един Бог?“ Определя като „архигрубиянско“ третирането на душевното не като идеално, а като веществено пространствено, телесно и материално: става дума за вярата, че душата „отива негде“, „въреща се на земята“, „влиза в някакво тяло“, „напуца го“ и т.н. Въпросите около прераждането буквално ваят, за да намекинат отново и отново на несъстоятелността на учението. Превъплътяването спира при най-високо издигнатите в духовната еволюция – адептите. Дъновистите и теософите обаче се разделят в мнението си за Петър Дънов – само първите го смятат за адепт.

Твърдението за откъсване на съзнанието и на самосъзнанието от живия организъм Михалчев нарича „теософска фантастика“. За неин връх смята окултното вярване, че душата излиза от физическото тяло, посещава по-висши полета и се завръща обратно при събуждането. Според него лесно може да се възрази, че душата си остава в тялото, а излиза само духът. Но идва другият въпрос: „Не е обаче лесно да се направи научно разлика между „дух“ и „душа“, взети като две неща, които могат да се съединяват и разделят“.

Философският проблем в постулата за кармата, стоящ в основата на етиката на гъновизма и теософията (човек сам кове съдбата си, но пък унаследява това, което сам си е приготвил през миналите прераждания), според Михалчев засяга „отношението на човешката свободна воля към една трансцендентна необходимост“. Този проблем обаче не е решен еднозначно. Един от контрааргументите на философа е гали страдащото на всички македонски българи, останали след края на войната в чужда територия, без да им е позволено да се учат на родния си език, е кармично; гали „тия стотици хиляди души изплащат греховете, които преди години или столетия са извършили и по този начин са изковали някога за себе си една „лоша карма“?

Пантеистичната метафизика на гъновизма, обяснена като проява на истинското битие не само в триизмерния свят, но и в по-висши светове (астрален, ментален и пр.), Михалчев критикува през неоплатонизма като неин първообраз. За него е невъзможно доказателството на т.нар. „излъчване“ или „проява“ на Бога: „Дъновистите и теософите дори не разбират, колко е нелепо да бъдеш пантеист и все пак да говориш за творене, респ. причиняване на душите от Бога! Бог живеел във всекиго от нас и всеки от нас живеел в Бога“ – в това философът вижда една от антиномиите на пантеистичната метафизика на Дънов. Що се отнася до гносеологията на гъновизма, Михалчев открива разлики между теософите и гъновистите. Тезата и на едните, и на другите е, че „висшата истина“ може да се познае само интуитивно, чрез приобщаване към божественото съзнание и тя (или Бог) се намира не вън, а вътре в човека: „Човек може да знае истината само когато я притежава в себе си“... Според гъновистите всеки може да постигне висшата истина, ако се издигне до истинския духовен живот, като развие мистична интуиция, а за теософите това е по силите само на родения с окултна гарба.

Михалчев прави опит да обобщи и етиката на гъновизма: освобождаване от бремето на неразумните желания и „ламтежи по привидно щастие“, приемане на страданието като „задача“ за решаване в „този“ живот, постепенно освобождаване пред страха от неизвестността и смъртта, развитие на интуицията, с която може да се постигнат висшите духовни сили. Ето как Михалчев финално описва последователите на Дънов през своите очи: „Повечето от тях, кое чукнати от суровия живот, кое обезсърчени от неговата досегашна суета и тежест, кое по природа мистично настроени, чувстват една дълбока нужда от покой и примирие. Те тъгуват за една благодат, за една кротост и човечност в отношенията между хората“. Петър Дънов им дава успокоение и смисъл в живота. Подобно мнение Михалчев привежда и за влиянието на Рудолф Щайнер: „...то е благотворно за хора, които са пред опасността да претърпят едно душевно крушение“. Но от друга страна обаче, той намежда и за възможни „душевно опустошения“ на увлечените от гъновизма, теософията и окултизма: изгубване на психическото равновесие, постепенно притъпяване на „всякакво критично отношение към действителното и възможното“ и дори „прогресивно оглупяване“. И накрая, подчертавайки ориентираността на учението към личното самосъвършенстване, той констатира загубата на социално-историческия хоризонт и историческите обществени идеали, но въпроса за неговата

обществена ползност и ангажираност Михалчев не смята за задача на текста му.

Цели шест години след критичната статия на Михалчев се появява отговорът на Стефан Гудиков¹⁰ „Поличби. В защита на окултизма“ (9, 5). По собствените му думи той се е занимавал с въпросите на окултизма десетилетия наред.

Гудиков също започва с констатацията за надигания се ирационален глад у съвременния човек към „задухисното в човека“ (за пример взема „вярването в поличби“), на който глад реагират съвременните науки – на първо място психоанализата, но и съвременната хипноза, телепатията, паранормалната ектоплазма и т.н. Всички те са базирани на древната и по-специално на древноизточната мисъл, но за да бъдат оценени погубаващо, те трябва да бъдат представени „в оная научна светлина, към каквато нашите съвременни очи са привикнали“. „Съвременните очи“ обаче гледат през наложилата се доминанта на рационалистичното материалистично мислене.

Поличбите и всичко, каквото ни се случва, може да се свърже с „подсъзнателното“ и да си го обясним по „фройдовски“. Но как ще си обясним осъществяването на поличби, които нямат видима връзка с подсъзнателното у човека – пита Гудиков и отговаря: всяко следващо обяснение е „нагазване в областта на окултното и мистичното“. За него проблемът с поличбите е свързан с предсказващите сънища, телепатията и ясно-видството, а всичките те – с големия въпрос „има ли някакво непосредствено взаимодействие и въздействие между вътрешния живот и външни събития и случки“?, като намесва и т.нар. „карма“. И тук навлиза във въпроса за фатализма в съдбата на човека или на един народ, който може да промени „коелото на живота и на историята по съдбоносен начин“. Тази тема според Гудиков трябва да се разглежда във връзка със закона на вероятностите и на базата на изучаване на закономерностите на природата (т.е. да се постави на научни основи).

Гудиков цитира книгата на френския психоаналитик Рене Аленди¹¹ „Проблемата за съдбата“ („Проучване върху вътрешната фаталност“),

¹⁰ За Стефан Гудиков (1871–1944) вж. **Ватова**, П. Стефан Гудиков. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София, ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 156–160, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Стефан-Гудиков>).

¹¹ Рене Аленди (1889–1942), един от основателите на Парижкото психоаналитично общество и на Сорбоната.

където е подсказана идеята за границите на психоанализата и разширяването им чрез окултни познания и без сериозно възприемане на „теорията за непосредно въздействие между вътрешен живот и външни събития, основана върху метафизическото единство на пространствено-материалната същина и духовната същина“. По собственото му признание в книгата среща тези, напълно съвпадащи със собствените му, така че решава да ги сподели. Една от тях се отнася до хиндуисткото учение за кармата. Обяснението, което прави очевидна връзка с психоанализата, е следното: „Според тая доктрина човек е собственият автор на съдбата си: неговите съзнателни желания минават в несъзнанието и стават осъществяваща се сила. Човек е едно разсъдно същество: онова, върху което той разсъждава в този си живот, то ще се сбъдне в последствие“ (цитираният Аленди).

Единствено психоанализата би могла да превърне тази метафизична теория за съдбата в научна (и според Аленди, и според Гидиков). Теорията на Фройд се приема като изходна точка за разбиране на окултното и мистичното. Несъзнателното въздейства не непосредствено, а чрез „някакъв мистериозен нюх, чрез някакъв ясновиден, интуитивен или дори предвещателен усет от разстояние“. Така Аленди поставя анахалото на сериозното отнасяне към телекинезата, означаваща физическо действие през разстояние чрез „още неизучени способности“. Гидиков отчита и известната плахост на твърденията на професора, за да не го обвинят, „че се занимава с фантазии“. Но все пак той добавя и възможността на астрологическо предначертание и въздействие върху човешката съдба: това, което съставя човешката личност, е „равнодействаща на целия вселен“. И последната мисъл на Аленди, която споделя нашият автор, се отнася до ума: илюзия е да разчитаме на ума – съществениите сили на живота са интуицията и духовността.

Позицията на Гидиков е, че дори да вземем психоанализата заедно с „окултните фактори“, пак няма да можем да си обясним всичко. Когато сме изправени пред свършени факти, винаги ще намерим начин да ги обясним, но когато очакваме изхода от предстоящи събития, винаги има едно непредвидимо неизвестно: то се крие в „нравствените дълбочини на трансцендентния фонд“. „Всички чувстват, че промяната е станала в съответствие с вътрешния живот на индивида, нацията или обществото, но пътищата, по които се е осъществило това съответствие, остават тайнствени, „окултни“, „мистични“, неподлежащи на научна доказателност“.

Бихме могли да възприемем тази статия на Стефан Гидиков като балансиращата духовете около спора за мистичното и научното познание.

Колкото и да е писано за богомилството, толстоизма и гъновизма във всякакви посоки не само в периода на „Философски преглед“, но и след това, факт е, че именно тук (независимо че изглежда логично поради характера на списанието) се прави опит да се разгледат по-дистанцирано и сравнително (богомилството и толстоизмът; гъновизмът и толстоизмът) и да се поставят дискусиите около тях на научна основа. Напълно резонно списанието дава глас на различни позиции (дори самият главен редактор се включва с напълно различна позиция по отношение на гъновизма), но поради неголямото количество постъпили материали по тези теми те не успяват да достигнат мащабите на народопсихологичната дискусия.

ГЛАВА СЕДМА

Религия и християнство във „Философски преглед“

Публикациите по теми, свързани с религията, в списанието на Димитър Михалчев имат отношение преди всичко към християнството, но не се ограничават само с него, а се простират и върху по-общи въпроси, като произход на религията, отношението ѝ към науката, морала, социалните идеи, а също и към други мироведни системи – богомилство, будизъм, толстоизъм, гъновизъм. Прави впечатление, че дебатът по религиозни въпроси в списанието, независимо от конкретните теми на публикациите, е с презумпцията да се постави в центъра му ролята на религията (религиозното съзнание, религиозното чувство, религиозната нравственост) във и за обществото. Внушенията са в полза на подобряването на взаимоотношенията между хората, отношението към социално онеправданите, израстването на личността. И този стремеж към нов обществен климат, белязан с повече разбирателство, социална съпричастност и съчувствие, с повече единение е разбираем във време, когато раните, нанесени в едната световна война, са още неизлекувани, а от другата вече се предчувстват. В тази социална и психоемоционална атмосфера търсенето на здрави устои и упование в религията и църковната институция е напълно естествено.

Ще започна този аналитичен преглед с наблюденията и разсъжденията по темата на един от сътрудниците на списанието – композитора Андрей Стоянов, защото те се отнасят до цялостната нагласа в обществото (на „културните люде“) към религията в междувоенните десетилетия.

През 1938 г., последната година от краткия европейски мир след Първата световна война и година преди началото на Втората, проф. Андрей Стоянов публикува статията „Съвременната религия“ (10, 3)¹. Карти-

¹ Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишните и книжките от сп. „Философски преглед“, в които са публикувани коментирани текстове.

ната, която нахвърля още в началото, е тъжна и обезкуражителна за бъдещето на човешката душевност, за духовния човек на съвременността, обзет от модерен рационализъм, гледащ на църквата като на анахронизъм, която свързва много повече с „легенди, суеверия и отживелици“, отколкото с място за духовно упование и израстване. От друга страна, сочи авторът, причините за това са и в самите съвременни християнски църкви, които „не живеят в хармония с нуждите и проблемите, които въълнуват човека на нашето сложно и противоречиво време“.

Четенето на този текст днес оставя противоречиви впечатления. От една страна, авторът визуира християнските църкви и тяхното място в съвременния обществен живот и ролята им в живота и светогледа на съвременния човек. От друга, фокусът в нея динамично се мести от християнските църкви към една видимо имагинерна „нова църква“, връщаща религията към същността на вярата, после обратно – към религиозните практики и взаимоотношенията между църквата и хората. Фокусът на статията обаче не е отношението между човека и църквата, не е и външният израз на религиозност – на фокус е същността на вярата, изместена по посока на „църковната практика“ за сметка на религиозното чувство, което дори при истински вяръващите хора е някак спотаено, прикрито, сякаш е знак за некултурност и старомодност. Вярата без дела (по думите на св. ап. Павел) е тревога на автора на статията. Затова и той се стреми да разграничи религиозните практики от религиозното чувство, като се опира на Божиите заповеди за връзката (любовта) между човека и Бога и човека и ближния му. В непоследователното им следване, в непризнаването им за същина на християнството Стоянов вижда причините за роенето на християнските църкви и секти през вековете и в съвременността, за липсата на църковно единство. А в своята съвременност той констатира все по-голямо отдалечаване на християнските църкви от „ясните и съвсем достъпни истини на Христовото учение“. И несъответствието между учението на Исус Христос и дейността на църквите авторът сочи като главна причина за отчуждението на съвременния човек от религията. Към тях добавя различни „тъмни“ страници от църковната история – непристойно поведение на представители на висшия клир, Инквизицията, кладите, споровете с науката... Като най-голям грях на църквите в съвременния свят изтъква „равнодушие към злото в международния и обществен живот“.

Авторът категорично и ясно отправя укорите си към църквите за тяхната ненамеса в критичните зони и моменти на общественно-поли-

тическият живот – войни, революции, класови борби и размирици, икономическа и нравствена криза. Поради отчуждаването на религиозните институции от хората, поради множението на вероизповеданията и смесването на религиозното отношение към света с различните догми, обреди и молитви, практикувани в тях, хората се отчуждават от религията като религиозно чувство – сочи А. Стоянов.

Едно е средоточието на вярата – и то е любов към Бога и към ближния. През тази призма авторът коментира различните пътища на любовта към Бога, която в практиката на едни църкви разчита на обредността и води човека към Бога през мистичното, метафизичното и тайнственото. Стоянов пояснява, че обикновено този модел въздейства положително на по-малокултурни хора, които лесно се поддават на формата на религиозните практики, и оставя скептично настроени към мистичното, метафизичното и отвъдземното по-културните и образованите.

Как вярата води човека към ближния, е повод за други констатации. Втората Христова заповед във внушенията на статията е изоставена да отиде от второ на десето място и доказателствата са много – от поведението на духовенството до съвременни обществени явления на човеконенавист, незачитане на живота на другия или унищожителното равнодушие, следствие от преследване на личния интерес: „Моята задача днес е да изтъкна, че повечето християнски църкви са се отклонили толкова много от учението на Христа, че същественото на това учение – *живото социално чувство*, „любовта към ближния“ – е пренебрегнато и оставено на втори, трети, десети план“.

Доминиращият патос на статията е обвързан тъкмо със съвременни обществени явления, които авторът подлага на психосоциален анализ, като черпи аргументи и от наблюденията си върху ролята на църквата, религията и изобщо духовността в живота на съвременния човек. Ето защо укорите му към пренебрегването на основни функции на църковната институция спрямо обществения морал и поведение са по-остри тъкмо по отношение на Христовата заповед да обичаме ближния. Той с право изтъква, че за разлика от първата, която предполага различни пътища за възприемане при различните категории хора в зависимост от тяхната култура и образование, втората е един вид консенсусна и нея не би отрекъл никой, нито духовник и мъдрец, нито общественик и човек на изкуството. Безспорната добродетелност, която любовта към ближния носи на човека, авторът разглежда и като стъпало към

най-висшата любов, тази към Бога. Ето защо той вменява на църквата и духовенството отговорността и за живото религиозно чувство на човека, и за разбирателството между хората.

Същинският акцент на статията обаче е върху социалния характер на християнството, определено от Стоянов като „апотеоз на общественото чувство“. От тази гледна точка авторът неколkokратно се връща към фокуса на своята статия – за скъсаната връзка между човека и Бога, за отлива на хората от религията, за отговорността на църквата и духовенството.

Колкото и да се стреми да бъде убедителен, в анализа и аргументите си Андрей Стоянов се придържа към гледната точка на модерен културен човек, формирана от принадлежността му към едно светско общество, а не в съборността на християнската общност. За този вън-поставен поглед към ролята на християнските църкви в съвременния обществен живот консервативността на църквата и нейните духовни практики не е нито оправдана, нито обяснима. Но и авторът има друга цел. С призивите за обновление, за религиозен възход, в чиято основа да залегне религиозното вживяване и обичта между хората, Стоянов лансира и няколко постулата на това обновление: „Религия на любовта и произходящите от това добри дела“, „През човека – към Бога“, „Религията трябва да проникне в живота, да следи неговите зигзаги, да обхваща жизнените проблеми на времето и да съдейства за разрешаването им“. Несъмнено те навеждат повече към идеята за социален проект, в който вярата е инструмент, отколкото към религиозното чувство и опорите на християнството. Стоянов я нарича „жива религия“ и ѝ вменява роля на водач на човечеството „против всякакви войнствени стремежи, против всички видове потисничество и онеправдание, срещу всички прояви на фанатизъм и враждебност...“. Тази възродена „любов към ближния“ е имплицитно обвързана с теоретичния интерес на главния редактор на списанието към проблемите на социалдемократията и чувствителността му към въпросите, свързани със социалното неравенство и социалната защита на онеправданите човешки групи. Съответно и фразеологията на статията е от сферата на морала – в нея се набляга върху социалното благородство, непримиряване със злото и възторжено служение на доброто.

Близки по време на публикуване и включващи се в разговора за вярата (новата вяра, живата религия), който във „Философски преглед“ се води в навечерието на Втората световна война, са статиите на Мария

Желязкова „Вечността на религията и религиозният живот на нашето време“ (10, 1) и на Тодор Влайков² „Религиозна вяра и християнски живот“ (11, 4).

И двете публикации третираат въпроса за религиозното чувство и религиозната вяра като непреходни, макар и подложени в съвременността на изпитание от различни фактори: развитието на рационализма и „научния материализъм“, на науката въобще, които отнемат от човека мистицизма, тайнствеността и загадъчността на непознатото в космоса, природата и човека; заместването на дълбоката религиозна вяра с религиозни практики и ритуали, изпразнени от духовен смисъл и съдържание, отдалечени от духовната същност на вярата; като частен случай – потискането на вярата посредством форми на държавна политика в Съветска Русия, репресии върху духовенството и погром на Църквата. И двамата автори обаче се прицелват във внушението, че религиозната вяра е неунищожима, че става дума за временни процеси на отлив от религията, на „обезверяване“, които нямат мащабен обхват (М. Желязкова дава примери с различни социални групи, а примерите на Т. Влайков се отнасят до цели народи и страни, като Съединените щати, Англия и скандинавските страни, в които позициите на вярата в светогледа на хората са стабилни). Статията на М. Желязкова в крайна сметка преминава отвъд темата за християнската вяра и нравственост, като навлиза в граничната социалната тема. Постигането на социалния идеал (да няма бедни, онеправдани, страдащи, невежи и себични хора) би дало простор на религията да бъде себе си според авторката. Едва тогава на мястото на празната утеха и суеверие ще израсне изразяването на *по-висш духовен живот*, подбудител към съвършенство, *велика творческа сила*.

В статията на Тодор Влайков акцентът е върху обратните процеси – на възвръщане към вярата в средите на интелигенцията, което той обяснява с публичното признание на изтъкнати учени (философи, физици, биолози и др.), че науката и религията не си противоречат, тъй като техните граници не се пресичат. От друга страна, с напредъка на науката се налага идеята, че човешкият ум е ограничен и безсилен да проникне в най-дълбоките тайни на природата, космоса и човека, да обяс-

² За Тодор Влайков (1865–1943) вж. **Ватова**, П. Тодор Влайков. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София, ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 164–167, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Тодор-Влайков>).

ни същността и първопричината на нещата. Религиозната вяра се поддържа и от доминиращото в обществото съзнание, че човешкият дух е безсмъртен – в отрицание на материалистичната идея за смъртността на човешкото тяло, което е изцяло материя.

Религиозната вяра, в частност християнството се интерпретира в тези публикации през призмата на християнския идеал за човека – да бъде съвършен, както е съвършен неговият Създател. А това означава, според М. Желязкова, хората да усъвършенстват ума си, знанията си, да са разсъдливи, любознателни; да усъвършенстват волята си и да застават на страната на доброто; да не отстъпват от вярата си, нравствения живот и нравствените принципи; накрая – да са съвършени в любовта, като чувство и дела. Накратко – човек да се стреми към пълно, всестранно и хармонично развитие на личността си.

Самата религиозна вяра не е достатъчна, нужен е и смисъл на човешкото съществуване – акцентира Т. Влайков, а той е в знанието за човешкото предназначение и за това как човек трябва да живее сред хората и да не губи връзка със Създателя; хората са равноценни, равни по достойнство като носители на частицата Божи дух и трябва да се следват Христовите повели за любов и добротворство. Заедно с това Влайков сочи, че разпокъсаното в различни църкви християнство е „печална действителност“ за вярата. Споменава и за появата на икуменическата идея, която се избистря тъкмо в периода между двете световни войни.

И двамата автори виждат в *обезверяването* духовна и нравствена криза на човека и съвременното общество. В тревогите им прозира предчувствието за кризата, която ще настъпи с избухването на Втората световна война, и те се опитват да потърсят основания и упование за бъдещето на човешкото общество в ценностите на християнството. Затова и патосът на статиите им е тревожен, но и утвърждаващ по отношение на жизнеността на религията в съвременния свят.

Да се отклоним към теми, свързани със Светото писание, дискутирани в сп. „Философски преглед“, макар че те най-често излизат извън обсега на свещените книги и навлизат в гранични за религиозната система полета. На г-р Мойсей Нахимзон³ принадлежи първата публикация в списанието от тематичното гнездо на статии за религията – „Върху произхода на религията“ (1, 3). Не друго, а психологическите и социал-

³ Според оскъдните сведения в интернет г-р Мойсей Нахимзон (1865–1922) е български евреин, лекар по професия; свързват името му с Троянския край.

ните корени на религията се заема да търси и разкрива авторът, като прицелът му към темата е отново обвързан с ролята на „религиозните представи, чувства и организации“ в обществото. Той се докосва и до явно горещата за времето тема за подмяната на религиозното чувство с изпразнени от знание за смисъла им ритуали, които в хода на историческото време са загубили своята съдържателна плътност и обвързаност с дълбокия смисъл на вярата. Освен това д-р Нахимзон коментира философските и научните опити за проникване в същността и основаността на религията – Фойербах, Дарвин, Маркс. Обръща внимание и върху засиления интерес към религиозни представи и практики на първобитни племена от Австралия, Океания, Африка и Америка и интерпретирането на събрания материал с инструментите на антропологията, психологията, социологията. Нататък той излага разбирането си за редица аспекти на религиозните практики, имащи отношение към връзката и взаимодействие между човека и Бога (божеството), между хората в плана на отношенията между индивид и колектив, между поколенията въз основа на историческия опит и т.н. Разсъжденията стъпват върху различни бази – човекът като биологично същество, като социален индивид, като индивид с духовни потребности, които осъществяват връзката му с природата и така пораждат необходимостта от висша закрила. Не са подминати и модерни за времето психоаналитични аспекти на религията и нейното въздействие върху човешкото поведение, като е посочена ролята на Фройд в причинно-следственото обвързване на морала и религията. Проследени са бегло и основните посоки на промяна на религиозните представи и появата на монотеистичните религиозни системи. Финалният акцент е отново върху обществената функция на религията, ролята ѝ на регулатор на обществените отношения в класовото общество, а също и на нравствен кодекс.

Същинско религиозни въпроси, относими към една или друга религиозна система, списанието почти не дискутира. Няколко са темите – изключения, и една от тях е темата за предателството на Юда, около която се оформя дискусия в IX годишнина. Повдига я друг сътрудник на „Философски преглед“ от еврейски произход, Моис Х. Басан, който се придържа в интерпретацията си към „еврейските схващания за Учителя-Месия“. Тълкуването на този възлов евангелски момент в статията му „Христос и Юда (Върху социалния и метафизическия смисъл на едно предателство)“ (9, 1) е в плана на религиозните паралели и през призмата на разбирането (и разминаването – от юдейска и християнска гледна

точка) по редица въпроси – за спасението (земното и небесното), за царството (земното и Божието), за водача (политическия и духовния), за участта (предписана от провидението и породена от човешка воля) и пр.

Публикацията на Моис Басан е последвана от друга, която третира предателството на Юда в полемичен план, този път през призмата на християнската богословска мисъл. Неин автор е руският богослов Николай Глубоковски⁴, а краткото му мнение (според бележката на редакцията написано по молба на списанието и в болничното легло малко преди смъртта му) излиза в следващата книжка на „Философски преглед“ (9, 2) тъкмо за да срещне двете мнения и да предизвика дебат. Богословът използва почти същите опори на тълкуването си, които привлича и Басан, само че преотзначава предателството на Юда като сблъсък на „абсолютното добро и зло“, на „Царството Божие с окончателната тъмнина“, на божественото със сатанинското.

В следващата книжка е поместена и трета статия по темата – „Социалното учение на Исуса и предателството на Юда“ (9, 3) от Слави Пушкарров. Авторът дава заявка, че ще отговори на въпроса в дълбочина и въз основа само на „фактите“, посочени в Евангелието и освободени от „религиозно-мистична украса“. И така отвежда търсенето на отговор на въпроса за предателството на Юда в зоната на едно гранично тълкуване на Христовото учение като социално и реформаторско, сдобивайки в този контекст деянието на Христовия ученик с баналното тълкуване за принудата и подкупна. Това е есенцията на статията, а иначе в нея надълго и нашироко може да се прочете за Библията като история на еврейския народ, за робската му участ и стремежа му към свобода, за нуждата от вяра, характерна за човешките същества в онази епоха. На този фон се интерпретира Христовото учение като контрамоисеево, проповядващо нов морал и нови разбирания, запазвайки „вярата в стария Бог“, но променящо „догмите на самата вяра“, учение, което застава зад бедните и слабите.

Макар да се осланя на текстовете на Светото писание, статията на Пушкарров очевидно измества темата към граничните зони на христи-

⁴ Николай Никанорович Глубоковски (1863–1937) е руски богослов, тълкувател, патролог, църковен историк и енциклопедист. Научното му творчество обхваща над 100 научни труда и стотици статии и публикации. От 1923 г. живее и работи в София, където умира. Повече вж. **Илиев, Ив. И.** Николай Никанорович Глубоковски. – В: *SESDiva*: <https://sesdiva.eu/virtualni-stai/ruska-emigracia-balkani/item/13-nikolay-nikanorovich-glubkovskiy-bg> [последен преглед 11.02.2024].

янството. Това е най-често срещаният подход в публикациите на религиозни теми в списанието. Те гравитират около периферията на религиозната мирогледна система и на предела с обществени въпроси, морални норми, правни регламенти, с научното познание, социалните движения и пр. Този подход е естествен за философското списание – то преди всичко се стреми да даде поле за мнения и дебати по различни въпроси в техния философски аспект. А в сферата на религията и религиозните системи, възгледи и практики това е подходящият начин, за да не се навлиза в сферата на богословието с въпроси на вярата, а да се остане на равнището на идеите и рационалното им тълкуване и интерпретиране.

Моис Х. Басан предизвиква още една дискусия на тема, заета от Светото писание. На един принцип от Мойсеевия закон и неговата основополагаща роля за правните системи от древността до съвременната епоха е посветена статията му „Око за око – зъб за зъб“. Има ли съществена разлика между морала на Стария завет и учението на Христа?“ (11, 4). Акцентът в нея е поставен върху справедливото възмездие, което носи този принцип, неговото тълкуване и формулировките му в различните законодателства, които не изместват смисъла му. Авторът изтъква водещата мотивация в този принцип – произтичаща от защитата на човешкото достойнство, правата на човешката личност и закрилата за човешкия живот. Изложението се стреми по своеобразен начин да „реабилитира“ Мойсеевото законодателство в очите на съвременниците, като обвързва анализа със сравнителен паралел между древноеврейския и християнския морал, черпейки примери от библейски текстове, прави исторически преглед на законодателни подходи, свързани с наказанието и възмездието, и се спира на детайли в подкрепа на тезата, че древноеврейският принцип е погрешно тълкуван в съвременността. Дори нещо повече – под различна форма той е залегнал в съвременните правни системи, вкл. и в българското законодателство.

В следващата книжка на списанието под заглавие „Малко полемика около разликата между морала на Стария завет и учението на Христа“ (11, 5) в дискусията се включва Иван В. Чомов. Той се опитва да я върне към посланията на Стария и Новия завет, да посочи „червената нишка“ по темата за възмездието, за правенето на добро и зло и непротивенето на злото в двете етически системи.

Не е ясно дали този дебат за нравствените системи в Стария и Новия завет има конкретен значим повод извън страниците на списанието. В началото на същата годишнина на списанието, в рубр. „Въпроси и

отговори“ (11, 1), под заглавие „Моралът на християните и етиката на Новия завет“ главният редактор Димитър Михалчев предлага кратко тълкуване на разликата между нравствеността в поведението на християнския човек (белязана с лична корист евдемонистичност, характерна и за античния човек) и проповядваната от Исус Христос нравственост на безкористна любов към човека (към „брата“, който включва не само близкия, но и врага). Тази кратка публикация може да е послужила като сигнал за дискусия върху християнската нравственост, а оттам да е поела ретроспективно към старозаветния морал. Но ще припомним, че при излизането на кн. 4 и 5 (за последните месеци на 1939 г.), в които намират място публикациите на Басан и Чомов, Втората световна война е вече запалена и въпросите за справедливото възмездие, за закона и морала като регулатори на човешките взаимоотношения тепърва ще усилват звученето и значението си. И списание с профила на Михалчевото не може да остане встрани от горещите теми на своето време.

Ако обхванем с поглед целия каталог на публикациите от тематичното поле на религията, в частност на християнството, не е трудно да откروим тенденцията за поставяне в центъра на обществения (вкл. и философския) дебат от времето, по което излиза списанието, на въпроси от подчертано нравствено естество. Травмата от Световната война десет и повече години след нея е достатъчно дълбока, раните зарастват бавно и мъчително и поемането по нови и надеждни пътища за обществен напредък се съпътства от стремеж към нравствено прераждане на човека и обновление на обществото. От страниците на философското списание този стремеж прозира в темите на публикациите и дискусията, някои от които се разгарят с полемичен заряд. Едни мнения са повече обвързани с богословски подход и упование в посланията на Светото писание – както е например статията на архим. Евтимий⁵ „Различните значения на думата „вяра“ (3, 2). Други клонят към светските и философските аспекти на обсъжданите морални теми – както е в публика-

⁵ Проф. архим. Евтимий Сапунджиев (1884–1943; рожд. име Лука Найденов Сапунджиев) е български православен богослов и общественик, първи историограф на Копривица. Възпитаник на Киевската духовна академия, преподавател в Цариградската и в Софийската духовна семинария, следва философия в Германия и Швейцария и завършва образованието си като доктор по философия с дисертация на тема „Произхождението на идеята за чужди преживявания и на нашето естествено и етическо отношение към тях според учението на Т. Липс за „вчувстването“, защитена в Берн през 1915 г.

циите на Димитър Михалчев по повод книгата на Г. Ст. Пашев⁶ „Нравственото учение на Исуса Христа“ (1932): рецензията за книгата (4, 5) и статията „Христос и душата на християнина“ (5, 1). В трети случаи публикационната политика на списанието се ориентира към разполагането на етическите теми между християнската етика и реалните взаимоотношения между хората във всекидневния живот, предмет на „научната етика“. Но тези различни подстъпи към моралните теми не са от съществено значение за посланията, които „Философски преглед“ излъчва по етическите дилеми на времето си, а и когато хвърля поглед отвъд тяхната актуалност, към непреходността им.

Дискутирането на отношението между науката и религията е особено предпочитано в подбора на публикациите в това тематично поле в списанието. Разбира се, то има своите детайли в конкретните текстове, но като цяло се стреми да определи полето, в което да се разположи дискусията, и в съответствие с характера на изданието да подходи и към религиозната тема преди всичко от философски ракурс. Заедно с това темата за научното познание и отношението му към религиозното съзнание изразява рационализма на времето, поставянето на науката на обществен пиедестал, така че тя да отговори на всички въпроси и потребности на съвременните хора и техните общности. Впрочем този е доминиращият патос на публикациите по темата, като въпреки полемичността им техният тон е овладян и авторите не пренебрегват ролята на религиозните възгледи в живота на съвременния човек. И тук посоката на обсъждане е загадена от главния редактор, който пръв коментира в списанието отношението между религията и науката в рецензия (3, 4) за брошура с публична лекция на Иван Саръилиев под заглавие „Съвременната наука и религията“ (1931). И макар въпросите, които повдига – за отношението между науката и религията през XIX и XX век, за сетивната и „душевната“ действителност, за свободната воля на човека, свободата и необходимостта, за научното познание на действителността и ценностните понятия, за научния детерминизъм

⁶ Проф. Ганчо Стефанов Пашев (1885–1962) е сред основателите на българската богословска наука – представител на първото поколение професори на Богословския факултет и първи университетски преподавател по Нравствено богословие в България. Възпитаник на Киевската духовна академия, специализирал в Сорбоната. Първите му научни съчинения – „Цел и смисъл на живота“ (1922) и „Основите на нравствеността“ (1923), са основание за избора му за доцент по Нравствено богословие в новосъздадения Богословски факултет в Софийския университет през 1923 г.

и пр., да са конкретно извлечени от лекцията на Саръилиев, водещият патос е насочен срещу тезата, според която съвременната наука е установила, че материалният свят е създаден от един бог. В полемичния си отзив Михалчев категорично отстоява правото си да се усъмни, че най-сетне съвременната наука е обосновала съществуването на Бога, и се опитва да върне разговора за Бог и сътворението в полето на философията и метафизиката, изваждайки го от отношението между науката и религията.

През следващата годишна тема за науката и религията е прогължана в статията на Кирил Паскалев⁷ „Религия и наука“ (4, 2). Авторът търси причините за напрежението между тези „две прояви от духовния живот на човека“, които според него може да разменят фокусните си обекти, без да губят своите граници и своите методи. Онова, което категорично ги отличава обаче, е начинът, по който човекът влиза в отношение с предмета на науката или на религията – в единия случай по рационален път, в другия – по ирационален. Кратък исторически екскурс връща към моменти от миналото, когато религията е опитвала да изземе функциите на науката, както и с обратните навлизания на науката в по-ново време (историята, психологията) в територията на религията с опити да коментира съществуването на Бога. Немногословно и интелигентно Паскалев се стреми да възстанови за читателското съзнание онези „хармония и единство“, които науката и религията имат по своята същина, но губят в „недостатъчното разграничаване и изясняване на техните обекти и на пътищата за достигането на тия обекти“.

Към междуната, която се разполага между статиите на религиозни теми и тези, които коментират отношението между религията и науката, може да отнесем две публикации, които търсят други гледни точки към темата за Бога. Едната – „Еволюцията и мисълта за Бога“ (5, 3), заявява опорите си в „спиритуалистичен пантеизъм и монизъм“, противостоящ по думите на автора Стефан Гудиков както на философския

⁷ Д-р Кирил Паскалев е сред сътрудниците на „Философски преглед“ и автор на текстове върху естеството на мистицизма, сред които „Въведение в асоционизма“ (1931), рецензирана в списанието. За него научаваме от некролога (5, 4), с който редакцията отбелязва безвременната смърт на 34-годишния лекар, роден в Бургас и работещ в Габрово. Изтъквайки качествата му на „рядък и сложен мислител и един прекрасен писател“, авторът на възпоминанието сочи неговите ръкописи: „Психологията на Българите“, „Дневникът на един лекар“ и „най-важното“ – едно голямо и завършено съчинение: „Психология на драматическото и музикалното творчество“.

материализъм, така и на религиозния дуализъм. Възгледите на Гидиков се опитват да съвместят научното познание и религиозната вяра, да намерят основания на мистичното и чудесното чрез науката⁸. Изложението му във „Философски преглед“ се отнася до отношенията между съзнателно и несъзнателно, свободно и детерминирано, живо и инертно, разположени между висшето и нисшето в света, между духовния център и материалната „периферия“; отношения, които „се преливат неусетно едно в друго, защото са само наши умствени аспекти в схващането на действителността, която е духовна стихия в основата си“.

Другата статия – „Дарвинизъм и Библия“ (14, 3) от протоiereй Симеон Цветков, съпоставя Дарвиновата теория за произхода на видовете с текстове на Библията (Книга Битие), които „с езика на символите и картините“ говорят за произхода на живота и неговото развитие и довеждат до същото знание, което науката постига със своите научни методи. Чрез тези паралели авторът се опитва да смири противоречията между научното разбиране и библейското тълкуване на толкова важния въпрос за възникването на живота и еволюцията на видовете едни от други, посочвайки липсата на догма в някои твърдения, плод единствено на богословско тълкуване. Така, от позицията на своята принадлежност към църковната институция, Симеон Цветков се нарежда на страната на привържениците на еволюционната теория, защитавайки нейните постижения и нещо повече – използвайки ги за да добави чрез тях към славата на Твореца: „Та нима величието, могъществото на Твореца ще бъде по-голямо, ако началото на всеки вид е произлязло самостоятелно и съвсем независимо от другите видове, а не чрез промени в един индивид от даден вече вид?“ (подч.а., С. Ц.). Извън конкретиката на съдържанието акцент в тази публикация е напредничавият стремеж да се обоснове нуждата от промяна на библейските тълкувания вследствие откритията на науката, като по този начин се сменя напрежението между наука и религия, без да се накърнява значимостта им за човешкото съзнание: „Науката, в своите истински проявления, иде да ни подпомогне да разберем по-правилно смисъла на известни библейски събития и факти“.

Статията не остава без отглас в списанието. В последната книжка на същата годишнина (която е и последната за цялото течение на „Философски преглед“) е публикуван пространен отговор от Димитър

⁸ Стефан Гидиков е автор на книгите „Научните основи на чудесното“ (1897) и „Наука и религия“ (1942).

Загорски под заглавие „Науката и Вехтият завет“ (14, 5), който обаче се занимава с един попътен и госта страничен за фокуса на Симеон-Цвектовата статия въпрос – за Мойсеевото авторство на Петокнижието. Така или иначе, търсенето на взаимовръзка и взаимодействие между постиженията на научното познание и религиозните представи за света, е налице и този диалог, макар и спорадично, се поддържа в списанието.

Последните текстове, които ще откроя, стоят извън тематичното поле на християнството и религията „въобще“ (почти винаги с презумпцията за християнската религия). Става дума за една статия, отнасяща се до базисни положения в будизма, и няколко публикации, насочени към атеизма – коментирани преди всичко като ново мирогледно-социално явление в Съветска Русия. В „Теорията за страданието – според учението на Буда“ (8, 5) Тодор Михалчев⁹ привлича вниманието на читателите към „четворната“ истина за страданието, заемаща централно място в „будийския канон“ и артикулирана в беседите и проповедите на Буда: с нейната същност на страданието, причина за страданието, унищожение на страданието и път, водещ към унищожение на страданието. От една страна, статията носи печата на популяризирането на будизма като философско-религиозно учение – като се започне от изясняване на семантиката на думата „Буда“ и теченията в будизма на север и на юг от Хималаите и се стигне до същността и основите му, до кармата, прераждането, нирвана и пътя към нея. Изяснени са осемте начала на Средния път като път за избавление от страданието. Авторът акцентира върху личния стремеж и личното усилие за постигане на чист и съвършен живот в будизма, като го противопоставя на вярата, обредите и посредничеството на светците в монотеистичните религии. От друга, в паралел с християнската нравственост се анализират и будистките нравствени постулати, като са изтъкнати разликите между двете мирогледни системи в това отношение.

Обстойната статия на Т. Михалчев върху будизма цитира първоизточници на учението и неговите коментари и изследвания в англезични и немскоезични издания. Датирана е от Хамбург, 1936 г. Несъмнено е в пряка връзка с пацифистките възгледи на своя автор. Публикуването ѝ се съпътства от извинителна бележка на редакцията, че поради обема

⁹ За Тодор Михалчев (1899–1969) – български анархист, полиглот, доктор по философия и пацифист, вж. **Ватова**, П. Тодор Михалчев. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 168–171, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Тодор-Михалчев>).

на статията публикува само „една част“ от нея, съкращавайки и многобройните препратки към различни източници. Като се има предвид авторитетът на философското списание и неговата читателска аудитория, както и спецификата на стройно структурираната информация в статията, може да се предполага, че тя е сред първите сериозни опити да се запознае българският читател с идеите на будизма¹⁰.

Интересът към идеите и идеологически трансформации в Съветска Русия, които се извършват през 20-те и 30-те години на XX век, се проявява във „Философски преглед“ и спрямо отношението на съветската власт към религиозните вярвания и практики, в частност към християнството. Основна статия на тази тема е „Из теорията и практиката на съветския атеизъм“ (4, 5) от Николай Бердяев. Авторът е представен от редакцията в кратка бележка под линия като философ и „най-значителният днес мислител на руската емиграция“. Статията е преведена от сп. „Путь“ (1932, № 34), което Бердяев издава в Париж като „орган на руската религиозна мисъл“. Тя дава представа на българския читател за случващото се в Съветска Русия по отношение на религиозните идеи: промяната на оптиката от едно „социалдемократично“ интерпретиране на християнството в исторически план и със социален нюанс по посока на марксистко-ленинско войнстващо отхвърляне на религията и в частност на духовните проекции на християнството. Обяснението на процесите е обвързано и с политическите промени, ориентирани към разчистване на всякакви възможности за разколебаване в социалдемократическа (просветителска) посока за сметка на революционно пролетарската борба, за която идеите на Плеханов, Кауцки и др. се оказват буржоазни и вредни научни теории.

Статията се спира и върху социалнопсихологическите аспекти на антирелигиозната пропаганда и превръщането ѝ в целенасочена и дори планирана дейност на новата държава, в която се настанява едно ново, „социално“ угодопоклонство, стремящо се да създаде нов човек, нова душевна структура. Става дума още за отношението към църква-

¹⁰ Като се има предвид, че в качеството си на духовно-философско учение будизмът намира проявление и привърженици в България не по-рано от 80-те години на XX в. и особено във времето на постсоциалистическите религиозни трансформации, това допускане не е безпочвено – още повече че малкото публикации по темата не се връщат към началото на знанието за будизма у нас и каналите за навлизането му. – Вж. **Тончева**, Св. По пътищата към Буда – разпространение и особености на будизма в България. – *Бълг. етнология*, 2017, № 2, с. 143–162.

та и църковния живот, за новите ценности и цялата неприемлива нова философия и практика на петилетките за сметка на „философията на вечността“.

Четири години след тази публикация в рубриката „Въпроси и отговори“ (8, 1), по повод въпроса на читател „Какво става с религията в Съветска Русия?“, главният редактор Димитър Михалчев коментира същите процеси от позицията на наблюдател отблизо¹¹. Той припомня философската основа на Енгелсовото разбиране за религията като „фантастично отражение на човешкото битие в човешкото съзнание“ и се спира на теоретически обусловените от това разбиране политически мерки за „премахване на обществените отношения“, които подхранват религиозното съзнание. Михалчев не се впуска да анализира марксистката теория за религията, а се ограничава до примери из самата съветска действителност, които опровергават тези схващания, а също предлага на читателите свои наблюдения върху противорелигиозната практика в Съветска Русия: ретроспективно припомня гоненията срещу свещенството и църковната институция, подчертава отделянето на църквата от държавата и отражението му върху религиозното възпитание на подрастващите, спира се на печатната пропаганда срещу религията. Заедно с това сочи, че в малкото действащи храмове в Москва е срещнал истински вярващи, религиозно вдъхновени хора. Не пропуска да отбележи обаче, че гоненията срещу църквата и религията в средата на 30-те години са доста по-смекчени, пропагандата по-вяла – и тълкува тази промяна като симптом не на осъзната грешка на съветската власт, а на постигнато обезвреждане на религията по отношение на младото поколение, пред което вратите на религиозното възпитание са вече затворени. Във връзка с тези процеси се спира и на икономическото преобразяването на руската селска действителност като част от стратегията за укрепване на съветската власт на всички социални равнища.

*

В сравнение с други сфери на общественото съзнание – философия, психология, педагогика и образование, право, социология и гр., тематичното поле на религията в публикациите на „Философски преглед“ не е така обширно и не се отличава с полемичен заряд. Въпросите на религията, религиозното съзнание, религиозното чувство, християнството,

¹¹ През 1934–1936 г. Д. Михалчев е пълномощен министър в Москва.

Връзката между религия и наука или нехристиянски религиозни системи и практики, както и свързаните с атеизма, се поставят и дискутират в списанието спокойно, в една част повече в плана на просвещаването и популяризирането на знания за този аспект от живота на човека и човешките общности.

Проблеми на етиката във „Философски преглед“

За своя 15-годишен живот списанието на Димитър Михалчев се превръща във важна културна, социална и философска трибуна, от която звучат актуални и важни въпроси, вълнуващи българската интелигенция и общественост в първите десетилетия на XX век. В своето развитие българската философска култура винаги е била част от европейското културно пространство. Макар и с известно закъснение, по една или друга форма в нея са се проектирали идеите на най-напредничавите мислители на века. Освен темите за изкуството, езикознанието, психологията и др. „Философски преглед“ обръща внимание и на етиката като важен аспект от душевния живот на човека. В редица статии в списанието се наблюдава акцент върху нравствеността, егоизма, морала, отношенията между половете и други проекции на вътрешния живот на индивида.

Щрихи към появата на етиката в България

Думата *етика* се употребява за пръв път от Аристотел. С този термин философът е идентифицирал знанията в една област, обхващаща теми като управлението, икономиката, отношенията между обществото и държавата, свободата, висшето благо, добродетелите, приятелството и др. Аристотел замисля етиката като философия на обществото, на всекидневния живот, но в процеса на задълбочаване на познанията му в тази област философията на обществото бива наречена *политика*, а философията на семейството и на управлението на личното поведение – *етика*. Според Аристотел терминът етика е произведен на древногръцката дума етос (нрав, обичай). Първоначално думата етос се е употребявала за обозначаване на леговищата на животните, но по-късно разширява своето значение до посочването на пребиваването на живи същества – включително и човека. Етосът обозначава нагласата,

представата у една човешка общност, нейните принципи и обединителни духовни ядра, за които важни маркери са всекидневните образци на поведение, разглеждани като норми за постъпване в една или друга ситуация. Затова и нравите често съвпадат с обичаите, специфичните духовни стандарти, предавани чрез традицията като приемственост между поколенията.

Две са главните употреби на етоса от Аристотел. Първо, той го отнася до обичаите и нравите на една човешка общност. Второ, засяга характера на човека и неговата предразположеност към добродетел и порок. Етиката е философия на етоса, метафизическо знание за поведението на личността, за качества на индивида, система от норми, цели и средства за постигане на висшето благо за общността и отделния човек. И още – етиката е философско знание за човека, за ориентираните на неговото мислене, поведение, за доказване и постигане на главната цел на живота – щастието.

Важен за развитието на съвременната етика е XVII век. Това е векът, в който устойчиво се налага нова парадигма за света, изградена върху основната духовна доминанта, която и днес е господстваща – науката, оказала влияние върху развитието на европейската цивилизация. Друг важен генератор на духовно влияние е християнството, което също променя визията за морал с появата на идеите на Мартин Лутер. Християнският морал и етика губят приоритетното си значение, насочвано от философията на католицизма, която игнорира индивидуалната човешка участ за сметка на подчинението на духовенството; те вече не отговарят на новите представи за равнопоставеност, морал и реализация на човешките сили. През този век са положени основите на индивидуализма и свободата на личността. Етиката не е просто философска наука в класическия смисъл на думата. Тя престава да бъде съзерцателно размишление за съдбата на човека и повлияна от природните науки, развива своя приложен характер, разкрива природните заложби на човека, критикува ограниченията пред предприемчивостта и индивидуалната реализация.

XIX век също е приносен за етиката. От важно значение за развитието ѝ са появата на национализма (изграден върху принципа на етноса), на марксизма, а идеите на Ницше са съществен стимул за глобална преоценка на ценностите. Немският философ прави преоценка на съществуващия всекидневен морал, изграден върху основите на християнското състрадание и любов към ближния. Представя земния човек с доста не-

гостатъци и на негово място издига свръхчовека – личност, лишена от морални задръжки. Етиката престава да бъде духовният наставник на човешката личност, предлагаща общочовешки ценности и ориентири за бъдещето. Тези тенденции в етиката се развиват и през XX век, когато класическите въпроси (Що е морал? Що е добро?) продължават да задълбочават своите деконструктивни тенденции. Доброто вече „е трудно за идентифициране, а моралът най-често изразява човешки емоции и конструкции, чиято истинност подлежи на интуитивно откритие и е различна от верификациите на научните съждения“¹. През 50-те години на XX век сериозен тласък получава приложната етика. През следващите десетилетия биоетиката и медицинската етика, вследствие на развитието на новите технологии, все по-често започват да се използват като средство за проблематизиране на мястото на човека в света и границите на човешкото.

Етиката в България в началото на XX век е повлияна и от тенденциите в световен мащаб. Развитието ѝ е свързано с няколко основни етапа. Първият обхваща процеса на преход от традиционно към урбанизирано, модерно общество в страната, реализирани през политически и икономически модели от Освобождението до 1944 г. Вторият обхваща периода от 1944 г. до 60-те години на XX век. Третият – от 60-те до края на 80-те години, а четвъртият – от 90-те години до наши дни. Разпадът на традиционните ценности и стремежът към догонване на развитието, създаването на модерна мобилизационна система, промените у човека пораждат немалко етични проблеми, отразени в литература и проучвания. Горепосочените етапи проследяват именно развитието на етиката у нас. В статия на Недялка Вугова² са проследени характерните особености на всички етапи. Осмислянето на случилото се с етиката в България, пише авторката, почива върху следните три философско-теоретични предпоставки, показващи тясната връзка между етика и философия: „Първо, за човешката дейност теологичната каузалност е по-значима от физическата и измерението на дължимото има приоритет пред това на съществуващото. Второ, усвояването на моралните ценности е една от основните трансмисии на културна интеграция. Трето, изборът на ценности, според израза на Чарлз Тейлър „силните

¹ Вж. **Нешеф**, Кирил. *Система на етиката*. София: Парадигма, 1999.

² Вж. **Вугова**, Недялка. Поглед върху историята на етиката в България. – *Критика и хуманизъм*, 2009, № 1, с. 151–170.

предпочитания“, лежи в основата не само на собствената идентичност, но и на типа обществена ситуация“³.

Всъщност още в началото на XX век у нас се появяват и първите учебници в тази област, предназначени както за висшите учебни заведения, така и за гимназиалните етапи на обучение⁴ и професионалното училище⁵. Увеличава се броят на публикациите по етика⁶, както и курсовете в Университета, насочени към методиката на преподаване на етиката в средното училище⁷.

У нас се пренасят различни версии на водещите нормативни етически теории, главно от Германия, където са завършили видни наши автори, пишещи по проблемите на етиката. Силно влияние имат версиите на кантианството и неокантианството, развивани от главния редактор на списанието Димитър Михалчев, от Иван Георгиев, Цеко Торбов и др. Безкористието, навлизането в проблемите на егоизма, подчинеността на дълга са нормативна основа за морала на едно излизащо от традициите общество⁸. Те са „закъсняла реакция на философската интелигенция в едно закъсняло в развитието си общество срещу егоизма, оеснафяването, дребнобуржоазния дух, користта, носени от разгръщащата се инструментална рационалност на новата буржоазна действителност“⁹. Наред с кантианството и неокантианството влияние имат и други

³ Пак там, с. 151.

⁴ Една от първите публикувани у нас книги, посветени на морална проблематика, е „Книжка за благородството“, издадена в Браила през 1864 г. Тя е едно от първите учебни помагала, използвано в българските училища при разглеждането на моралните проблеми от светска гледна точка. Интересен е фактът, че още в края на XIX век в България се изучава светски морал в рамките на редовната учебна дисциплина етика. Тя не се преподава самостоятелно, а е включена в рамките на цикъл от философски дисциплини. В първите десетилетия на XX век излизат немалко учебници по етика. Ето и някои от тях: „Учебник по етика за гимназиите и педагогическите училища“ (1915) на Д. Николов, „Проблеми на етиката. Ръководство за изучаване на етика в V клас на гимназиите“ (1914) на Х. Стоянов, „Етика. Учебник за VIII клас на гимназиите и педагогическите училища“ (1929) на М. Герасков и др.

⁵ Вж. **Лазаров**, Руси. *Учебник по благонравие за I и II курс на допълнителните занаятчийски училища*. 1939.

⁶ Напр. публикации на Никола Илиев, Христо Негенцов, Христо Тодоров и др.

⁷ Пионер в това направление е Петър Йонков, който чете лекционния курс „Методика на гимназиалното обучение по философска пропедевтика и педагогика“.

⁸ Вж. **Проданов**, В. *Етиката в България – вчера днес и утре*. – В: *Етиката в България – вчера, днес и утре*. Велико Търново: Фабер, 2005, с. 7–29.

⁹ Пак там, с. 12.

теории: ницшеанството¹⁰, фройдуизмът¹¹, търсенето на биологичните основи на морала¹² и гр.

Не е случайно, с оглед и на сериозния интерес към етиката у нас в началото на XX век, че сп. „Философски преглед“ отделя немалко място за проблемите, вълнували българина в първите десетилетия на столетието. Егоизмът, моралът, взаимоотношенията между половете, мястото на жената в съвременното общество са теми, които и днес са актуални и носят със себе си полемичността, противоречията и казусите на своето време.

Егоизъм и морал

Темите за егоизма и морала силно вълнуват сътрудниците на сп. „Философски преглед“. Разгледани през различни парадигми, те имат отношение както към проявленията на човешката природа, така и към развитието на нравствения живот на индивида. В статията „Егоизмът и безкористието като принцип на нравствения живот“ (5, 2)¹³ Иван Георгов разглежда проблемите за егоизма и безкористието през философските възгледи на Сократ, Дж. Бруно, Им. Кант и гр. В самото начало на статията авторът поставя важни въпроси, вълнували философите още от древни времена: Кое действие наричаме нравствено, морално? На кои действия приписваме качеството добро, нравствено и ги отличаваме от лошите, безнравствените действия? Възможно ли е човекът да действа, без да обръща внимание на своите лични чувства? Нима опитът не може да ни посочи и такива дела, които са продиктувани от обич към нещо друго, освен към собствения Аз? и гр.

В своето развитие човек се стреми не само да постигне познание за действителността, но и да подложи някои прояви на тази действителност на оценка, на която подлагаме и актовете на нашата воля, стремежите ни, действията, като им придаваме известна стойност. Подробна оценка има отношение към възприемането на дадени прояви през качества като *добро* и *лошо*, *нравствено* или *безнравствено*. Добра проява наричаме онази, която сме харесали, а лоша – която не сме одобрили.

¹⁰ Представени от Янко Янев и Димитър Иванчев.

¹¹ При Атанас Илиев и гр.

¹² Александър Стамболийски, Асен Златаров и гр.

¹³ Статията е публикувана в кн. 2 на год. V и нататък по този начин в скоби след заглавието ще се обозначават книжките, в които са поместени коментиранияте текстове.

Тези разсъждения човешкото същество осмисля като морални, етични и те се схващат като общи правила за действията и стремежите. Нравствено, пише Георгов, „бихме нарекли онова действие, при което деецът, преследвайки доброто на другите, е турил съвсем настрана своето собствено благо, своето щастие или нещастие, дето не е неговото индивидуално, лично добро го кара към извършване на такова действие, ами други мотиви, едно добро, което лежи вън от неговия тесен индивидуален кръг, дето в своите действия той следва един закон, който превишава неговото индивидуално съществуване“. Катализатор на човешките действия, когато са съзнателни, са чувствата на наслада и болка, на които е подчинена нашата природа. В тази посока Джереми Бентъм разсъждава, че природата е поставила човечеството под властта на двама върховни господари – насладата и болката. От тези виждания изниква въпросът по какъв начин човекът би могъл да действа, дистанцирайки се от собствените домогвания до добро, щастие или нещастие, наслада и болка. Сократ например е бил осъден на смърт, защото се е изправил срещу атинските нрави и наредби¹⁴. Вместо да запази живота си, той предпочита да го унищожи, за да съхрани своето достойнство. В този случай философът предпочита своите убеждения пред личното благо. Друг подобен пример е с Джордано Бруно, обвинен от римската инквизиция, че със своите постъпки и учение се изправя срещу католическата църква.

Тези два примера са доказателство за преодоляването на личните побуди и граници и за издигането на индивида до действия, подчинени на по-висша цел, на сила, която го подбужда към постъпки, извън личното благоденствие. Именно тези закони, които налагат на човека не-егоистични, безкористни действия, е необходимо да ръководят нашите житейски посоки. Нравствеността, по разсъждения на Кант, предполага необходима борба против личните природни убеждения, в основата на които лежат нашите собствени чувства. Противопоставянето от страна на Кант на морала на егоизма го води до схващането, че нрав-

¹⁴ През 399 г. пр.н.е. Сократ е обвинен, че не почита боговете, въвежда нови богове и по този начин развращава и покварява младежта. Философът стига до прозрението, че атинското общество е достигнало своя връх на развитие и деформациите в робовладелската демокрация са неизбежни. Той е противник на традиционните предразсъдъци и нерационалните масови практики особено в политическия живот. Осъден е на смърт. Изпива чаша с отрова (бучиниш) и няколко минути по-късно умира. (Вж. **Витанова**, Н. Възгледите на Сократ в границите на образователната парадигма. – *Философия*, 2015, № 24, с. 93–105.)

ственият живот трябва да се ръководи от съзнанието за дълга като борба против собствените ни наклонности. Някои мислители препоръчват разумен егоизъм (напр. Хелвеций), който обяснява всички наши действия. Човешката природа се намира под влиянието на първобитно влечение, именно самолюбието, проявено в стремеж към наслада и отбягване на болката. Хелвеций обосновава утилитарния морал, изграден върху егоизма. Тезата му е продължена от Дж. Бентъм.

В статията „Егоизмът като етическа проблема“ (10, 3) Д. Михалчев продължава темата за егоизма като етически проблем, допълва и допълва бочава разсъжденията от предишната статия. В науката за нравствеността съществува схващане, че човек се стреми към своето лично удоволствие. Щастие и благополучие са крайна цел на всяка воля. С други думи – винаги и навсякъде стремежите на човешкото същество са свързани с неговото собствено удоволствие, което е в основата на егоизма в човешката природа. Подобни възгледи са застъпени от Демокрит, Сократ, Епикур и др. Личното щастие и удоволствие лежат в основата на етични учения, наречени *евдемонизъм*. Основната психологическа мисъл, върху която се изгражда тази насока в етиката, е изразена от Епикур, който твърди, че човекът не може да се стреми към нищо друго, освен към собственото си удоволствие. Михалчев прибягва до психологически анализ на проблема за егоизма. В своята статия авторът разяснява до каква степен човешките желания са обвързани с личното удоволствие, което му доставят, като тръгва от изясняването на думата *воля*; изхожда от съзнателното същество като генератор на волята. Който иска нещо, пише Михалчев, „той всякога си представя една или друга бъдеща промяна и тая промяна е „искането“: тъкмо тя се явява като цел на волята“. В седем точки са представени основните пътища, по които волята се изразява през „искането“, както е зададено в статията, за да предизвика промяна, удовлетворение, неудовлетворение при домогването до дадена цел. Докато човек иска, той иска не само емоционално състояние, не само удоволствие, както е поддържано от етиката на евдемонизма, а да си достави това удоволствие. Михалчев излага възгледите на евдемонистите за постигането на личностно удоволствие като висша цел, за да изложи своята позиция, че постигането на целта понякога е свързано с неудоволствие. И дава пример с мъж, който спира да ходи по кафенета, кина, театри, облича се скромно, пести пари, за да прекара няколко месеца в Париж. Желанието на мъжа е пребиваването му за шест месеца в Париж, а всичко около подобна цел

е обвързано с действия, повечето от тях неприятни. Често човек иска и неща, които му носят страдание, но само за да постигне крайната си цел, дадена от сиянието на удоволствието. Михалчев привежда още примери, за да подчертае, че колкото е невярно, че всяко желано, всяка крайна цел е свързана с личното удоволствие, толкова е истина, че във всяко желано участва и представата за лично удоволствие. Грешката, която извежда относно евдемонизма, е свързана с разкъсването на едно цяло, върху което е изградена етиката на егоизма. От философията на гърците през учението на Хелвеций, до социалния евдемонизъм на Бентъм и др., през етическите схващания на Спенсър, включително и Фройд, се наблюдават всички стъпала на изтъкването на евдемонизма против безкористието. Възможна ли е безкористна воля? А безкористни постъпки? Според евдемонизма безкористната воля противоречи на крайната цел на всяко волево същество. В заключение Михалчев обобщава, че удоволствието не е крайна цел на всяка воля. Една етика, която се опитва да тръгне от егоизма като основа на всяка воля, не е в състояние да изведе научните основания на своята задача.

Няколко години по-късно, отново на страниците на сп. „Философски преглед“, в статията „Етиката на слабите и моралът на силните“ (14, 2) Михалчев продължава да развива темите за егоизма, но включва и морала, като влиза в спор с уводна статия на Стефан Йовчев¹⁵, в която авторът се опитва да даде ново решение на стария проблем за естеството на морала. Йовчев тръгва от убеждението, че главната задача на етиката е да обуздае естествения егоизъм, вложен от природата у човека, а обуздаването е необходимо да се извърши – според досегашната етика – в интерес на общественото съжителство. С други думи, основният проблем на етиката е как човешкият егоизъм трябва да се превърне в алтруизъм. Етиката на миналите поколения е етика на слабите, пише в статията Йовчев, поради погрешния в основата си стремеж към абсолютно елиминиране на биологичния егоизъм и неестествения стремеж той да се унищожи. Егоизмът олицетворява жизнената сила на индивида, а оттук следва, че добродетелите, които са били диктувани досега от алтруизма, са рожба на едно болно човечество и не могат да имат морална стойност. Статията на Йовчев е противоречива, защото, от една страна, се опитва да покаже как етиката ни разкрива колко е важно

¹⁵ Статията „Революция на етиката“ е публикувана в периодичния сборник „Философия и социология“ (1941, № 1).

човешкият егоизъм да се превърне в алтруизъм, а от друга, се опитва да анализира човешката душа, като изтъква, че абсолютно отстраняване на егоизма се оказва пълна противоположност на природата. В основата на размишлението на автора лежи следното твърдение: Човек по природа е егоист, а досегашната етика се е стремил да унищожи изцяло този егоизъм, чрез което тя влиза в ясен конфликт с природата. Ако обаче човек по природа е егоист, какви са неговите алтернативи? За да се пригоди към обществения живот, той трябва да обуздае своя егоизъм, да смаже своята природа. Авторът противопоставя човека в природно състояние на човека, взет в пълна противоположност на природата. Аз не виждам, пише Михалчев, „човешко същество, което да е напълно свободно от каквото и да е обществено отношение. Такъв „природен човек“ не съществува днес в действителността. Ала такова природно създание не е имало в миналото, никога изобщо“. Тезата, че човекът по природа е егоист, не е нова за етиката. Почти всички древногръцки мислители са на мнение, че човек се стреми към своето лично щастие, домогва се към своето собствено удоволствие. Алтруизмът, доколкото засяга волята на хората, израства върху почвата на обществените отношения, в които се развива човекът. За Йовчев алтруизмът е израз на болно човечество и е противоприродно. Това означава, разсъждава Михалчев, „че природата здраво ни диктува да се отърсим от всякаква общественост, да скъсаме всякакви социални роли, да плъзем на всякакви задължения към роднини, сестри... Тогава щели сме да гоидем в хармония с природата, човечеството цяло да оздравее, естественият егоизъм цял да бъде спасен от цялото унищожение и в такъв случай цяла да бъде обезпечена почвата на една революция в етиката“. Според Йовчев излиза, че етиката на дълга е етика на слабите, защото задължението към родителите например и извършването на добрини спрямо тях няма никаква нравствена стойност, а са възприемани като слабост в характера. Всичко, което е отрицателно от етична гледна точка, е резултат от слабост и страх. Под слаб обаче ние можем да разбираме и физически, и духовно слаб, разсъждава Михалчев, а представената от Йовчев революционна етика илюстрира морала на господаря, който заповядва. А моралът във всяка епоха не просто отразява света такъв, какъвто е, а поставя и въпроса за света – такъв, какъвто все още не е, но може би към него се стремим.

За проявленията на човешката природа и за преминаването от природния към очовечения свят е публикувана отделна статия в списание-то – „Очовечаване на човека“ (14, 3). Авторът ѝ Камен Иванов проследява

процесите по физическа и духовна трансформация на човека, тръгвайки от зората на неговото развитие. В началото на статията авторът разсъждава върху възгледи, свързани с връщането на човека към природата, към животното у него. Този завои от хуманизирането към органичното е необходима стъпка към връщането му в природно-племенния живот. Очовечаващият се човек, пише авторът, „бил станал една безжизнена и абстрактна фигура; нужно било да му се влее живот чрез възвръщането му към природното човешко същество“. Всъщност желанието за скъсяването на връзките с природата, за постепенното обръщане на човешкия вид към собствените му корени е осезаемо през XX век вследствие на научно-техническата революция и механизацията на все повече равнища на нашето съществуване. Същевременно през този век човешкото същество е поставено на хирургичната маса на науки като биологията, генетиката и др., а теорията на Дарвин за произхода на видовете продължава да вълнува изследователите.

Първият природен човек все още не е истински човек, а предшественик на човека. Изправената стойка е важна промяна за отделянето на човека от животинското царство. Езикът, членоразделната реч и общественият живот са следващите важни стъпки към човека. Очовечаването му е комплексен процес, засягащ биологичната, органичната природа, човека като материално, трудещо се същество и неговото цялостно съзнание. Трите важни области, които авторът засяга в статията, за да проследи пътя към човека, са: природната същина на човека, материално-трудовия живот и съзнанието.

Разнообразната храна и трудово-общественият живот се отразяват върху човешката анатомия и физиология. Храносмилателната система се скъсява, изчезват някои храносмилателни органи, зъбите се променят. Най-дълбоките промени се извършват в нервно-мозъчните органи. Биологичните качества и черти също са претърпели съществени изменения под влиянието на условията и въздействията на историческото развитие. Най-бавно изменяеми са морфологичните белези – цвят на кожата, форма на лицето, тялото и др. С появата на общественотрудовия живот процесите по очовечаване се динамизират. Първобитният човек е роб на суровата борба за прехрана. С развоя на техниката времето, което отделя за търсенето на храна, се скъсява. Машините заместват ръката, спестяват много време, правят човека господар на природата. Подобряването на жизнените условия е важен фактор и за развитие и на творческите способности.

Душата на първобитния човек прилича на душата на висшите животни. Голям дял в психиката на първобитния човек заемат несъзнателни действия и емоции. Това е периодът, в който митологичното съзнание все още е контролирало човешките действия, задавало е картина на света, конструирана през сетивно-предметни съдържания, суеверия и мистика. С появата на критическото мислене човешкото същество възприема други инструменти за опознаване на битието, а развитието на науките и все по-голямата роля на рационализма са важен катализатор за еволюцията в мисленето. Една от съществените особености на човешката психика е самосъзнанието, което го отдалечава от животинското царство. Авторът обръща внимание на морала и егоизма като важни елементи от развитието на човешкото същество. Очовечаването в моралния живот „и моралното съзнание на човека представлява най-голям интерес, понеже поведението на човека към обществото, към другите хора най-добре и най-типично изразява, доколко той се е освободил от варварския дух и е станал човек“. Важен въпрос е поставен и за степенята, в която човекът е егоист или алтруист, основни теми за етиката и в наши дни. По проблема за моралната природа на човека учените се разделят на две групи. Едните от тях твърдят, че човекът е егоист по природа, както вече беше споменато в предишните статии, и се опитват да построят морала върху егоизма. За Шопенхауер егоизмът е главният и основен нагон както у човека, така и у животното. В схващанията на философите от тази група се наблюдава обща посока, а именно, че моралът е немислим без егоизма, а моралните действия и норми се свеждат до по-голямо или по-малко съгласуване, примирение на егоизма с интересите на другите в обществото. За други изследователи биологичното същество у човека е егоистично, но като духовна личност човекът е чужд на егоизма и е носител на общочовешки алтруистичен морал. Най-ярки изразители на тази идея са Сократ, Кант и др. В техните морални схващания нравствената човешка личност се противопоставя на биологичните потребности на човека. Моралният растеж на човека те виждат в борбата с животното у него. Огюст Конт е на мнение, че егоизмът и алтруизмът са еднакво присъщи на човешката природа. Моралното усъвършенстване според него представлява постепенно превръщане на човека в алтруистично същество.

Камен Иванов подкрепя тезата, че човекът по природа не е нито егоист, нито алтруист, защото биологичната му природа няма нищо общо с морала. Всички морални идеи и понятия са присъщи на човека само

в човешкото общество. Затова биологичната, органична природа не носи морални характеристики. Моралното съзнание на човека има дълбоки основи в очовечаването на обществено-материалния живот на хората. В моралното съзнание на човека процесът по обединение и солидарност на хората намира израз в хуманитарния морал, а идеята за хуманност в морала откриваме в християнството. Важна институция за очовечаването на човека е и училището – мощен фактор за формирането на съзнанието, за изграждането на светогледа и морала на младото поколение.

Темите за ролята на егоизма в изграждането на човешкото същество са актуални и днес. През последните години на пазара се появиха книги¹⁶, в които се търсят корените на егото, начините, по които човек би могъл да го трансформира в креативна, творческа енергия вместо в саморазрушителен инструмент. И в наши дни продължават споровете „за“ и „против“ „съществуването“ на егото и неговото място в човешкото развитие. Актуална е и темата за границите на човешката природа. Моралът, устойчивостта на моралното поведение и днес са предмет на дискусии. Въпросите, свързани с мотивите на човека да помага, да бъде добър, състрадателен, и какво е тяхното отношение към характера са актуални и търсят нови посоки, предизвикани от личностните наслаждания и развитието на индивида.

За отношенията между половете

В началото на XX век темата за мястото на жената в социума и нейните права става все по-обществено огласена и важна. В световен мащаб от края на XIX век натискът от страна на жените в посока постигане на равни права е видим. Появата на суфражетките в Англия и САЩ, борещи се за предоставянето на изборителни права на жените, е съществен момент изобщо за излизането на жената от дома и желанието ѝ да бъде възприемана отвъд наложената ѝ роля на домакиня и майка. През 1908 г. в България се полагат основите на Съюза на напредничавите жени, който по-късно е преименуван на съюз „Равноправие“. Благодарение на действията, предприети от Съюза, през 1909 г. със Закона за народната просвета за пръв път се дава право на жените да бъдат избирани в училищните настоятелства, но те все още не могат да гласуват. Едва

¹⁶ „Твое ето е врагът“ на Райън Холдей, „Егото и защитните механизми“ на Ана Фройд, „Его психология“ на Валентин Бояджиев и др.

през 1944 г. българската жена придобива равни права с мъжете и вече може да гласува и да бъде избирана без оглед на семейния си статут.

Статиите, поместени в различни книжки на сп. „Философски преглед“, представляват интерес с оглед възприемането на жената в обществото, дома, в интимния ѝ живот. Александър Минчев е авторът, публикувал в списанието два текста, които изразяват духа на популярната в началото на XX в. книга на Ото Вайнингер „Пол и характер“ (изд. през 1906, а у нас се появява през 1927), в която жената и като емоционално, и като разумно същество е представена на много по-ниско стъпало в развитието си от мъжа. Изследването на Вайнингер в световен мащаб предизвиква полюсни реакции, наблюдавани и у нас. През 1928 г. Марин Гр. Петров издава книгата „Половата проблема и Отто Вайнингер“, в която се противопоставя на тезите на Вайнингер за апологизирането на мъжа, а жената представя като същество без стойност за живота в интелектуално и душевно отношение. Вайнингер отива и по-далеч (гл. 10, ч. 2 на книгата), че при „сравняване интелектуалните качества на човека с тия от животинското царство застъпва в сравнението си само мъжа (тъй като според него човекът е само мъж) и отрича „душата“ не само у животните, но и у жената, отрича нейните способности, които притежава само мъжът – „човекът“¹⁷. За Вайнингер характерното у жената е само отрицателно. В нея няма логика, етика, съзнание, следователно няма характер. Критичните нотки в книгата на М. Петров са насочени към недостатъчното осмисляне от страна на Вайнингер на комплексната същност на женската природа.

Автор на друга книга, издадена няколко години по-късно, е Любен Казанджиев¹⁸, който също реагира остро на тезите на Вайнингер за природата на жената и нейното място в обществото. Дори еманципаторските импулси за Вайнингер са свързани с желанието заключеният у жената мъж да нагаде глас. Талантът и дарбите на жената също се подхранват от мъжете в семейството. Само мъжествената жена се стреми да изравни правата си с мъжете, докато женствената не изпитва нужда от еманципация.

Появата на книги против изследването на Вайнингер е доказателство, че в българското общество в първите десетилетия на XX век съз-

¹⁷ Вж. **Петров, М.** *Половата проблема и Отто Вайнингер*. София: Печ. Анна Г. Камберова, 1928, с. 19.

¹⁸ Вж. **Казанджиев, Л.** *Против Вайнингер. Книга върху характерологията и проблемата на ценността на половете*. София: Печ. Художник, 1934.

нанието на някои интелектуалци е адекватно спрямо извеждането на реалните качества на жената като пълноправен на мъжа индивид и отворено към тази посока на мислене. Другата позиция, в духа на Вайнингер, е отразена в статиите на Александър Минчев, които не остават без отговорна реакция, изразена полемично от Мария Желязкова в книжка на списание „Философски преглед“, за която също ще стане дума.

В своята статия „Отношенията между половете“ (13, 5) Минчев още в началото заявява позиция, която поддържа до самия край, а именно, „че независимо от неотменните атавистични обременености от анатомично-биологично и психо-сексуално естество и за двата пола, жената едва крачи напред... (...) Измежду висшите животински видове мъжките индивиди показват по-силна тенденция на развитие, отколкото женските, защото тяхното участие в процеса на размножаването е значително по-малък“. Според автора жената е по-близо до природата, отколкото самият мъж заради месечните ѝ неразположения и нейната главна функция да износва плода. Отдалечаването на мъжа от природата се дължи на особеността на неговия пол. Той е по-малко свързан с процеса на възпроизводството и има много време да се възвисява по пътя на абстрактното и по-малко примитивното: „Неговият път е равен и самобитен с тенденциите към небивал възход и развитие на мисълта“. Авторът преминава и през описание на отделни части на тялото на мъжа и жената, за да разкрие напълно доброволното желание на жената да постави себе си под контрола на мъжа. Неустойими за жената се оказват гласът и целувката на мъжа. Говор, песен, музика – това са трите стрели, с които може да бъде повалена и най-сериозната и скрупулна мадона, по думите на Минчев, а целунатата жена е вече предварително притежавана. Ето защо, продължава авторът, „половата любов при мъжа е по-оухотворена, по-сдържана и възвишена, а у жената – по-реална, безразсъдна и примитивна. Мъжът далечно надвишава жената по пътя на оухотвореността“.

Влиянието на книгата на Вайнингер в моделирането и писането за отношенията между мъжа и жената е видимо в статията на Минчев, който няколко години по-късно публикува в списанието и друг текст, отново развит в същия дух. „Вечното неравенство между половете“ (15, 1) продължава неговите разсъждения, като започва от очевидната телесна отлика, половите усещания, духовно развитие, но тук патостът на автора да представя мъжа като висше божествено създание е малко по-скромен, по-внимателен е той в своите генерализации. След като

описва видимите телесни разлики между двата пола (размер на тялото, гръден кош и гр.), авторът обобщава, че мъжът се отличава с по-нежен и висок качествен строеж. Жената представя през увеличената матка по време на бременността, която изпълва цялата коремна кухина и гр. Цял живот, разсъждава Минчев, жената е зависима и подчинена на своя корем: „от пубертета – като тренировъчна арена на нейните полови органи; през зрялата възраст – като завод за производство (създаване) на нов живот, през старчеството – като уравновесител на тия натрупани стихийни сили“. С други думи – жената остава подвластна на своята природа. Нейният череп заема по големина и съотношение на анатомически размери средно между черепа на мъжа и детето. Женският мозък клони към по-голяма простота, „а жената представлява по-малко разнообразие, отколкото мъжът“.

Ако изобщо би могло да се говори за превъзходство при половете, в статията авторът дава превес на жената, която е по-първична, по-неземна, по-необхватна, докато мъжът е само неин случаен двигател, неин поощрител. У жената вилнее нагонът, а у мъжа – мисълта, което навежда Минчев на заключението, че главен душевен център у мъжа е мозъкът, а у жената нейните полови органи. В разсъжденията си относно еманципацията на жените в статията също се наблюдават влияния от Вайнингер. Съществуват жени, които удивляват със своята нападателност, а славата на тези мъжкарани се носи незаслужено между мъжете. Те не са полово нито по-топли, нито по-женствени от своите сестри, които тихо и боязливо отстъпват пред набезите на мъжете. „Те са само злощастни носителки на мъжки качества, които обуславят техния нападателен характер“. Излагането на подобно твърдение от страна на автора в случая не представя мъжа в добра светлина, защото именно мъжките качества, използвани от жените, за да привлекат вниманието на противоположния пол по различен от кокетирането начин, са огледало на характера на мъжете, който, видян през женските действия, е възприет като нападателен.

През 1942 г. в списанието е публикувана статията на Мария Желязкова „За половите отношения“ (14, 3), в която авторката влиза в остра полемика с първата статия на Ал. Минчев „Отношенията между половете“. Още във въвеждащите думи Желязкова изразява своето несъгласие с възгледите на Минчев. „Смятам че той – пише авторката – тръгва от погрешни предпоставки и идва до неотговарящи на действителността заключения, които неоправдано и съвсем незаслужено унижават жена-

та като личност“. В началото на своята статия Минчев прави разлика между по-висшето, към което се стреми мъжът, и по-нисшето, в което се намира жената. Авторът не изяснява кои белези у човека са висши и кои нисши. Вместо да работи със спецификата на устройството на двата пола, статията му разгръща горепосочените елементи.

Желязкова, като изхожда от половете отношения, е на мнение, че изчезването на инстинкта и заменянето му с разума е докарало човека до състояние да върши протиеестествени неща, които не съответстват на прехвалената у него висока степен на развитие. По време на бременността мъжкото животно например не търси женското, а за своето полово удоволствие мъжът не се спира пред бременността на своята жена. Животното не абортира, докато, заради своето удоволствие, човекът принуждава зависещата от материалната му сила жена да прибегне до подобен акт. Минчев твърди, че по-напредналият в развитието си мъж влияе благотворно върху съдбата на жената чрез поколенията. „Но как може – разсъждава авторката – влиянието да бъде благотворно, когато според нашия автор мъжът се е отклонил от природата, поради което в известен смисъл той е „изрод“!, ако не би имало други обстоятелства, които да влияят сигурно върху личността и характера на човека – обстоятелства от чисто социално естество – аз бих посочила както растящия нравствен упадък у много жени, така (...) половата разюзданост като лошо наследство от изродения и все повече израждащия се в полово отношение мъж“. Близка позиция заема още през 1928 г. Марин Петров в споменатата вече книга „Половата проблема и Отто Вайнингер“. Петров разглежда безсрамие то на жената през визията на мъжа за самата нея. За да „бъдат жените безсрамни, са безсрамни много повече мъжете, че желаят тяхната безсрамност. Безсрамни са мъжете, че поддържат това свое животинско състояние“¹⁹. Появата на подобни текстове е сигнал за все по-настоятелното извеждане на фигурата на жената от дома, от наложената ѝ роля на покорна, безгласна съпруга, гъщеря и майка. Ревизират се патриархалните порядки и задължителната зависимост (емоционална и физическа) на жената от мъжките фигури в нейния живот. Проблематизира се възприетото за положително покровителство от страна на мъжа, а неговото наставничество по-скоро възпрепятства, отколкото въздейства благотворно на развитието на жената в обществото.

¹⁹ Вж. Петров, М. Цит. съч., с. 64.

В цялата статия на Минчев като червена нишка се налага твърдението му, че мъжът е по-висше същество, че неговият път за културен възход е по-широк и по-лесен. Полът на жената е само средство – дори когато тя търгува с тялото си, извършва подобни жертви, за да нахрани себе си, децата си. Одухотвореният мъж, както го възприема Минчев, се е снижил до краката на кокотката не за друго, пише Желязкова, а „само поради полово си удоволствие, в което се топи и изгаря като личност и като стопански и културен геец“. Желязкова се противопоставя на общенията, които Минчев прави, свързани с пола като отправна точка за осмислянето на културните особености на типовете жена и мъж.

Проблемите около отношенията между половете и интересът изобщо на човешкото същество към тях са актуални и днес. Макар и да живеем във век, в който жената се е преборила за правото, като цяло зададено по рождение на всеки индивид, свободно да избира пътищата на собственото си развитие, властващият мачизъм дори във времена на ускоряващо се технологично и културно развитие продължава да потиска жената като индивид и човешко същество през религиозни и законови разпоредби, през насилието на по-силния над по-слабия телесно и гр.

Очите като израз на душевни възприятия

През 1941 г. в рубриката „Въпроси и отговори“ е публикувана статията на Георги Томалевски „Душата на късогледите“ (13, 3), в която авторът отговаря на поставен в редакцията въпрос дали късогледите имат собствена психология. По всичко личи, пише авторът, „че късогледите хора действително имат по-особена психика“. Поради бавната и почти загубена приспособимост в окоето има нещо неустановено, трагически блуждаещо. В подобни моменти окоето изразява най-ясно загубената еластичност за опитно установяване и едва може да се нарече институт на съзнанието. Остава ли обаче късогледството дефект на окоето, нещо изолирано, без отражение в душевната нагласа на индивида? Чрез зрението човек натрупва обилен материал в своето подсъзнание. С получените отвън образи изгражда съществена част от знанието си за вътрешния, обективния свят, специално за неговата материална същност. Независимо дали понятията на света са измамни, или верни, те са градивен материал, използван при оформянето на човешкото познание за света и отношенията в него. Освен че гледането до голяма степен е навик, възпитание, то е и могъщо средство за проникване в тайните на живота. Да гледаш, твърди Томалевски, ще рече „да пренасяш по един

необикновен начин външната действителност в своята душа и после да „проектираш“ своята душа върху външната действителност“. Гледането е свързано не само с обективни, натрупани през опита навици, не е само контурно-пространствена предметна репродукция на света, а призма, през която човек опознава взаимоотношенията между отделните негови части и усилие за вникване в тяхната вътрешна същина.

Едно око е много по-подготвено да вникне в обектите от друго, ако способността на това око да вижда е подсилена с вътрешно зрение, което не е дар на окото, а е дар на душата. Окоето също подлежи на вътрешна еволюция. Устройството и качества на зрителния орган, взети като сложна оптична комбинация, са научно описани и осмислени, но претворяването на оптичните феномени в душевни възприятия е сложен за научно дефиниране процес, който има отношение към различни нива на психичния и душевен живот на индивида. Късогледите хора например, когато са без очила, нямат очертана предметност. Светът за тях е в мъглявина, в която предметите са обкръжени с ореол на дифузна оцветеност – тайнствени, плахи, несигурни. Когато е със съответните очила, пише авторът, тази „панорама се сменя с един студено и рязко очертан план на виждане, рязкост, която далеч не отговаря на мекотата на известни моменти в наблюдаваната действителност“. Според Томалевски всеки късоглед знае и си мисли често за това, че светът, който той наблюдава през очилата си, не е същият, наблюдаван от другите, а една оптична условност, очертана с различна острота от остротата на друга оптична условност, наблюдавана от хора с нормално зрение.

Обобщение

Списание „Философски преглед“ е интелектуална трибуна, от която в първите десетилетия на XX век се разглеждат теми и проблеми, които не само имат отношение към българската действителност, а отразяват духовните и интелектуални процеси в световен мащаб. Не е случайно, че именно по неговите страници се появяват статии със засилен интерес към етичните предизвикателства, пред които е изправен човекът и като индивид, и като част от обществото, във време, което проблематизира собствените му граници заради все по-настъпателното проникване на новите технологии във все по-голяма част от сферите на живота. Постоянната изменяемост на общочовешките ценности провокира етиката да се връща към изконни за нея теми – морал, егоизъм, самосъзнание, духовни опори, които неизбежно променят първоначално

загадените им хоризонти и устойчивост, модифицират се с еволюцията на обществото, неговото историческо, културно и социално развитие; търсят нови опори, съобразени с предизвикателствата на изменящия се свят.

Поместените в списанието статии и за отношенията между половете обгръщат противоречието на възгледи и влияния, обръщат внимание на жената не само в ролята ѝ на спътница на мъжа, на майка и др., но и на жената като индивид, притежаващ всички необходими качества не само да се развива духовно и интелектуално, но и да остави следи в области, които до този момент са били забранена територия за нея – изкуство, политика и др.

Изследването на периодични издания от началото на XX век задава не само важен изследователски материал за проследяването на процесите в различни сфери на живота, но е и провокация към собственото ни съвремие да ревизираме моралните, етичните и духовните устои, върху които се развива обществото през XXI век; да проследим степенята на оттласкване или доближаване до традициите; да си дадем сметка къде точно по пътя на еволюцията се позиционира днешният човек и дали е взел необходимите инструменти, оставени от неговите предци, за да създаде бъдеще, което да разкрива нови духовни хоризонти, или просто използва останките на идеи и виждания, които в своята сърцевина водят човечеството до инволюция.

Народопсихологичната тема във „Философски преглед“

Народопсихологията стои особено релефно сред материалите на „Философски преглед“. Именно тук излизат едни от най-значимите статии между двете световни войни, посветени на тази тема¹. Забележителен е не само броят им, но и различният им подход към проблема. Очевиден е афинитетът на редактора на списанието към завързване на полемики, знае се, че голяма част от текстовете са специално поръчвани, че провокативните материали са добре дошли. Народопсихологията не прави изключение – на страниците на списанието „съжителстват“ някои от най-дискуссионните текстове² по една от най-чувствителните български теми след Първата световна война – наранената етническа цялост след загубата на територии като победена страна в Междусъюзническата и Първата световна война. Във „Философски преглед“ се търсят причините за националния сриб – но не в политиката, дипломацията и военното дело (макар и за това да става въпрос), а по-дълбоко: в българския характеров тип, в неговите проявления и най-вече в историческите му корени. Въпреки че много често се говори за история, темата се осмисля като актуална и важна: става дума за „назрелите потребности на нашата характерология“, както казва Найден Шейтанов, един от най-активно разработващи проблематиката.

Изказаните тези за българския характер в някои от публикациите се доближават, дори се припокриват, но могат и напълно да се размина-

¹ Достатъчно е да се прегледа сборникът „Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност“ (1994), където са събрани най-представителните статии по темата от целия български печат от първата половина на XX в. (поне такава е обявеното намерение на съставителите), за да си дадем сметка, че действително едни от най-значимите и най-провокативните са поместени именно във „Философски преглед“.

² Може би само темата около пола се конкурира по ниво на дискуссионност с народопсихологичната тема, но не и по количеството на публикации.

ват. За консенсусна идентифицираща характеристика трудно може да става дума. Затруднението идва и от различната „представителна извадка“ на българина: дали да се вземе традиционният български селянин или селянинът след войната, дали българската жена, дали българският интелегент, дали българският градски човек. Несъмнено е, че събраните от авторите свидетелства за българския характер и днес имат изключителна стойност като изворов материал – на първо място извлечените от народните умотворения (фразеологизми, приказки, наричания, народни песни, кратки фолклорни жанрове и т.н.) и от традиционния бит и обичаи, всичките допълващи вече събраното от възрожденските ни фолклористи и последователите на програмата „Иван Шишманов“³. Не по-малко важни са и от наблюденията върху българския човек между двете световни войни. Другата посока на търсене, по която тръгват българските интелектуалци, е на заплетените български етнически корени и сондирането в средновековната ни история, особено тази на IX и X в., където като че ли най-вече се търсят причините за падането на Първото българско царство, после на Второто и катаклизмите на Третото.

История и народопсихология

След патоса на Паусиевата история идва времето на историческия логос, беязано със статията на Петър Мутафчиев⁴ „Към философията на българската история. Византинизмът в българската история“ (3, 1)⁵. Самото начало напомня патоса на Паусий. Историкът констатира не само дълга на историографията към българското средновековно минало, но и сравнява: едва ли има друг европейски народ с толкова много неизвестни в историята си и с толкова малко запазени паметници, по които тя да бъде реконструирана. Ако не са византийските документи, би било под въпрос изобщо съществуването на българската историческа наука, при все че въпросните документи обслужват преди всичко собствената си, а не която и да било друга история. С всичките уго-

³ Става дума за програмната статия на Ив. Шишманов „Значението и задачите на нашата етнография“, излязла в първи том на „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина“ (1889).

⁴ За статиите на Петър Мутафчиев в списанието, посветени на средновековната българска история, вж. и пета глава на тази книга – „Византия и средновековна България в публикациите на сп. „Философски преглед“ (с. 109–126).

⁵ Тук и по-нататък след заглавието в скоби се обозначават годишнините и броевете на сп. „Философски преглед“, в които са публикувани коментираните текстове.

ворки, че при тези дадености философизирането на историята може да се превърне в „празно философстване над неизвестното“, все пак опит за философия на българската история е направен: първата забелязана тенденция е „странната липса на приемственост, последователност и равномерност в политическия и духовен живот на българите“. Мутафчиев припомня възходите и паденията на българската държава, за да илюстрира тезата си за нейното неравномерно развитие, както на държавнополитическо, така и на духовно ниво, като двете невинаги са синхронизирани в мощта и упадък си.

От методологическа важност е фактът, че обяснението не се свързва директно с народопсихологията, тъй като според историка самата тя е продукт на историческата съдба на народа, а с влиянието на византизма върху средновековна България. От една враждебна култура, принадлежаща на враждебна политическа сила, след Покръстването тя се превръща в културен модел на българската държава, но при запазен политически антагонизъм. Това измества развитието на собствената коренна култура, на съществуващата вече държавна и духовна традиция, а на базата на заетата не би могло да се роди нещо „здро“ и „трайно“. Неочакваните високи постижения в културата (Златният Симеонов Х век) според Мутафчиев се дължат на „присагените“ наготово образци, „спестили усилията и бавния труд на постепенното и истинско творчество“. Истинското им адаптиране е невъзможно, тъй като българската култура няма основата на византийската – античността. Тъкмо поради тази явна несродност прабългарите и славяните се отвържат от новата вяра и се обръщат към старите си езически вяравания.

Срещата на предхристиянските вяравания с източните учения поражда богомилството. Според Мутафчиев това е учението, което, отразявайки инстинкта за народно самосъхранение и самобитност, се изправя срещу всички прояви на византизма. Богомилството е имало привърженици и сред Самуиловия род, чието управление той нарича прогължение на „отчаяната реакция срещу византизма“.

Така историята на българите се оказва белязана от разкъсването на техния духовен свят им между две култури.

В статията си „Поп Богомил и св. Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история“ (6, 2) Мутафчиев горазвива тезите си върху философията на българската история и причините за най-големите сгромолясвания в нея – друкратната загуба на държавността. Този път той сговаря две исторически личности, изглеждащи напълно несходими:

св. Иван Рилски и Поп Богомил, представители на две напълно различни светогледни системи през Средновековието – православието и богомилството.

Каква тук е логическата връзка? Отправната точка отново е принудително наложеното християнство, без да е предшествано от някаква дълбока духовна криза на тогавашните славяно-българи, или от вътрешно разклащане на старата им вяра. Това предопределя и формалното приемане на новата религия (особено при липсата на системна представническо-мисионерска работа), а резултатът е истинската духовна криза. Оттук се формира представата за народа „езичник“, загубил „най-ценното в себе си – безусловното упование във всякакъв Бог“. Приемането на ортодоксалното християнство означава нахлуване не само на византийската култура, но чрез нея и на социалната и политическата идеология на една чужда цивилизация, която Мутафчиев нарича, вече стана ясно, „византинизъм“. Още оттогава води началото си „духът на отрицанието в българския светоглед и култура“.

Като първа негова проява историкът разглежда богомилството. Според него заетите елементи от стария източен дуализъм са твърде много, за да го смятаме за „християнско сектантство“. Космогоничните му представи, в чиято основа стои творческата сила на Злото, го определят не като светла религия, а като религия на отчаянието. Оттук и изключването на всякакви социално-реформаторски тенденции, каквито често се вменяват на богомилството. В него именно е заложен „смътният усет за погрешните насоки“, по които се движи развитието ни, и таенето на една „неосъзната привързаност към народната ни самобитност“. Проблемът е, че отхвърляйки една крайност, богомилството клони към друга крайност: „то можеше да подкопава и руши, но не бе способно нищо да съгради“.

Отшелникът Иван Рилски, от друга страна, олицетворява линията на дълбоката и безусловна вяра. Учението му не включва никакви социални или национални елементи и е ориентирано изцяло към духовното прераждане на индивида; с други думи, то е насочено към спасението на един човек, а не на цял народ. Отшелничеството не отрича действителността, но утвърждава равнодушието към нея в полза на религиозното съзерцание.

В крайна сметка резултатът на тези напълно различни учения е един и същ според Мутафчиев – отрицание и бягство от живота, под-

хранващи дезориентацията на обществото и отслабването на жизнената му сила.

Как реагират водачите на българската църква? Не само че обявяват Рилския отшелник за най-големия български светец, но и го утвърждават като закрилник на българския народ. Така отрицанието на живота се оказва издигнато в народностен идеал. Не някой друг, а водачите на народа, „слепи подражатели на чуждото или отшелници и гении на отрицанието“ се оказват виновни за съдбините му. Истинските водители, нужни на обществото във всяко време на изпитания, според историка са скрити от сенките на други, които „само наивността или недоразумението са могли да превърнат във велики народни наставници и водачи“.

Заглавието на статията на Найден Шейтанов „Духът на отрицание у българина“ (5, 2), публикувана предишната година в списанието, показва придобилата популярност (и като формулировка) теза, към която авторът в случая подхожда със съзнанието за „начални повечето любителски издирвания, вглеждания и осмисляния на националното ни битие“. Дори и след признанието, че „духът на отрицание“ не е чужд и на други народи, той се обявява за явление „твърде много българско“ и твърде многостранно: „...националното ни отрицателство има своя психология, география, етнология, история, литература, философия, както и свои възможности да преминава в дух на утвърждение“. В случая авторът се насочва към неговата психологическа страна.

За разлика от Мутафчиев, Шейтанов търси отрицателния дух на българина в съвременните му прояви, като прави връзки и с фолклора. В примерите му се очертава и задълбочаващото се културно разграничение между българското село и града.

В какво се състои отрицателният дух на българина според Шейтанов? Отрича се държавата, не се смята за нещо „свое“ държавната територия, отрича се самата народност (така се обяснява лесното асимилиране на българите от съседите им). Усъмняването в държавата върви заедно с „апатия към висшето, като добро и хубаво, като държава и народност, фанатична страст към парично-материалното и към властта като средство за самозадоволяване и забогатяване, животински егоизъм в отношенията към другите, простотия и заинтересованост на бюрократи, безогледна опозиция, партикуларизъм на политикани, егоцентризъм на интелигенти, омраза и завист едва ли не всички против всички и пр.“. Опитва се да бъде и по-конкретен и да специфицира проявите на „духа на отрицанието“: при селяните според него този дух е по-

открит, суров и инстинктивен; при гражданите – повече култивиран, прикрит и коварен; при хората от равнините („поляците“) – по-пасивен, граничещ с „животинска тъпост“; при планинците – повсеместен, отричащ властта и когато е чужда, и когато е своя. В исторически план Шейтанов смята, че може да се говори за две истории: на „равнината“ и на „планината“, а след Голямата война според него се формира нов тип „отрицател“ – на „бежанеца“, обединяващ предишните.

В най-далечен план се пита дали това „вавилонско смесение“ на народи (нарича го още „расова Вавилония на Балканския полуостров“), каквото съставлява българският етнос, не е повлияло също за развитието на духа на отрицанието; дали отделните му съставки не продължават да упражняват своя антагонизъм: „Като че се отнася до вилнее на тъмни сили, които извират от още по-тъмни унаследени наслоения там долу, в подсъзнанието на българина“. В изложението си Шейтанов сякаш стреля напосоки: може би отрицателният български дух е повлиян от влашкия народностен елемент (категоричен е за циганския), но споменава също така еврейския и арменския; а може би идва и от потиснатите от Испериховите българи свободолюбиви славяни. Подобно на Мутафчиев, той смята, че културното отрицание е резултат от приетата византийска култура и че изразът му е богомилството, което не се развива в истинско реформационно движение. Пропастта между официалната църква и богомилското движение е такава, че след падането на България под османска власт богомилите предпочитат да приемат исляма или да станат католици. Животът на българите под чужда власт (близо 700 години, ако съберем византийската и османската) също е подхранвал отрицателното им отношение към държавната власт (а после не са успели да припознаят и своите управляващи).

В причинно-следствената верига Шейтанов добавя и „липсата на развита българска култура, материална и идейна“, като примерите го връщат към новата история на България. Според него днешното българско село не се отличава съществено от средновековното: „...ние тъпчем все на едно място, самоозяждаме се от отрицание, гинем в културно безплодие и безпомощност или ставаме предатели на народност и културни завети, като прегръщаме чуждото“. Опитът да намери позитивни примери в епоса за Крали Марко, в творчеството на Петко Славейков, Каравелов и Ботев, Михайловски и Пенчо Славейков изглежда пресилен. Сатирата обаче категорично е обявена за саморазрушение, а за неин синтез – „хумористичната епопея“ „Бай Ганьо“.

В края на краищата Шейтанов стига до заключението за цялостен отрицателен мироглед на българина, за „народна отрицателна философия“, отрицателна етика, цяла „система на сатанизъм“ – и всичко това „главно по исторически причини“. Светлината в тунела идва от все пак запазения жизнелюбстващ дух на българина не къде да е, а в сексуалната му философия. На тази утвърждаваща алтернатива на българския дух авторът посвещава няколко отделни статии, които ще бъдат разгледани по-надолу в изложението.

Подходът на Петко Росен в „Български национални черти. Мисли върху нашия исторически живот“ (3, 1) е напълно различен. Авторът предпочита „свободната публицистична форма“, както заявява в края на текста си, а изходната база на разсъжденията му е „нееднородният расов ген“ на българския народ: „Борбата между инстинктите и съзнанието при мътна кръв и смесена плът е много по-екстензивна, по-бурна. Изживяванията са по-силни, а като така и по-благоприятни за всяко художествено творчество“. Първото му доказателство са паметниците на Първото българско царство, оценени като много по-величествени и мащабни, отколкото на Второто търновско царство, „израз на една селящина“. Богомилството е оценено като отрицателно (отново Мутафчиевата теза), „повече от гибелно“ за държавата, но вътрешният му заряд е оценен по по-особен начин. Петко Росен свързва възникването на богомилството с характера на „славяните“. Според него славяните са ония, които не се поддават на никаква йерархия – нито държавна, нито църковна и не случайно богомилските религиозни обреди наподобяват славянските. Първите ни ханове-царе никога не са тънали в разкош, нито духовенството ни е било „разплут“, така че богомилството не може да е реакция срещу църквата и държавата, както се представя. По-скоро „народът-ергеле“⁶, неподчиняващ се на каквато и да е йерархия и дисциплина, е истинският фермент на богомилството: „бунт против всеки ред; бунт за своеволие“. Според него свидетелствата за популярната социална доктрина на богомилите имат същата доказателствена стойност, каквато биха имали писанията на „днешните“ комунисти след хиляда години: те също биха породили идеята, че България е „класическа страна на капитализма“ с грамадни капитали и милиони гладни работници. За подобна хиперболизация авторът смята и богомилските

⁶ Ергеле, хергеле (тур. hergele) – стаго коне.

книги, преследващи същите „комунистически“ цели: „абсолютното равенство и своеволието“.

Не по-ясно според него се представя и турското робство⁷. Не се оценява, че турците (османлиите) са дошли като носители на култура със здрави понятия за държава, ред и йерархия. „Черното робство“ настъпва, когато самата турска държава изпада в безреגיע – времето на кърджалиите и гаалиите. По време на Възраждането се забелязва разединение между българите, особено силно изразено в противопоставянето на еволюционисти и революционери, като първите погрешно се отъждествяват с чорбаджиите, освен това незаслужено са генерализирани като прегателни. След Освобождението революционерите трудно преминават от нагласата за рушене към нагласата за градене и правят немалко грешки. Народът продължава да изглежда не толкова като „бунтовник“, колкото като „роб“. Това, че никому не се доверява, защото много е лъган, авторът на статията обяснява по по-различен начин: турчинът господар изглежда е бил твърде наивен човек, щом българинът е развил в навик по-лесното да го излъже, отколкото да го помоли. А представата, че много държи на собствеността си, Петко Росен тълкува не в смисъла на „бранител на едно право“, а в смисъла на „обладател на едно благо“ – така и чуждото, влезе ли му в ръцете, „му става толкова мило, колкото и неговото“.

Авторът нарича „злочестина“ късното ни Възраждане да съвпадне с разцвета на социалистическите идеи и руския нихилизъм, повлияли почти върху цялата българска интелигенция. Реторичното му заключение е, че ако този нихилизъм разрушава колоса на руската държава, какво остава за неукрепналата българска държава; и какво може да се очаква от една противодържавна и противонационална интелигенция? Фактът, че след всички войни „българското държавничество фалира окончателно“, според него съвпада с още по-грандиозния разгром на Русия. Росен не вижда практическа разлика между болшевиизма и „дружбащината“ на Стамболийски. За нея, както ще видим, ще спомене и Фани Попова-Мутафова. Отново лошата държавна политика превръща селянина във враг на държавния ред и на управлението и събужда богомилската му кръв. Ето какво се случва: по-доблестната интелигенция е смазана, а подлата се размесва сред селяните (това са „дружбащите“), чиято власт се налага

⁷ Между двете световни войни все още българските историци употребяват словосъчетанието „турско робство“ вместо „османско присъствие“ и други замесители.

да бъде отнета чрез преврат. Българското село е обхванато от дълбока религиозна, морална и обществена криза. Докато няма съзнание за обществен ред, може би за предпочитане е полицейският ред според Петко Росен.

В статията си „Нашето народностно възпитание от гледището на българската история“ (3, 5) Иван Пандалеев⁸ отново завръща към историческите причини за неоформеното ни „народностно цяло“, за разлика от съседните ни страни. Гледната му точка се препокрива с тази на Петър Мутафчиев за вредното влияние на византизма и богомилството чак до последните загубени войни и асимилирането от съседните страни на български територии. Народопсихологичните ни черти изглеждат все по-вкоравяващи се в колективното съзнание: недоверие към властта, незачитане на законите, превишаване на дадената власт, бунтарска нагласа, склонност да се поставя частният и партийният интерес над общия, гържавния, липса на самоуважение и народностна гордост, слабохарактерност и податливост до пожертване на себе си, безогледно служене на идеята, без оглед на кого и за какво служи тя. Авторът привежда и много примери за нестратегическо по отношение на националните ни интереси управление.

Всички направени констатации обосновават нуждата от „разумно народностно възпитание, с цел да се създаде у подрастващите наши поколения съзнателно родолюбие“. За това обаче е нужно и изясняването на гържавния ни идеал – с ясни териториални стремежи и стратегия за превръщането на България в икономически силна държава.

Не е учудващо, че авторката на толкова исторически романи Фани Попова-Мутафова⁹ също търси закономерностите на историческото ни битие, сравнимо със закономерностите на движението на небесни-

⁸ Иван Пандалеев Орманджиев (1891–1963) – историк и общественик. Научните му изследвания са насочени предимно към националноосвободителните борби на тракийските българи.

⁹ Фани (Стефанка) Добрева Попова-Мутафова (1902–1977) – писателка и преводачка от италиански. Израснала в Италия (до 12-годишна), завършва Първа девическа гимназия в София. Приета е в специалността философия в Софийския университет, но заминава в Мюнхен със съпруга си, писателя Чавдар Мутафов, където учи пиано в Мюнхенската консерватория (1922–1925). След дебюта си през 1924 г. с разкази, до 1944 г. издава 34 книги, основно в жанра исторически роман. След Деветосептемврийския преврат е съдена, затваряна и въдворявана от комунистическия режим заради националистическите ѝ идеи и подкрепата на Германия по време на Втората световна война. Реабилитирана е към края на живота ѝ.

те тела. Опитът ѝ с философията на българската история (статията „Към философията на българската история“, 9, 4) изглежда по-различен от този на Петър Мутафчиев, но в крайна сметка и тя се приближава до неговите концепции. Нейният избор за персонификация на българския типаж е Васил Левски, а не Бай Ганьо. В резюме, българинът, видян през емблемата Левски, притежава „чистотата и просторечие то на детето, смелостта и стихийността на лъва“. Според авторката хитрината и лицемерието са най-малко характерни за българина, който по-скоро съчетава храброст и бунтовен дух с наивна доверчивост. От последното качество системно се възползват византийците – и не само. Мутафова дава куп исторически примери, за да възкликне: „Чудно е това упование, това доверие на дадената дума, на клетвата, на подписа!“ и да заключи, че подобно простосърдечие може да се намери само у народи с девствено чист дух, с вродено рицарство, с благородна широта на сърцето, но достигащи до наивност, лекомислие и непрозорливост, дори до глупост.

Авторката също коментира тезата, че неспокойният дух на българите е в основата на Реформацията, дори и на Великата френска революция. Става дума за влиянието на богомилството¹⁰. Според нея дори и да е така, „гордостта“ на България се превръща в нейния „гроб“. Разстроена гържавна власт, обръщането срещу носителите на иначе добри качества като любов към истината, към доброто, към по-високи духовни дирения, и манипулираното служене на чужди интереси (византийските) „под булото на християнската религия“ са причини за падането на Първото българско царство (наречено „великата българска империя“) и то само три поколения след Покръстването. Фани Попова-Мутафова (в пълен синхрон с Мутафчиев) е убедена, че гържавата на Борис загибва, разложена от чужди на първоначалата ѝ елементи. Духовната елинизация по време на османското владичество също доказва, че „този ламтеж за поглъщане на чужда култура винаги е бил гибелен за нашия народ“.

Авторката дискутира и проблема за разделението между народ и интелигенция – друг важен дебат между двете световни войни. Според нея именно обръщането към чуждата култура и загърбването на родната е породило разделението между народ и интелигенция. Всяко съприкосновение с чуждата цивилизация винаги е действало „като мор, като чума за един девствено чист дух“, какъвто е притежавал българският народ.

¹⁰ Тази теза е пространно разгърната и в книгата на Стилиян Чилингиров „Какво е дал българинът на другите народи“, чиято година на издаване е отбелязана едва при второто издание (1938).

Под „съприкосновение“ се има пред вид възприемането на византийската култура от царския двор, гърчениеето (особено на чорбаджийската прослойка) по време на турското владичество, попиването на „всички мощни влияния и утопии“ от Изтока и Запада след Освобождението. Пропастите между народа и водачите му са били запълвани от опасни борби: богомилство, хайдутство, дружбащина¹¹. Народната омраза към чуждеещите се водачи се е трансформирала в омраза към гържавата и властта изобщо. Но и следната по-дълбока причина открива Фани Попова-Мутафова.

Бунтарският дух на народа се проявява не във времена на изпитание и недоумък, а в сравнително мирни времена: богомилството се разраства при царете Петър, Борил, Йоан Александър, после при Йоан Асен, „най-щастливите години на българската гържава изобщо“. Следователно у народа има „вкоренена в кръвта му“ бунтовност, готовност да руши всякакъв ред: „Един вечно буден Прометеевски огън гори в жилите на това племе, което никога не е имало достатъчно широки хоризонти за своите блянове, за своя полет“. Лишен е бил и от подкрепата на своята интелигенция, която, без да вижда собствените си вътрешни задачи, се е прехласвала по събития, които обслужват чужд интерес. Казаното е обобщено като „уроците на историята“, които чакат да бъдат научени от един „помъдрял народ“.

Статията завършва с оптимистичен патос, подхранен от множество исторически примери – с вярата в способността на българина да възкръсва от пепелта („И светът тръпне пред скритата сила на този народ, който може да изненадва и поражда с неочакваните си избухвания на несломима виталност.“), с припомняне на „тъмните петна“ на предателството на българските интереси от множество български водачи под „заслепяваща амбиция, която гири и във врага на отечеството крепител за своето честолюбие“, а най-великите все са умирали неочаквано, когато са били най-нужни, и то най-често от предателска ръка.

¹¹ „Дружбаши“ са представителите на земеделците и основните им поддръжници са селяните. Идват на власт с правителството на Ал. Стамболийски и запълват оформящата се битка на селото срещу града, селото срещу капитала, срещу занаятчиите и търговците, срещу интелигенцията. Пропастта между отделните социални групи довежда до множество сблъсъци между дружбашите и опозицията и в крайна сметка до преврата и свалянето на правителството на Стамболийски през 1923 г.

В търсене на българската народопсихологична емблема

Константин Петканов¹² се включва към отворения дебат с няколко статии, в повечето от които характерологичните черти на българина се търсят преимуществено в българския селянин. В „Характерни черти на българина“ (2, 4) авторът смята, че основен фермент във формирането на българската народопсихология е отношението на българина към земята, тъй като главният му поминък и в 30-те години на XX в. продължава да е земеделието. Земята е видяна като център на неговия живот, трудов и духовен – тя е, която в последния му час го „вика“ да го „прибере“. В съзнанието на българския селянин не производството е главната му цел, а трудът сам по себе си: „Трудът е висша нравственост“. Тезата е подкрепена с редица народни пословици и поговорки.

Любовта на българина към труда подхранва и религиозното му чувство. На въпроса религиозен ли е българинът, авторът на статията отговаря: „в повечето случаи е фаталист, вярва в предопределението“, особено когато е лице в лице с природните стихии. А доброто и любовта към ближния, основата на християнството, за него са „обикновена човештина“, проявяваща се напълно естествено. Страхът от Бога е притъпен. За селянина е по-важно „моженето“, отколкото „вярването“. Религиозното му чувство е смесено със суеверието: „Има лоши часове, отровни думи, нечисти очи, черни ветрове...“. Вярва в сънища, в чудесата на ясновидеца, в чудотворни извори, гледачи на ръце, на кафе и т.н. За да се справи с основната си задача – природните стихии, той се поддава на вярата в чудеса.

Българинът е „пестелив, а не свидлив“. Гостоприемството е издигнал в култ. Облеклото му също е доказателство за вродената му щедрост. Българската шевица „разкрива скритите богатства на един затворен в себе си дух“. Изключително възприемчив – до степен изоставяне на тра-

¹² Константин Н. Петканов (1891–1952) – български писател и публицист. Учи славянска филология в СУ (1913–1915), участва във войните. Учителства в провинцията. След преместването си в София става библиотекар на българо-югославското дружество, членува в масонската ложа, сътрудничи на авторитетните списания „Златорог“, „Философски преглед“, „Листопад“, „Изкуство и критика“ и др. Редактор на сп. „Тракиец“ (1930–1935) и в. „Балкански преглед“ (от 1946 г.), секретар на Тракийската организация в България. Академик (1945), един от създателите на Института за литература при БАН (1948). Автор на романи, повести и разкази, произведения за деца, есеистика, мемоари, рецензии. Особени дискусии предизвиква романът му „Морава звезда, кървава“, част от тетрилогия, посветена на българското село.

гициите: „Върви по стъпките на новото и не знае къде да спре“. Същото се наблюдава и в областта на просветата: когато възприема новото, „не се съобразява с личните си интереси, не държи сметка за общежитието“. Друга черта е неговата несговорчивост: „Земята го е отчуждила от общежитието“. Представата му за „общото благо“ е фикция; „Чувството да запази собствеността си напълно покрива съзнанието за общата опасност“. Това пречи на изясняването и на националното чувство на българина. Българинът не е националист, въпреки че изглежда такъв в очите на чужденците. Любовта към „своето“ не отива по-далеч от синорите на полето и къщата. „Сговорна дружина планина преминава.“ е по-скоро копнеж в душата му, отколкото реалност. Българинът не е меланхоличен въпреки тъжните народни песни, които пее: той е повече мечтател. Неговата сдържаност и чувството му за мярка не могат да бъдат наречени „меланхолия“. Минава за досетлив, чувствителен към лъжата, благодарение на недоверчивостта си, но не е лукав: „този, който цял живот се бори със стихии и надвиша на земята, няма нужда да се преструва...“.

Всички тези черти могат да бъдат и добри, и лоши. За автора не е в това въпросът, а в осмислянето на тяхната противоречивост – доказателство за диалектичните му схващания за народопсихологичния портрет.

Статията на Константин Петканов има интересен отклик, на който ще обърнем внимание малко по-надолу. Първият обаче е от самата редакция. Под линия е поместена редакторска бележка, в която се подчертава, че всичко, за което говори „младият писател“ Петканов, се отнася изключително до българския селянин. Градското население до голяма степен е изгубило тези „характерни черти“, така че те трудно могат да бъдат обобщени като принадлежащи „изобщо“ на българина. Изглежда като отговор на бележката на редакцията Константин Петканов публикува статията си „Българската интелигенция като рожба и отрицание на нашето село“ (4, 2).

Исходната му теза е, че няма просветен българин, чиито корени да не отвеждат към българското село. Цялата интелигенция на България е изучена със средствата на българското село. Но дали тя не се е отропила, впускайки се да догони постигнатото навън, без да има домашна опора за чуждите идеи, които обаче истински я хипнотизират (например идеите на западноевропейския социализъм). Тук можем да си спомним Мутафчиевата идея за пренесения византийски културен модел върху

свършено различна домашна културна среда. Така според Петканов се оформя противоречието между „закъснялата селска България и изпреварилата времето си идеология на българската следосвободителна интелигенция“, което обосновава и разрива между тях. Затова интелигенцията нито иска, нито може да стане водач на своя народ. Отчуждена от селото, тя се залавя с изграждането на българския градски бит.

Ето как изглежда българската интелигенция през погледа на Константин Петканов. Преди Освобождението и малко след него нейните идеали са ясни и са общонародни. Войните обаче ги разрушават и тъкмо това предопределя дълбокото разединение между народ и интелигенция. Големият въпрос за него е дали след поражението българската интелигенция, от която се излъчват водачите на народа, ще се откаже от борбата: „Мисли ли тя сериозно за стопанското повдигане на страната, за ревизията на мрачните договори, или ако би ще за някакъв „реванш“, който да възвърне изгубеното през време на войните?“. Въпросът е почти същият като този на Иван Пандалеев за изясняване на настоящия ни държавен идеал. Все още тлее малка надежда за ревизиране на подписаните договори, но само ако водачите са на своето място.

За съжаление, наред с „увлечението по чуждото, незадълбочаване в народния бит, омаловажаване нуждите на масата“, Петканов отчита и „неосъзнаване на мисията на водачите“. Съответно и културата на интелигенцията е „обезродена“ и „отчуждена“ – „гражданска“ култура. Налице са белезите на нахлулата в началото на XX в. градска култура на сецесиона, която се явява действително „купешка“, а белезите на „родното“ се оценяват само като модна, а не като дълбока родствена връзка с корените (оценка на движението „Родно изкуство“ между двете световни войни). Петканов алармира за опасността от скъсване на „творческата връзка“ между народ и интелигенция.

Като следствие от безпътницата на българската интелигенция авторът разглежда и развитието на бюрократизма и партизанината. Бюрократизмът е възможно най-антитворческото, „ялово“, както го нарича, поле за изява. Чиновникът е видян като „господарят“ на държавната машина, до голяма степен причина за негативния ѝ облик. „Партизанината“ иронично се нарича „най-великото“ дело на интелигенцията: тя ражда демагогията, профанирането на духа, простащината, „маниачеството“, узаконява бюрократизма; тя убива почитта на българина към държавата, идеалистично настроените истински творчески личности, ценностите на народния дух. Под линия Петканов споменава и

съществуването на „друга интелигенция“ – с идеали, но според него тя не е рожба на на същната българска действителност, „нито подхожда на обективните и трайни нужди на широката маса на българския народ“.

Авторовото намерение е да провокира интелигенцията, от която зависи бъдещето на българите: „И както народът жертва всичко, за да я следва във войните, така и тя трябва да се жертва за неговото национално единство, за благосъстоянието му и за културния му напредък“.

В друга статия, наречена „Бунтарски настроения у българина“ (10, 1), Константин Петканов се спира на една повтаряща се в дискусията българска черта – бунтарството (за нея вече са говорили Фани Попова-Мутафова, Петко Росен, Иван Пандалеев и др.). Бунтуващият се български човек за него е селянинът, видян в неговия вечен „екстериор“ – стъпил здраво на земята и под небето: „Сред този прост, но безкраен и вечен декор се е избистрил и затвърдил неговият характер.“ В отстояването на разбиранията му за живота и човека се раждат бунтарските му настроения. Те могат както да го приближат до Бога, така и да го превърнат в истински богоборец. Възможно е всичко това да идва от непрекъснатите унижения от живота и съдбата, но бунтът е „и за зло, и за добро“.

Прословутото търпение на българина някои бъркат с примирение и слабост. То е „целесъобразно организиране на духовните сили за защита на доброто, труда и продължението на рода“. Бунтът може да бъде предизвикан от погазването на неговите нравствени житейски устои. Например срещу бързото забогатяване на някои, защото вижда нарушаване на основен, за него етичен, принцип – на равенството и справедливостта. Ценности като здраве, род, чест за българина стоят най-често над материалното богатство.

Особена сила българинът придава на словото: прекланя се пред думата, чувства нейната твореща, но и рушителна сила: „Всички бунтарски настроения се зачеват от словото и за българина думата се явява като най-страшен бунтовник“ (добре уловена перформативната сила на словото). Според бунтаря „човешкото право е вечно и ако то е замътно, то не значи, че е изчезнало, а е достатъчно да го предявиш, за да го придобиеш наново“.

Обобщено казано, писателят вижда най-дълбоките корени на българското бунтарство в развитото чувство на българина за лично достойнство и за човещина.

Статията на Петканов „Душата на българката“ (5, 5) звучи повече като отговор на въпроса защо феминизмът няма основа в България. Самият текст обаче към края си ни насочва към контекста на народопсихологията: „Най-ярката самобитност на българина сякаш е изразена в жената“. Това е и опитът на автора да сътвори най-позитивната си концепция за българската характерология. Носителката на народопсихологични черти обаче не е изобщо жената, а „българката селянка до войните“, т.е. жената, видяна изцяло в нейния патриархален модус: като майка и съпруга.

Характеристиките, които Петканов разчита като народохарактерологични, на първо място са любовта и страданието: „Както любовта ѝ е дълбока и чиста, така и страданието ѝ е дълбоко и пълно с трагичен смисъл“. Според Петканов българката има по-развито чувство за дълг от мъжа, а самият дълг е издигнат до мяра за истината: „Истина е всичко онова, що е дълг: „да народиш деца, да ги изгледаш, да им дадеш хляб в ръка, да им оставиш имот, да ги пуснеш по прав път, да се трудиш за честен добив, да знаеш кое е твое, кое чуждо, кое къща разваля и кое челяд пръска“ – божите заповеди на българката. Тя сама се поставя на второ място след мъжа си, поради което към него е толкова снизходителна, колкото към себе си строга, но това не я прави негова робиня – нито се оплаква от тежестите на живота, нито се бори за свободата си, защото „тя не се чувства унижена, излишна и по-долна от мъжа“. Нейната консервативност обяснява трудното ѝ повлияване отвън. Но и това е видяно в положителна светлина: затова тя е пазителката на семейството и на нравите, особено във времената на национална зависимост, когато мъжът, принуден на дълги отсъствия от дома, много често попада в обсега на чуждото. Ето защо за Петканов моралът на българката е голямото оръжие на българите срещу чуждите нашественици („похитителите“). Тя е пословично трудолюбивата – чрез труда си изразява и чувствата си. Тя е тази, която определя и пътя на мъжа: „Нейните хрумвания са по-устойчиви и по-пълни със здрав смисъл. Тя е в непрекъсната борба със слабостите на мъжа“. Тя е едновременно религиозната и суеверната. Не друго, а инстинктът за съхранение на рода я прави религиозна. Освен това е вярна до смърт, нестелива и със силно сестринско чувство.

В самия край на статията си Петканов отделя скромно място на слабостите на българката: на първо място, слабостта ѝ да кълне, простираща се до всичко, дори до самата нея, но каквито и думи да изрече,

клетвата ѝ си остава пасивен акт. Твърде интересно звучи следната мисъл: доколкото влиянието ѝ върху мъжа е силно и предпочита да го държи около себе си, Петканов решава, че това е истинската причина българският мъж да не обича да ходи на война или че българският войник не „издържал“ докрай войната.

Що се отнася до българката след Първата световна война, авторът забелязва промени („госта криви линии“), но отново я вижда като устояваща на „присъпните на днешното преходно време“. За „интелигентната и цивилизована“ градска жена той обещава отделна статия.

В бележка под линия редакцията одобрява рамката, която авторът сам си е поставил, насочвайки се към вече изкристализираната и типизирана психика на българския селски човек. В ново време тази психика изглежда госта разстроена и все още не е добила ясна физиономия.

Статията на Георги Ст. Рагоев „Из психологията на днешното българско село“ (4, 1) е насочена също към българското село. Написана е в явен диалог с предишните публикации на „Философски преглед“ върху същата тема. Според него това, което липсва в тях, е по-ясната уговорка, че селянинът на 30-те („днешният селянин“) не е селянинът преди войните: „В недрата на селската гуша се извършва един процес, който е интересен във всяко отношение, но който българската интелигенция няма истинска възможност да голови и да установи“. Тъкмо затова си поставя задачата да даде скица на този именно следвоенен селянин, когото, уверява той, добре познава.

Първата промяна е продиктувана от политическите борби, под чийто знак се развива животът на българското село след войните. След преврата на Девети юни, когато пада земеделското правителство, селянинът се насочва към нещо ново, но неясно очертано. Емоционалното му състояние е описуемо с една дума: отчаяние, свързано с обезвереност, която от своя страна се проявява като тотална недоверчивост. Най-малко селянинът вярва на политически агитатори. Отвращава се от партизанството, но в същото време участва в партизанските игри на политиците – дори членува в партийни организации, но не защото споделя техните идеали, а защото очаква да получи облаги и власт. Изгубил е всякакъв идеализъм. Вече не мрази интелигенцията, а я съжалява, но все още изпраща децата си да учат в градовете (въпреки всичко показва засилен интерес към света). Търси истинския водач, но не сред „големците“, които твърде добре познава – търси/очаква истинския „Спасител“.

В последното авторът вижда известна мистична настроеност, независимо че вярата му в Бога е под въпрос.

Най-важната промяна обаче е разколебаването на прословутата привързаност на селянина към земята. Задълженията, данъците и ниските цени на продукцията му го поставят „някъде по средата между пролетария и гребния собственик“. Ето защо типизираният профил на българския селянин се нарушава от придобитите нови характеристики като отчуждение от земята и земеделския труд, недоверчивост и негативизъм – а те могат да се превърнат в необратими според провиденческото мислене на автора на статията.

Следващият, който се включва в дебата за българския селянин с презумпцията, че са изказани доста погрешни мнения за него и обещание да даде „обективна“ и „справедлива“ характеристика, основана на „лични наблюдения“, а не на „книжовен материал“, е Камен Иванов („За българския селянин“, 13, 2).

Според него бързото обедняване на селяните след войните ги прави повече склонни към коопериране, солидарност и взаимопомощ. Това променя мита за селянина „индивидуалист“, макар и станал такъв по икономически причини. Същото обаче „лекува“ неговия „егоизъм“: „Не може да бъде егоист този, който е онеправдан и унижен“. Не е и „скъперник“: „...никой не може да развие в себе си любов и привързаност към онова, което няма, от което е лишен“. В същото време с небивала готовност дава пари за култура: за общинско радио, за ремонт на училището и пр. А вечер в кръчмата участва в малки „събрания“, за да обсъжда несправедливостите, случили се през деня.

И друга „клевета“ за българския селянин се опитва да отхвърли авторът: че нямам духовни интереси. Напротив, според него дори при крайна бедността той се интересува от читалището, училището, театралните представления. Не е съгласен и с характеризирането му като „страстен критикар“ и „крайно недоверчив“. Селянинът критикува, но защото страстно обича истината, наказанието на неправдата, изкореняването на злото (нарича я „якобинска философия“). А „охотата“, с която обсъжда и критикува въпроси от „висшата политика“, авторът логически свързва с Възраждането и влиянието на народничеството у нас през първите десетилетия след Освобождението. Нарича българския селянин „просветен“: „Макар нашият селянин да минава обикновено за малокултурен, в едно отношение той гържи първо място между европейските народи – той иска да мисли със своя собствен ум, а не дру-

ги, „избраниците“, да мислят за него“. Оценява високо и аналитичната способност на ума му: „Те [селяните] умеят и най-мъчните въпроси да опростят така, че никак не е трудно тяхното разрешение. Те умеят... да уловят ядката, същината на въпроса“. Става дума за емпиричен ум, „доста освободен от формализма и догматизма“. Авторът ревизира и мита за недоверчивостта на селянина: към онези, които са го лъгали, той наистина е недоверчив, но пък „като дете“ вярва на народния учител, „защото вижда в неговото лице свой приятел“. Истински цени приятелството. Добър психолог е, без да е изучавал психологията.

Обобщеният портрет на съвременния селянин е комплектуван с черти като изключително трудолюбие (вечното клише), просветен (а не робски) ум, високо обществено съзнание, непримиримост, праволинейност, непогдване на обществената психоза и „фанатик“, що се отнася до истината. Авторът е уверен, че макар България да е една изостанала земеделска страна, българският селянин притежава по-високо и по-правилно ориентирано обществено съзнание, отколкото селянинът от напредналите гържави в Европа.

Въпреки че характеристиката на гражданина не е тук цел на автора, все пак от едно споменаване разбираме, че тя е генерализирано негативно: всички граждани са еднакви и живеят върху гърба на селянина.

Народ, народност, нация, раса

Петър Бицилли¹³ се опитва да внесе научен тон в народопсихологичните размишления. В статията си „Народ, народност и народностно съзнание“ (5, 4) първо разграничава „народ“ и „народност“ (за него „нация“ е само „учения“ синоним на „народност“), за да утвърди мисленето за народността като „нещо единно, като одухотворено цяло, като индивид“. В народността (по-широкото понятие за него е „народностна (национална) култура“), народът реализира себе си, осъществява своята индивидуалност, самоосъзнава и самоутвърждава себе си. Самоутвърждаването той разглежда като самоотрицание: „да излезеш от рамките на своята емпирична ограниченост, да преодолееш себе си“. В този

¹³ Петър Бицилли (1879–1953) е историк, философ на културата, литературовед, социолог, изкуствовед. Ръководител на Катедрата по всеобща история в Софийския университет (1924–1948). Изключително ерудиран в областите на науката, в които се занимава. Научните му трудове (27 монографии и многобройни статии) са публикувани в български и чуждестранни издания на различни езици. Редовен сътрудник на „Философски преглед“.

смисъл народностното начало се явява като отрицание на народното. Едва ли е случайно, че всички народностни култури са синкретични и се формират там, където се кръстосват различни етнически групи.

Като съществен елемент на народността разглежда езика, „главен орган на народностната душа“. Бицилли обръща внимание на усилията националният език да бъде повдигнат на степен „общочовешка ценност“ с универсално значение: например латинският за романските народности, църковнославянският, или старобългарският, (синонимът е на Бицилли) за руския език и т.н. Следващият елемент след езика – „душа“, са „границите на родната земя“ – „тялото“ на народността. „Естествениите“ граници би трябвало да съвпадат с лингвистичните. Всъщност няма по-колебливо и по-неопределено понятие според Бицилли от понятието „естествени граници“ на гържавите и на народите. На трето място е характеристиката на народността като „отворена общност“ (понятието на Бергсон „société ouverte“). Когато един народ достигне степенята на народностно битие, той „преодолява своята етническа ограниченост“. Това обаче е осъществимо само когато понятието „народност“ се изравни с понятието „народностна гържава“: „От една чисто духовна, сиреч свободна общественост, народностният колектив става принудително общество: société ouverte се превръща в société close, минава в своята противоположност“. Така Бицилли представя диалектиката на народността. Последната трансформация обаче обеднява, овеществява понятието: „Народността не се мисли вече като непрекъснато ставане (werden), като творчески процес, а като материален предмет (...) не като общност, а като *общество*, иначе казано: като някакъв колектив, обладаващ определени, веднъж завинаги дадени (...) признаци“.

„Расизмът“ се разглежда като последното стъпало в израждане на идеята за народността, когато „чистотата на кръвта“ се издига като „необходим и единствено съществен“ признак. Израждането на народността се забелязва и в опитите да се контролира езиковата общност – като се забранява в отделни гържави да се говори на родния език или се създават изкуствено „народностни“ езици. Не може елементите на народността да предхождат самата нея, прекъсвайки органическия процес на нейното ставане. В самия си край текстът придобива още по-ясен актуален смисъл и известен патос: „Израждането на идеята за народността не трябва да се смята като необходимо и неотвратимо следствие от териториалното и политическото оформяне на тази идея. Историята е поприще на свободата, и в нея нищо не се извършва

със строга необходимост. Процесът, който очертахме тук накратко, е само едната страна на общия факт на механизуването на живота, което е характерно за нашето време“.

Статията на Петър Монеv¹⁴ „Расова психология и народностна психика“ (10, 1), поместена в рубриката „Въпроси и отговори“, е отговор на повишения интерес на читателите на списанието към народностната и расовата проблематика – интерес не толкова от научно, колкото от социално-политическо естество. Авторът поставя този интерес в контекста на Голямата война, изострила въпроса за съдбата на народите – особено на по-малките. Почувствали се заплашени, малките народи обръщат погледа си към миналото – расово и етническо. Новото разпалване на дебата за расите този път гравитира около расовата психология, основаваща се на твърдението, че „всяка физична раса има своя психика, характерна само за нея, чрез която именно психика расата встъпва като фактор в историята“. Расата се разглежда преди всичко като биологична категория. Отличителните ѝ признаци се наследяват, но се формират под влияние на физичната среда, с преимуществено влияние на климата. Заедно с физическото и физиологическото обособяване на расата върви и оформянето на расовата психика.

Първият въпрос на расовата психология е дали може да се говори за действително чисти раси или те съществуват само на теория? Авторът е убеден, като се позовава на научни източници, че „чистата раса“ е логическо построение, „лишено от реално съдържание“. Съответно смесването на физическите белези на една раса с физическите белези на друга води до смесване и на психологическите им характеристики. Оттук расовата психология като точна наука не може да съществува – тя може да бъде предмет на колективната психология и по-специално на етнопсихологията.

И така, расата е отвлечено имагинерно понятие, докато народността е реалност и тя всъщност може да бъде предмет на научното познание. На народността обаче трябва да се гледа като на социално понятие, а не като на антропологическо, както се гледа на расата. Всички отлици между групите хора – физични и психични – се дължат не на расовите различия, а на различието в социалните условия на живот. Тогава според автора расата като биологичен продукт престава да съществува, а предметът „расова психология“ се обезсмисля. Съответно в опитите да

¹⁴ Петър Монеv е цитиран в периодиката преди всичко като психолог и педагог.

се създаде „расова психология“ прозират не научни, а национални, класови, партийни или дори лични интереси (визират се „днешните расисти“ в Европа и „по-рано“ в Америка). Затова и се отхвърля теорията за полигенетизма.

В същата година със сериозна статия на тема „Расизмът като философско-историческа теория“ (10, 4) излиза Димитър Михалчев. И той тръгва от факта, че говоренето за раси и расизъм се е превърнало в мода, в която прозира преди всичко „политико-социална страст“. По-важно е провиждането му, че отношението към темата се е превърнало в яра за или против демокрацията.

Текста си започва с критика на първите български съчинения върху расовата проблема: „Българският народ между европейските раси и народи“ (1938) и „Наследственост, раса и народ. Расова принадлежност на българите“ (1938), и двете написани от г-р Методий Попов (професор по биология). Според Михалчев професорът е попаднал в капана на расизма, твърдейки, че расите определят хода на историята и упадък или възхода на един народ, а не обратно. Основната му цел обаче е да направи теоретичен отпор на превръщането от германската наука за расизма във философско-историческо и идеологическо учение; с други думи, отпор на целия „философстващ расистки лагер“, включително и на Хитлеровата теория в книгата му „Моята борба“.

При разкриването и оборването на несъстоятелността на теорията на Попов, Михалчев включва и една препратка, която се отнася до промените в народопсихологията на българина: „Българинът“ – това съвсем не е една неподвижна субстанция“. Ако първите пътешественици, които минават през България, говорят за един религиозен, крайно гостолюбив и привързан към земята народ, в „днешното“ българско село и в българския град не е останал и помен от подобен образ.

Въпросът, който поставя статията на Мара Кинкел¹⁵, „За националното чувство и националните различия“ (6, 3–4), е дали е естествено националното чувство и в какво се изразяват националните различия. Отговорът е даден чрез съпоставяне на различни западноевропейски култури, гледани предимно през окуляра на туриста (вметката „в страните, които обикаляме“). Примерите са бегли, но характерни: как изглежда българският парламент, оприличен на унгарския и югославския, сравнен

¹⁵ Мара Косева Кинкел (1885–1960) е българска социоложка, писателка, общественичка с леви възгледи, които ѝ помагат активно да се включи в социалния живот след 1944 г.

със северните парламенти и с френския (от друга статия на Кинкел разбираме, че за нея парламентите са надеждна представителна извадка на народите); литературни образци, които съдържат „национална типичност“ (от българските симптоматично е избран романът „Под игото“); над какво се смеят различните нации; какво се смята за неприлично; кухнята, храненето, развлеченията, типа музика...

Изводът на Мара Кинкел е, че докато понятието за нация има ясни параметри (общи характерни белези, икономика, духовен облик, език и територия (листата е на „съветските теоретици“) Кинкел добавя обща историческа съдба и кръвно родство), понятието за национално чувство не се поддава на строга теоретизация – то се установява единствено „в проявите на живота и се долавя в националните особености“. Не е съгласна с комунистическото отношение към националното чувство като към „буржоазен преграждател“ и смята, че след войните то се е засилило. За пример дава победата на националсоциалистите в Германия, повишеното самочувствие на французи и англичани, увеличаването на броя на фашистите в Италия.

Авторката поставя и един, всъщност скрито актуален, въпрос: дали една нация може да бъде асимилирана. Отговорът е положителен само при условие, че тази нация е млада и няма зад себе си установена култура, т.е. не притежава свой неповторим духовен облик. Културата на една нация е нейният спасителен Ноев ковчег в каквито и да са исторически превратности.

Нека отбележим новата гледна точка в тази статия: размислите на българина за българското „отвън“, потопен в чужда култура, когато любопитството му към чуждата се преплита с носталгия по своята: „Тъгата по родината се проявява в тъга по хората, по езика, по земята, по привычките, по климата“.

Три години по-късно в статията „Нация и национален въпрос“ (9, 4) към засиления стремеж за национално самоопределение Мара Кинкел добавя и темата за „националния въпрос“. И тя не е съгласна с изравняването на понятията „народност“ и „нация“. За нея нациите са продукт на икономическото, политическото, правното, културното и духовното развитие, започнало в Европа през XVI в. (т.е. от т.нар. Ново време). Кинкел констатира, че дори в Съветския съюз вече се признава тежестта на нацията – нещо, с което марксистката доктрина отначало е воювала, смятайки я за надстройка на капитализма. Но към схващането за нацията като обществен исторически продукт тя добавя и нейната

първоначална биологична основа. Заг нацията стои народността, преди нея – племето, преди него – рода, а още по-назад – семейството. Така нацията се оказва „изключително обществен продукт, но със силни биологични остатъци от по-старите обществени единства“. Поговорката „Кръвта вода не става“ се отнася не до нацията, а до народността. Нейните характерни елементи (кръвно родство, обща психика, общ бит и език) са преминали и в нацията, но са се доразвили чрез културните връзки на почвата на капитализма. Чуждите малцинства в дадена нация възприемат чертите на основната национална маса, въпреки че не загубват собствената си народностна психика.

Заключението е, че основата на нацията винаги се гради около народността, обединена по кръвно родство. Тъкмо това родство е доминантата в националната психика и определя националния тип (отново за българския „тип“ е посочен Бай Ганьо). Чувството за единство на нацията се описва като „центростремителна сила, която притегля своите производни биологични единства“. Доколкото всеки национален тип има своите положителни и отрицателни страни, идва въпросът кое да бъде засилено в българския национален тип. Отговорът е да бъде развито общественото чувство на българина, тъй като то обединява „патриотизма, веротърпимостта, грижата към онеправданите и потиснатите, уважението и вярата в човешката личност...“. Въпреки че робството е попречило на българина да развие това си чувство, авторката споменава за обръщане към великите примери като този на Ботев. Тъкмо него тя вижда като спойващата връзка на нацията.

Дебатът „Бай Ганьо“

Статията на Константин Петканов „Характерни черти на българина“ провокира професора по славянска литература в немския университет в Прага и редактор на сп. „Slavische Rundschau“ д-р Герхард Геземан да напише статията си „Проблематичният българин“ (1931), която всъщност отключва синдрома „Бай Ганьо“ и предизвиква един от най-запомнящите се дебати във „Философски преглед“, публикуван под заглавие „Бай Ганю и характерологията на българина“ (3, 4). Текстът на Геземан е преведен от Кирил Христов (макар и не съвсем точно, както е добавено в редакторската бележка).

Геземан тръгва от въпроса дали наистина Бай Ганьо е такъв отрицателен образ, какъвто го представя Алеко Константинов, и си отговаря, че той е преди всичко „рожда на българския исторически живот“,

продукт на борбата на „славянобалканеца“ да се нагоди и да оцелее в чуждото иго, и в този смисъл е носител на нещо „витално и положително“. Бай Ганьо престава да бъде положителен тип, когато се вмъква в културни епохи, където не му е мястото – особено когато се връща „поевропейчен“ в новата българска среда. С цел да се задълбочи дебатът върху българския характер „Философски преглед“ решава да отрази цялата верижната реакция, която предизвиква позицията на Геземан.

Първи е критикът Георги Константинов, който като начало припомня по-ранната подобна теза на Боян Пенев за образа на Бай Ганьо, според която наред с някои типично български черти, въплъщава и такива, присъщи на всеки некултурен народ¹⁶. После насочва вниманието към особената художествена плътност и убедителност на образа: „Защото не може да бъде верен като обществена или расова категория един тип, който не е верен художествено“. Според него художественото произведение на Алеко Константинов е „крайно своеобразно, разпокъсано фейлетонно“. То не е писано с намерението „да разгърне постепенно, планомерно един цялостен, многолик и задълбочен характер“. Случайните епизоди „нямат обща психична основа“, за да бъде тя представителна за някаква среда, а още по-малко за цяла нация. Константинов заговаря за „байганьовщина“ като склонности и постъпки – но не като национална проява – с аргумента, че сред всички народи биха се намерили хора с подобен профил. Съгласява се с обяснението на Геземан за опортюнистичния характер на Бай Ганьо, обвързан с необходимостта от оцеляване в определено историческо време, но времената се променят и тези му качества вече изглеждат смешни. Байганьовщината остава свързана с преходните условия на дадено културно равнище, но съдбата на книгата опровергава подобно становище: „Алеко, който искаше да възпитава чрез фейлетоните си, направи лоша услуга на своя народ. Но той не е виновен за това“.

Идва отговорът на самия Константин Петканов. Чужденците наистина ни мислят за байганьовци, но самите ние не се мислим за такива (въпреки че има изключения). Недоверчивостта на Бай Ганьо някога е била „най-здравият щит срещу поробителите“. И риторично се пита може ли Бай Ганьо да има доверие в същата тази Европа, която показва егоизма си при определяне съдбата на българската държава. Когато се

¹⁶ Става дума за статията на Боян Пенев „Превращенията на Бай Ганьо“ (*Златороз*, IV, 1923, № 1, с. 23–34).

изяснява характерът на българина, в никакъв случай не бива да се правят изводи от отношението му към чужденците, свързано с конкретни обстоятелства. Най-достоверния му образ можем да търсим в неговия епос – там е дълбочината на душата му, искреността и простотата на изразяването на неговите чувства, безхитростността му и дори „съзнанието за определена мисия на земята“.

Така че Петканов вижда Бай Ганьо като отрицателен образ само ако бъде разглеждан през призмата на хумора и сарказма и обичайното за българина самоопроизване. Но с оглед на неговия бит и исторически живот предлага проявите му да се тълкуват по съвсем друг начин: като опит „да скрият чистотата на неговата душа, за да може той да се запази от грозните недостатъци на човека, от алчността за чуждото и от тиранията“. Опитва се да оневини и Алеко Константинов: той сигурно го осмива не за да го компрометира, а „за да го накара да си отвори очите и да не се придържа толкова о своето, защото за свободния българин е необходимо да излезе от собствената си черупка и да пристъпи към развиване на собствените си творчески сили...“.

Петканов напомня и многото прояви, които доказват, че българинът не е интересния, че е доверчив и наивен. Но типа „български храбрец“, например, счита за доста комплициран: българинът той побеждава, а след победата се подценява: „И тоя път ядохме бой“, „Добре, че избягаха“. Тук идва знаменателното питане (звучащо едва ли не юнгуански): „По някакъв вътрешен път идат тия изрази в съзнанието на българина?“.

Що се отнася до съвременния българин, особено гражданина, той все още трудно може да бъде типизиран, защото в стремежа си към формиране на „съвсем нов тип“, всячески се опитва „да се освободи от това, което е първично за него“. Авторът е убеден, че този тип ще се роди, но само ако помири „първичното“ и „модерното“.

Критикът Георги Цанев продължава дебата с уговорката, че поначало „пълният национален тип е пълна абстракция“ и ако някой все пак може поне да се доближи до него, това би било по силите само на голям творец от величината на Достоевски и Толстой. Цанев е против типът Бай Ганьо да се свързва с Възраждането – той е плод изцяло на следосвобожденското време, когато героичните характери се изместват от характери на грубия практицизъм и пресметливост, на нравствена и обществено-политическа развала. Така че Алековият герой е напълно отрицателен. В „простащината“, в „глупавото самохвалство“, в „наивния патриотизъм“, в „некултурността“ („Европейци сме, ама се не сме

готам“) не можем да търсим каквито и да са национални черти. Може да се помисли, подобно на Боян Пенев, за приближаване „отчасти“ до националните черти такива като „груб практицизъм“, „утилитаристичен и материалистичен мироглед“, „трезвен реализъм“, но Цанев и това отхвърля в крайна сметка, след като си спомня за много по-развития прагматизъм и материализъм на капиталистическия Запад. После се обръща към еманациите на българския дух от богомилите до наши дни и припомня възрожденските герои.

Една черта на българите обаче положително свързва с влиянието на „робската епоха“ – подозрителността и недоверието към другите, страхът от измама и непризнаването на авторитети. На „домашната политическа почва“ (частта „Бай Ганьо се върна от Европа“) избухват истинските отрицателните черти на персонажа. Той отразява и възплащава царящите „обществена безпринципност и политическо хамелеонство“ в българската съвременна действителност. Същите тенденции в обществено-политическия живот обаче Цанев открива и у сърбите (тук е съгласен и с Геземан, и с Пенев), а дори и в по-развитите общества (тук цитира Ибсеновия „Народен враг“).

Обобщението на критика е, че при цялата си еkleктичност („дотогава, че прави впечатление за няколко различни образа под едно сборно име“) Бай Ганьо „събира в себе си несъвършенствата на нашия тогавашен културен и обществен живот“. Така отрицателният персонаж е изграден като социален, а не като национален тип (тук Цанев е в пълно съгласие с позицията на Михаил Арнаудов). В него са заложени „общочовешки недостатъци на наша почва“, с прибавка на някои български недостатъци, свързани с определени културни и обществени условия. А жизнената сила на книгата („въпреки значителните си художествени недостатъци“) доказва, че българите обичат да се виждат осмислени духовно, но и че типът Бай Ганьо не е изчезнал все още от българската действителност.

Последната дума по дебата има Димитър Михалчев, донякъде встъпващ в ролята на арбитър: обобщава гледните точки и взема страна. Първо, критикува речника на проф. Геземан, който говори за „биологично“, а не за социално приспособление и обособяване на характера на един народ. Не приема и разглеждането на Бай Ганьо като положителен тип, виждайки в него „комплекс от твърде разнородни по своята преходност черти“ (тук е в съгласие със становището на Боян Пенев и Георги Цанев). За по-значим взема не въпроса за художествената цялост на образа, а

факта на неговата извънредна популярност. За Михалчев е очевидно, че в широката си маса българинът се самопознава в този образ, защото, макар и карикатурно, Алеко е уловил негови характерни черти. Дори и те да отразяват преходна фаза от социалния ни живот, според Михалчев е неуместно да се обвинява авторът (както го прави Боян Пенев), че не е достигнал до по-дълбоки наблюдения на българския характер, нито че образът му не е единен (отново критика към Пенев), щом такъв е и самият български живот. Не е съгласен с твърдението на Георги Константинов и Боян Пенев, че Алеко Константинов е първо моралист и после художник. Михалчев се съмнява, че ако беше така, книгата му нямаше да е толкова популярна. А освен това „българинът се възхищава от своя Бай Ганьо“ с всичките му отрицателни характеристики. Алеко Константинов е изградил изключително убедителен и въздействащ персонаж, с който продължава да се идентифицира цял „легион“.

В статията си „Българинът през погледа на българския писател“ (6, 1) Борис Йоцов¹⁷ разработва друг ракурс към темата. Така и той се включва в дебата „Бай Ганьо“. Изходната му теза е особено важна: българският писател („някъде интуитивно, някъде напълно съзнато“) изпреварва българския учен в улавянето на характерологичните черти на българина, т.е. художествената типизация изпреварва научната. Писателите, успели да достигнат до „проникливи осветления на българската душа“, според него са Карабелов, Вазов, Алеко Константинов, Елин Пелин, Йовков. Смята, че Петко Славейков и Кирил Христов долавят българина „непосредно и чрез размисъл“, но малцина са ония, които го третираат „не само като художествена, но и като характероложка проблема“. Тези „малцина“ са посочени: Пенчо Славейков, Антон Страшимиров, Кирил Христов, Стоян Михайловски.

Писателите обаче се насочват към различни обекти на изобразяване. Някои се концентрират върху народностните борби на българина и неговия героичен устрем; други изобразяват предимно българския селянин в социалната му битка и в борбата му с природата за ежедневно оцеляване; трети откриват сатиричната гледна точка към проявите

¹⁷ Борис Йоцов (1894–1945) – един от големите български учени – литературни историци и слависти. Следва славянска филология и право в Софийския университет. От 1935 г. е редовен професор в университета в Прага и декан на Историко-филологическия му факултет. Министър на народното просвещение в правителството на Богдан Филов и на Добри Божилов (1924–1944). Осъден на смърт от Народния съд и убит през 1945 г.

на българския характер в съвременността с всевъзможните му преобразования, съпроводени от загубата на нравствения му лик. Трите насоки формират три типа „литературен“ българин, наречени от Йоцов „героичен“, „практичен“ и „политичен“. Първият тип той свързва с юнашкия и хайдушкия епос. Вторият – с битовия епос, третият – с фолклорните хумористични песни и приказки. В първия тип писателите се срещат като че ли повече с първичната стихия на скита и хуна, отколкото на славянина. Психографският му портрет е развит изключително подробно, видян във всевъзможни отношения. По същия изчерпателен (поне като намерение) начин е разработен и типът на „практичния“ българин, исторически свързан с пастирско-земерелския бит на славянина. Той въплъщава консервативния пласт в един хипотетичен синтез на чертите на българина. „Политичният“ българин се формира последно, резултат от един усложнен обществен живот, който провокира развитието на черти като користолюбие, нагаждачество, хитрост, „маймунство и хамелеонство“ и т.н. Този българин според Йоцов се (по)ражда още във времената, когато на земите му се срещат трите култури: византийско-славянската, турско-ориенталската и европейската.

Очертаните български типове не са абсолютно непронускливи помежду си. Всеки може да познае по някоя собствена черта и в трите. Йоцов разсъждава и върху отношенията между самите тях. Героичният българин не може да понася политичния. Практичният също не го обича, но може да му прости и да го извини. Между българите от трите типа има вътрешна вражда, чиито корени сочат българската „братска“ завист: „Често единият българин завижда потайно на другия в себе си“. По-важно е твърдението, че нито един от тия три типа не изчерпва българския характер: „Затова никак не е обосновано да се дава надмощие на един тип...“. Този е и аргументът срещу генерализацията на Бай Ганьо, който собствено „не обгръща дори третия тип, политичния българин, та камо ли останалите, и изобщо българина“.

В типологизацията си Йоцов намесва и отделните етнически групи в България. Склонен е да припознае героичния тип повече в тракиеца, практичния – в северняка, а политичния – в македонца, въпреки че последният има Илинденското въстание в историята си и продължава да се бори за свободата си. Така още веднъж доказва тезата си, че не бива да се търсят напълно чисти типове. Според него българският характер все още „зрее“. Ето защо „проблематичният българин“ не трябва да се

търси в лицето на Бай Ганьо (пряк диалог с Геземан), а в „творческата синтеза“ на трите типа при един по-дълъг жизнен опит.

Накрая Йоцов отново се обръща към българската литература, за да констатира липсата на достатъчно дълбоки и сложни характери, които да се превърнат в нарицателни за българския характер. Тъкмо затова Бай Ганьо придобива такава представителност според него. Без да е художествено завършен образ, читателите го досътворяват. Йоцов напомня и дълга на критиката, която също не е предложила дълбоки психологични анализи на българската литература. Допуска и недостатъчното познаване от страна на българския писател на обекта си, а в художествен план смята, че има проблеми с „изобразяването“: „У нас често се описва, излага, разказва, но рядко се изобразява“. Интересно е предложението писателите да проучат „какво прави нашият живописец-портретист“, при когото образ, рисунък и осветление намират доста често „щастливо съчетание“. От друга страна, открива и оневиняващи причини, доколкото вярва, че българският творчески дар е повече лиричен, отколкото епичен и драматичен – което пък очертава необходимостта от нови търсения извън лириката (с подобно очакване завършва статията).

В статията си „Характеристика на българите според именити чужденци“ (6, 5) Кръстьо Крачунов¹⁸ се насочва към чуждата гледна точка към българския характер. Изходната теза на Крачунов е, че човек трудно се самохарактеризира, а още по-малко цяла народност. Затова предлага „огледалото“ на чуждото мнение (което се оказва най-вече френско). Обобщени, изводите му към 30-те години на XX в. са следните:

Чужденецът ни вижда като кротък и търпелив народ, но който, ако бъде предизвикан, може да покаже много повече; народ от селяни, учите-

¹⁸ Кръстьо Крачунов (1881–1948) – историк, първоначално учител по история, география и френски език в Първа мъжка гимназия в София, после инспектор в Министерството на народното просвещение. Учи в Сорбоната и специализира модерна история във Виена, Берлин и Париж (1910–1911; 1924–1925). По време на Първата световна война е мобилизиран на фронта. Трудовете му от началото на XX в. до 40-те години присъстват в българските и френските библиотечни каталози. През 20-те години сътрудничи на френскоезичния вестник *La Bulgarie*, наследник на първия официоз на българското външно министерство *Écho de Bulgarie*, списван и издаван в София. Там публикува около петдесет статии за външната политика и дипломатията на модерна България, за реформите в образованието и преподаването. През 30-те и 40-те години публикува в „Родна реч“, „Мир“, „Учителски преглед“, „Знаме“, „Независимост“, „Просвета“, „Демократически сговор“, „Просветно единство“.

ли и войници; по-малко поетични от съседите сърби, по-малко хитри от гърците, но най-сериозни от всички балкански народи, най-веротърпими и в сравнително късо време постигнали най-бърз напредък. Чужденците се удивляват на отношението на българина към отечеството си, достигащо до мистично преклонение. Характеризират го като добър, човечен, нестелив, обичащ повече работата си, отколкото своите съседи; в сравнение със сърбите с по-голямо социално търпение; няма оная смелост и онова дълбоко народностно чувство, които са запазени само в Западния Балкан и по планините на Горна Мизия и Македония; притежава интелигентност над обикновената, сериозност, упоритост; пълен с енергия, телесно здрав, издръжлив, искрен, постоянен и независим, с неизчерпаема трудоспособност. Заг външната недоверчива хитрост стои остра проникателност. Изглежда неособено общителен, но е внимателен, неназраплив. И най-накрая: с удивителна откровеност разисква недостатъците на народностния си характер и на своите институции.

Изводът е, че чужденците повече ни харесват, отколкото ние самите себе си, и много повече се самокритикуваме, отколкото другите нас критикуват.

Ето кои са източниците му: полковник Ламуш, представен като „виден френски писател, началник на жандармерия в Македония, отличен познавач на Балканския въпрос“, Габриел Аното, „знаменит френски историк, академик, бивш министър на външните работи, като дипломат в Цариград – тънък наблюдател на Изтока“, Луи Леже, „прочут френски славист и учен“, Жорж Буске, „именит френски финансист и публицист, почитен гържавен съветник“, Ами Буе, „доктор по медицина, френец по произход, космополит по култура, член на разни учени дружества“, немският историк на изкуството и етнограф Феликс Каниц, г-жа Кинг Луис, „известна английска филантропка, членка на благотворителното „Дружество на приятелите“, посетила на два пъти България и Македония през 1903 г.“, проф. г-р Карл Каснер, „германец, отличен познавач на българите и техен добър приятел“, Ноел Бъкстон, „бележит английски общественик, бивш председател на Балканския комитет в Лондон, присъствал в българския генерален щаб по време на Балканската война“, г-р Константин Иречек, „чех, професор по история във Виенския университет... бивш министър на Народното просвещение в България“, проф. У. Мънрое, „американец, почитен председател на „Дружеството на приятелите на българите в Северноамериканските съединени щати“.

Още заглавието на статията на Стела Русчева¹⁹ „Върху българската душа“ (9, 4) показва предпочитанието на понятията „българска душа“ и „български дух“ пред „българска народопсихология“ и подсказва предпочитанието на чисто психологическия пред историческия подход. Може би затова за нея българският народ е „сравнително млад народ“ със съответно „млада и латентно богата“ душа – все още недостатъчно изяснена, сякаш в „небулозно състояние“. Характерът на българите е дотолкова разнороден и противоречив за авторката, че сякаш липсва или пък остава латентна „основната ядка на българската душа“. Така тя достига до идеята за индивидуалния подход, тъй като принципно „българинът е нещо различно и досущ индивидуално“. Ако това „различно“, оригинално, стои над общото, характерно за всички сънародници, това е предпоставка за появата на техния голям водач, но ако не се опира на никакви общи основи, то трябва да се счита за нещо случайно, мимолетно, не може да осъществи някакво влияние или да остави следа, освен при случаите на гениалност.

„Притежанието“ на българския дух Русчева си представя като плетка от добри и не толкова добри черти. На първо място поставя безграничното търпение и издръжливост на „неспоку и лишения“, извънредната работливост („схващат живота изключително като труд, напрежение и борба“), комбинирана с „търсенето на развлечения и силни удоволствия“, дълбоката набожност (!). Смята, че българинът е „без широк замах в плановете и дела, не може лесно да изпитва възторг, твърде малко му е познат онзи подем, който дава мигове на смело политане нагоре и напред, голямо вдъхновение, силно очарование“ – оттам го вижда без „особен творчески импулс“, с недостатъчно развита артистична и философска наклонност. Като неособен оптимист, той не може да изпитва дълбока радост, а липсата на пантеистично чувство го лишава от радостта на усещането на всемира. Възприемането на живота като опресняващо му помага да го приеме такъв, какъвто е. Ето защо според авторката българинът „лесно може да понася подчинения, да бъде завладяван

¹⁹ Стела Русчева (Стелла Андонова Русчева-Михайлова, 1888–1964) е редовна сътрудничка на „Философски преглед“ със статии и есета в нейната професионална област – социалната психология. Социални науки учи в Женева, Брюксел и Лиеж. След завръщането си развива научна, преводаческа, културна и обществена дейност в Сливен, известно време преподава социология в Софийския университет. Издала е монографиите: „Опит върху отношенията между социологията и психологията“ (1929), „Границата на социалните принуди“ (1936), „Устройство, еволюция и проблеми на обществения живот“ (1924).

и ръководен в положителен и в отрицателен смисъл“. Възходите и паденията в българската история тук са видени като характерова черта: българинът е податлив на „внезапно преломяване на волята и устрема, (...) на разочарование и сгромолясване“. Като недостатъчно уравновесен и със слаб психически самоконтрол, той може да премине от спонтанна избухливост и „страшни форми на афектите“ до извънредна стеснителност, „спотаеност“ в себе си. Тази характерова черта Русчиева вижда отразена в „родителската въздържаност“ и видимата студенина и суровост спрямо собствените деца.

Клюкарството за нея не е типично българска черта, но има „своя особена социална физиономия в българските среди“; вижда прояви на антипатия и враждебност дори в средите на учени, интелектуалци, писатели и художници. Но не само клюкарството е видимо в тези среди, а и липсата на солидарност и идеализъм (разбира се, отчетени са изключения). Сред управляващите е изразена липсата на приемственост: „всяка власт изработва отделни планове и задачи за обществения ни живот“.

Русчиева търси противоречията в българската душа и в „расовия примес“. Оттам идва липсата на самосъзнание, на ясно очертан личен и обществен идеал, на големи мечти, голям полет на мисълта, липса на устойчивост и дисциплина. Според нея проблемът за „общата душа“ може да се разреши единствено чрез народни будители: „Само отделната личност, много разработена и силно очертана, може да почувства и да изрази народностното душевно състояние и тенденция, неговата светла и мрачна окраска...“ Само подобни на възрожденските будители съвременни „вдъхновители“ могат да помогнат „да се себепознае, утвърди и прояви българската душа“, а тяхната оригинална индивидуалност съответно би се утаила в основите на тази обща българска душа. С други думи, „предписва“ се силен интелектуален елит и реформирано образование, за да имаме силно проявена народностна култура, достатъчно гъвкава и приспособима при бързоменящите се социални условия.

В подхода на Стелла Русчиева прозират принципи на интерпсихологията на френския социолог Габриел Тард (1843–1904), според когото обществото не е независима от отделните индивиди реалност, а точно обратното – то е интерпсихична реалност, функция на психичните взаимодействия между отделните индивиди. Затова и Русчиева извлича народопсихологичните характеристики от стереотипите на междуличностните отношения и настоява на ролята на „будителя“ като решаваща за определяне и насочване на обществото. Доколкото човешкият

характер се формира в условията на подражание, то и обществото като цяло би могло да формира своя характер, подражавайки на своите изявени личности, явяващи се в ролята на негови „възпитатели“.

„Славянството и културната ориентация на закъснелите народи“ (3, 5) на София Малиновска²⁰ е пространна рецензия върху наскоро излязлата монография „Нашата културна ориентация в днешна Европа“ (1930) на хърватския професор по философия в Загребския университет Владимир Дворникович. Авторът е посочен като един от най-видните мислителни на съвременна Югославия, занимаващ се с проблемите на южното славянство.

„Закъснелите народи“ са южнославянските, съществували дълго в състава на Австро-Унгарската или Османската империя. Общото между тях според Малиновска е културната им разкъсаност между Запада и Изтока при граденето на своите култури след извоюваната независимост. Въпросът, зададен от хърватския професор по отношение на югославската култура, според Малиновска е валиден напълно и за българската:

Никога досега нашата югославска земя не е била така изложена на бързите размножавания на чуждите културни влияния, както в този час на бързо темпо и на бързи общувания, когато сме отворили без страх врата на всички страни, на всички културни влияния. Нима този изгнил западноевропейски културен тип (...), нима той не ще разяде и нашето още здраво народно тяло? Пред трансформация или пред деформация стоим ние изпречени?

За да бъде осмислено и контролирано чуждото влияние върху „собствения“ творчески дух на югославяните, авторът предлага конкретен анализ на влияещите култури (на немската, френската, английската, италианската). Влиянието обаче не може да се програмира. За обяснението на феномена „заемане от по-влиятелна култура“ Малиновска използва интересна метафора, употребена преди нея за Русия: покривът, така да се каже, предхожда основите – за разлика от една оригинална култура, която започва с основите. Липсата на държавническа тради-

²⁰ София Малиновска е критичка, известна преподавателка и преводачка от френски език. Сестра е на Петър Малиновски, баща на известния учен и председател на БАН акад. Йордан Малиновски (1923–1996), съпруга на Христо Силянов и майка на известния български дипломат Евгени Силянов.

ция се отразява и на политическото, и на културното развитие на късно освободените славяни: „Нещастие бе за малките страни, че се намериха свободни в едно време на демократизъм, който се оказа съвсем неподходящ за степента на политическото им развитие“.

Следвайки Дворникович, авторката разисква и въпроса за „славянството“. За едни „славянството никога не е съществувало като историческо, културно, национално и морално цяло ...и затова идеята за някаква „славянска мисия“ в бъдещето е празна химера“. Други пък са ентузиазирани от идеята за „славянско единство“, дори за „славянска нация“. Малиновска споделя идеята, че усещането за славянско родство идва по-скоро от „систематична възпитателна дейност“ – независимо от близостта в историческите съдби на славянските народи и оттам в културите и езиците им. Дворникович настоява, че не само интелегентните, но и простите славяни изпитват субективно чувство на роднинство и прилика, което дава „първото, непосредствено съдържание на думата *славянство*“. Именно в това спонтанно инстинктивно преживяване е живият корен на славянството според него, а не в обективните антропологически, етнологически, исторически и филологически доказателства. Освен това към вътрешната динамика на тази „субективно-психологическа и историко-динамична реалност“ на славянството се присъединява и външното притискане на неславянска Европа, която го кара да чувства, че за нея славяните „не са европейци“.

За да се превърне от субективен в обективен културно-исторически факт, славянството трябва да осмисли себе си като духовно цяло: „Ако има славянска душа, ще има и обща славянска култура“.

Най-старата психологическа скица на славянския тип (по Проконий, Маврикий, Ибн Якуб) изглежда така: „Родени демократи, силно архаични, неофанзивни, мирни земеделци, скотовъдци, любители на музиката, но не и на реда и на системата, те са били от самото начало съвсем годни за германско робство и кръвнишко монголско потисничество“. Дворникович предлага да се създаде нова характерология на славянина – мек (първичен) и твърд (късен) славянски тип, като към твърдия спадат чехите и балканските славяни. Малиновска обаче не е напълно съгласна с това разделение и гледа на него до известна степен като на спекулативно. Според нея славянското културно единство и солидарност е още „в стадия на сантименталността, а на дело има много нещо пресилено“. По-скоро смята, че в литературата и изкуството, изобщо в науките на духа, славяните са най-съпоставими: „Всички славянски култури със

своите велики представители са ориентирани морално, хуманитарно, в областта на чувството“. Това културно и философско „роднинство“ между славяните трябва да се знае, защото само така ще влязат „във великите световни културни проблеми“. Тя приема и идеята на Дворникович славянската душевност и хуманност да станат коректив за лишената от духовност механизирана Европа.

Оттук нататък обект на анализ става югославянската културна проблема. Настоящото културно развитие се характеризира с недостатъчен културен континуитет и несполучливо копиране „отляво и отдясно“: „Западни люде ние съвсем не можем да станем, нито искаме. У нас има лошо, карикатурно, външно копие на Европа“. В същото време Дворникович твърди, че южните славяни са „едни от най-надарените раси в Европа“, а с епоса си „може би надминават епоса на останалия свят“. Ето каква интересна психологическа характеристика предлага за сънародниците си: първоначално „меланхолици“, но историческата им съдба и расовите примеси ги превръща в „холерично индивидуализирани меланхолици“. Техният тип е видян като „досущ нов и специфичен“: „нито северняшки, нито южняшки, нито западняшки, нито източен, нито чисто славянски, нито съвсем неславянски; и чувствен, и по особен начин рационализиран; и агне, и вълк; изобщо – с дълбока, предимно пасивна славянска виталност, с бърз и остър ум, ала с душа, недостатъчно улегнала за системна работа“. Разбира се, в това „огледало“ могат да се огледат и българите.

Предложението на Дворникович за възстановяване на континуитета на югославянската култура е обръщането отново към „епохата на епизма“ – здравия вътък на културата: със своя религия, своя мъдрост, своя естетика и най-вече своя етика. Съвременната интелигенция според него не живее нито със старата традиция, нито е усвоила органично „цивилизацията на новото време“. София Малиновска цитира тезите на Дворникович със съзнанието, че много български интелектуалци биха ги подкрепили и отнесли към съвременната българска култура.

Оптимистична теория за българския народ

Серията от статии на Иван Хаджийски²¹, едва след смъртта му събрани в монография с въодушевяващото заглавие „Оптимистична теория

²¹ За Иван Хаджийски (1907–1944) вж. **Стойчева**, Св. Иван Хаджийски. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пе-

за нашия народ“, започва с „Историческите корени на нашите демократически традиции“ (9, 1). Статията е написана с поглед към миналото и с мисъл за бъдещето на страната (напомня Шлегеловия романтик): „...из кой път трябва да бъде поведена близката ни политическа история – по пътя на демокрацията, или по пътя на авторитаризма и автокрацията?“. Отговорът според Хаджийски би трябвало да се търси назад в историческото минало – но не в далечното Средновековие, а във времето на Българското възраждане. Началото на българската демокрация Хаджийски вижда в първите занаятчийски организации (руфети), създадени тъкмо през Възраждането, и то не като съсловна, а като демократична структура. Техните нужди предизвикват широка просветна вълна, свързана с борбата за църковна независимост, прераснала в борба и за политическа независимост. Широкото участие на народа в определяне на собствената си историческа съдба предопределя началата на българската демокрация, органически свързана и с формирането на българската нация.

За Хаджийски е невъзможно тези начала да се търсят в Средновековието. Той също възприема богомилството като белег на отчуждението на народа от държавата. Според него борбата за независимост е борба за политическа и стопанска демокрация. Не е съгласен с твърденията, че българинът имал робска психика – напротив, българинът според него има рядко политическо съзнание, провокирано още от робството. След като демокрацията е била условието за формирането на българската нация и извоюването на нейната свобода, това е и условието/залогът за историческия просперитет на България.

Статията „Върху бита и психологията на нашето еснафство“ (9, 2) развива, аргументира и конкретизира тезите от предишната. Хаджийски нарича еснафството „главен носител на нашето Възраждане“. След XVII в. то изиграва важна роля за създаване на икономическите основи на Българското възраждане. Въпреки западането му след Освобождението поради настъпващата индустриализация, то продължава да влияе „не само със своето настояще, но и със своето минало“. Влиянието му е свързано не само с числеността, но и с факта, че еснафски произход имат различните нови социални среди: пролетаризираните еснафи, интелегенцията, чиновниците, дори буржоазията.

Логично авторът започва с „оригиналната, класическа природа“ на еснафството. То е в основата на българското парично стопанство и пазар, респ. то създава местния търговски капитал. Хаджийски характеризира същността на занаятчийския труд като стопанска дейност, в която преобладава ръчния труд и която се усвоява чрез дълго и системно обучение в три степени: чирак, калфа и башкалия (самостоятелен майстор). Собственото имуществото и пестеливостта са мярката на еснафството за просперитета на човека. Колкото и да си умен, ако нямаш собствена къща и капитал, не можеш да влезеш в кръга на „добрите хора“. Така че пестеливостта на еснафа съвсем не е „личен въпрос“, а „правило от публичен ред“. Така се развива „собственически оптимизъм“, „страхотна привързаност към гребния интерес и към нещата от еснафското имуществото“, „индивидуалистично еснафско самочувствие“. За съвременното състояние на еснафството Хаджийски черпи материал от собствената си анкета със занаятчии, публикувана във в. „Ведрина“ (1936, № 41).

Еснафът притежава психиката на гребния собственик и е изключително привързан към гребното си имуществото. Това обяснява и неговата стихийна бунтовност, и опортюнизма му: по правило „гребният собственик винаги се нагажда към политически силния“. Цялата дейност на еснафа се основава върху личната му инициатива: „Той създава себе си от нищо (ex nihilo), благодарение главно на личните си качества“. Това самочувствие на еснафа според Хаджийски изиграва значителна роля в изграждането на националното самосъзнание на българина. Чувството му за независимост и самочувствие се проявява в новата политическа история. Сред еснафа няма да се намери привърженик на „силната личност“, на водаческия принцип, на авторитаризма. Индивидуализмът му от този класически период според автора щастливо съжителства с колективистичния дух на селото, наследство от традиционната организация на славянските родове. За тази еснафска патриархална идилия (според Хаджийски все още запазена в Тетевен) бленува днешният български писател, в която гребният производител не експлоатира, нито е експлоатиран; не се надпреварва със съседа си; когато всяка къща се строи от цялата махала и т.н. Индустрията обаче помита идилията. Това поражда конкуренцията, завистта, затварянето, битката за политическа власт.

Статията на Хаджийски е забелязана и след по-малко от година е публикувана в пражкото списание „Slavishe Rundschau“ (1938) в превод на

немски. Заслужава да отбележим възторжения отзив на Димитър Михалчев, публикуван на страниците на „Философски преглед“ под заглавие „Ив. Хаджийски, преведен на немски“ (9, 3). Той акцентира особено на стила и на научния подход на автора:

От неговия хубав, ясен и силен език лъха една художествена проза, която носи при четенето на трудовете му истинско удоволствие. Тънка и удивителна наблюдателност, на която могат да завидят и най-добрите български писатели. (...) На всяка стъпка в студиите на Хаджийски личи широк размах на мисълта, една богата, пълна градация, едно остроумие, което реже като бръснар. И на всичко отгоре – един сатиричен и хумористичен език, който никога не напуска границите на сериозната работа.

Отбелязана е и способността му да социологизира и най-гребното наблюдение, интелигентно и нешаблонно да прилага марксистката социологическа школа. Поставен е дори въпросът за възможността такъв голям талант да бъде школуван в чужбина, за да имаме „най-добрия български социолог“.

В „Оптимистична теория за нашия народ“ (10, 2) Хаджийски взема за отправна гледна точка песимистичното мислене за българите и тяхното песимистично самонамнение. Като най-характерен пример припомня фразеологизма „българска работа“: „работа немислена или недомислена, зле почната, без ръководство или с неспособно ръководство“. Припомня недоверието в способността на народа да се самоуправлява и нелепата теория за произхода на българите: по време на преселението на народите по земите им останали само физически негодните да продължат по-нататък и изгонените от племето си като нравствено негодни.

Оптимистичната теория на автора се дистанцира и от обратното залитане – от наивната идеализация на българския народ от времето на ранното Възраждане. Авторът си дава сметка за куп нелицеприятни истини, като липсата на социална дисциплина на българина: „Държавна вещь у нас е тази, която може да се обсеби без всяко гризване на съвестта. (...) Колко пъти е прилаган законът за преследване на незаконно забогателите чиновници, гласуван още през 1895 г.?“. Не скрива, че понятията „честност“, „чест“, „доблест“ „нямат високи курсове у нас“; че общественият и културният ни живот е в значителна степен под знака на посредствеността и полуинтелигентността и всички техни производни

(едната е завистта); че политиците у нас са политици, „понеже не ги бива за нищо друго“. Иронизира и писателите, и литературните критици, чийто статут се „заверява“ по-скоро от членството им в Съюза на писателите, отколкото от писанията им.

Примерите за „отрицателна нравственост“ обаче Иван Хаджийски не смята за „проява на българската кръв“, а за „социално явление“. Срещу тях той издига „нравственото величие на Възраждането“. За него това е „епохата на *българските викинги*“ – на хора без предистория, които са разчитали само на себе си, на собствената си смелост, прозорливост и изобретателност: „Никакъв писателски съюз не обяви Ботева, Вазова, Каравелова за писатели“.

Развиващото се ново пазарно стопанство не е забравило стария патриархален морал на задругата и натуралното стопанство – „морал на свобода, братство и равенство“. Думата безработица тогава не е съществувала в българския език; кражбата е била изключително явление. Забогателите са ставали безкористни спомоществователи на просветата, на църковната и на революционната борба. Книгоиздателството на Христо Г. Данов работи с такова съзнание за народен дълг, че Хаджийски го нарича „първото българско министерство на просветата“.

Нравственото величие на Възраждането се запазва и в първите десетилетия на освободена България до пагането на Стамболов, или когато „общественото ръководство беше още в ръцете на безсребърниците и на комитите“. С „чисти ръце“ е написана Търновската конституция, с „чисти души“ са постигнати първите ни военни победи след Освобождението. Според Хаджийски не може да бъде вярно схващането, подхранвано от нашумелите расови теории, че моралът на един народ е проява на „някаква негова национална субстанция“. „Временните исторически предимства на един народ над други се дължат на неравномерното развитие на отделните народи“. За автора това не е просто умозаключение, а „закон“ – „Законът за неравномерното развитие на народите“.

Хаджийски прави анализ и на времената след Освобождението до своето съвремие. Първо констатира влизането ни в новата история с голямо закъснение. Светът и световните пазари вече са поделени, така че българското „първоначално натрупване на богатствата“ не може да стане чрез колониален грабеж, както това се случва със западните народи – тук той много умело разкрива икономическите основи на западния морал. Българите могат да разчитат само на себе си, при това в условията на индустриална изостаналост. Ако не могат да внесат капитали,

със сигурност внасят „европейски вкусове към живота, европейски образци на харчене: лукс, моди, бижута, декоративен блясък и всевъзможни средства за показ“. В това Хаджийски не вижда нищо лошо, припомняйки идеала на Маркс (без да го цитира): „От всеки според способностите, всекому според нуждите“. Стопанската загадка за него е как да се задоволяват европейски вкусове с българска кесия. Единият начин е историческият път на всеобщото решаване на въпроса, а другият – личното преуспяване чрез кариера на всяка цена. Това са корените на корупцията, продажничеството, безгръбначието и хищничеството на полуинтелигенцията. Така лозунгът „Не щеме ний богатство, не щеме ний пари“ се заменя с „Не щеме ний постни гробчета“.

На въпроса защо нашата наука, литература, журналистика са под знака на посредствеността, отговорът отново е в бедността:

Чудно ли е, при това положение, че повечето от нашите писатели живеят от преводи, детски писания, учебникарство и от други възможни занимания, само не от пряк литературен труд? Изходът е очевиден: България трябва да стане богата, благоденстваща, щастлива, но – *за всички*. Пътят е единствено в уреждане на вътрешните обществени отношения, в съгласуваност със света.

За това обаче ще са нужни „хора на волята и на историческото мъжество“. Статията завършва с интересната формулировка на идеята за „български исторически авангардизъм“.

В друга статия на Иван Хаджийски – „Моралната философия на българина от новото време“ (10, 5), се срещат доста от вече споменатите негови тези, но тук в обектива е „българинът от новото време“. Целият текст е разгърнат в характерния за Хаджийски строго логически систематичен стил. На преден план излизат нравствените противоречия в света на съвременния българин в сравнение с някогашния свят на задругата. На задругата авторът гледа като на стопанската и нравствената общност, типична за българския начин на живот преди развитието на капитализма. Но тук той се интересува най-вече от нравствения аспект. От задругата до новото време социологът обособява три главни периода от нравственото развитие на българите, чиито характеристики – колективизъм, индивидуализъм, егоизъм, – са типични за три различни обществени групи. Носител на колективизма е задругата. Индивидуализмът е характерен за занаятчийството (еснафа, основна тема

на предишната статия). Егоизмът е основна черта на съвременната нравственост.

Задругата е характерна за обществата, които се прехранват чрез земеделие. Връзките между членовете ѝ са родствени, всички имат обща собственост и общи интереси. Хаджийски не идеализира задругата, както правят Димитър Маринов и Стефан Бобчев (примерите са негови), и осъзнава историческата ѝ преходност, но споделя какво си струва да бъде запомнено от нейните времена: „спокойствието, с което всеки гледаше бъдещето“, „общата радост от живота, труда, споделяна с близки и открити души и сърца“, безгрижното веселие, непомрачено от завист, злорадство, съревнование и грижата за утрешния ден“. Обръщането към тези ценности на задругата би дало вънната посока, в която да се роди нова нравственост на мястото на възприетия в съвремието егоистичен морал.

Външните показатели на селската патриархална нравственост Хаджийски вижда във формите на колективния труд и взаимопомощта и споделените радости и веселие, разгледани конкретно (работа на зареда, тлаки, или меджуи; заем на работна ръка, но и общи трапези, раздаване на храна и т.н.). Връзките на „стопанското единение“ естествено прерастват във връзки на „нравствено единение“, изразяващи се в липсата на „кражба, измама, изнудване, мошеничество, лъжа, подлост, кавги, омраза, завист, злорадство и пр.“. Хаджийски обръща специално внимание на свързващите хората благословия, „института на прошката“ при заговяване, когато се уреждат всякакви спорове.

Задругата се разпада, защото навлизат „по-интензивни форми на труда“ като занаятите и търговията, индустрията, които слагат край на старото стопанско и нравственото равенство и единство. Стопанското разслоение съответно обособява отделни слоеве в селското население, които започват да се различават и материално, и духовно: „Докато индивидуализмът на средните селяни все още носи черти от стария патриархален бит, центърът на селото е обхванат от новия капиталистически егоизъм, а между селските пролетарии и бедни селяни се заражда една нова обществена солидарност, на която не са чужди и средните селяни“.

Хаджийски заговаря за „морална карта“ на България към „днешната дата“, където забелязва едва десетина случая, напomniaщи старата задруга: случаите на общо обработване на земята от братя с поделен имот, работата „на зареда“, но само в села с повече земя; тлаките, запазени

почти навсякъде, заемането на труд и добитък. Безплатната помощ на бедняци и вдовици обаче почти не е останала. Както при обичаите за трудово взаимопомощ, така и при обичаите на колективното потребление може да се установи съсловното и морално разслоение на селото и индивидуализирането и егоизирането (дума на Хаджийски) на неговия морал.

Основните нравствени черти на селския човек през 30-те години на XX век са припознати в индивидуализма и егоизма. И все пак, опирайки се на марксисткия закон (но без да цитира Маркс) за прерастването на количеството в качество, Хаджийски смята, че те все още не са добили вида, какъвто вече имат в градовете – „опортюнизъм и затворена себичност“. Като наследство на някогашния морал на задругата вижда факта, че средните и дребните селяни не воюват помежду си и водят солидарна борба срещу селския център; но също и в запазената човещина и гостоприемство на селянина, в разрастването на кооперативното движение, в разпространението на народничеството, в проявите на състрадание към страдащите по света.

Занаятчийството е разгледано като „първият масов носител на индивидуализма у нас“, доколкото развива повече личните качества и изобретателност, отколкото задругата: „Селянинът рядко произнасяше и чуваше своето име. Той беше байо, чичо, бате, драгинко, дядо. Еснафът е вече уста Генчо, майстор Никола...“. Как се проявява еснафският индивидуализъм в областта на нравствеността? В началото занаятчиите не се конкурират и се подчиняват на правилата на еснафските организации (руфети), но постепенно се налага „обикновената практика на егоизма“. Стане ли занаятчията търговец, той се нуждае от капитал, а стане ли лихвар, отново парите са всичко. Селянинът задругар няма нужда да трупа капитали и това определя различieto на схващанията му за живота: докато селянинът създава култа към хляба, еснафът създава култа към парата и „сметкаджилъка“. И все пак индивидуализмът на последния не се превръща в егоизъм, докато не е станал търговец, манифактурист, индустриалец и лихвар.

Егоизмът е характеристика на забогателите занаятчици, решили да се занимават само с търговия или лихварство. Хаджийски определя този морал като „опразнен от всяка човещина“. За егоиста приятелството, роднинството, сватовството, кумството нямат вече нравствена стойност. Преди Освобождението това са чорбаджиите, които не само се обособяват като отделна социална група, но и си създават свои съ-

словни морал и характер с най-ярка черта – егоизма. Според Хаджийски отпук идват всички изкривявания в народопсихологията на българина: „Днес ние не живеем по неписания морал на задругата и занаятчиите. Днес законът е изразител на справедливостта“. Съвременният егоизъм е хвърлил в борба всички против всички; в политиката се води борба за облагите на властта с позволени и непозволени средства. И в научните, литературните и театралните среди се вкоренява егоизмът. Примерите, които дава Хаджийски, прерастват от културологични наблюдения в силна полемична есеистика.

Все пак в последния абзац на студията си авторът оптимистично заявява, че „Има останало нещо здраво от старото“, но го вижда в обществените среди, които са далеч от социалния ранг на носителите на егоизма.

Във „Възстановяване душевността на първобитния български човек“ (12, 2) Хаджийски пристъпва към темата си със съзнанието, че пише глава от българската културна история, разграничавайки се от историческите романи на средновековна тематика, чийто кръг от персонажи, както той се изразява, е затворен в дворците и византийските хроники и като такъв е несъстоятелен за задачи от народопсихологичен характер. Под „първобитен български човек“ той разбира „онова население, което отседна в сърцето на Балкана през преселението на народите и което през време на Възраждането се сполучи като самосъзнал се български народ“. За Хаджийски края на преселението на народите е турското (османското) нашествие. Замисълът му е по „битовите и душевни останки“ от този български човек да възстанови неговата душевност. Доколкото той е наследник на някогашните български две царства, реконструкцията може да отиде още по-назад, но авторът е наясно, че „колкото по-назад се връщаме, толкова в по-голяма степен народите си приличат по бит и душевност, дължащо се на всеобщата простота на живота“.

„Първобитността“ Хаджийски свързва със затвореното натурално земеделско стопанство. Когато, принудено да оцелява, планинското население се захваща със занаяти и търговия, със селската игулия е свършено. С други думи, началото на Възраждането датира края на българската „първобитност“ (очевидно Хаджийски схваща тази дума абсолютно буквално: „първия бит“). Основната характеристика на „първобитния българин“ е „простотата на нуждите и на земеделския труд, а оттам и на целия живот“. Става дума за библейска простота (с

гадени примери от Библията), противопоставена на „черната песен“ на Димчо Дебелянов. Различието изцяло се дължи на социално-историческите изменения, в основата на които Хаджийски по марксистки вижда промените в стопанския бит.

Оттук нататък отново разгръща организацията на труда и душевния бит на селяка в задругата по линия на характер, ум, познание, език, мечти, идеали, любов, самосъзнание. Животописите на „задругарите“ се доближават до библейските, защото личните преживявания имат общ характер. В народните песни се пее не за отделни лица, а за общите болки и радости: „защото нямаше имена и личности“. Авторът взема доказателства за стария задружен морал преди всичко от народните песни. През тях проследява живота от люлката до гроба, отношението към здравето и болестите. Грижата на селянина за запазване на здравето е толкова голяма („Здравето за селяка – това е самият живот“), че достига до лековерие, суеверие и невежество и дава възможност да се развие нещо като „жреческо съсловие у нас: врачки, баячки, магьосници, вражалици...“. Всички примери – не само от песните, но и от наричанията, гумането, виявиците (посмъртните оплаквания), поверията и т.н. реконструират „българската аркадия“. Тя става сравнителна база за осмисляне на напълно противоположното „сегашно“ време. Интересно е, че дори и Яворовите поетически настроения са вградени в описанието му: „И съвременният човек, който върви из улиците и си приказва сам, ръкомахайки на образите на неспокойната си мисъл; който обсъжда няколко работи наведнъж; който живее с неотлъчното чувство, че все е оставил нещо несвършено; [...] *който не живее, а гори* (к.м., С. С.); [...] този културен неврастеник не може да не се удивлява, когато вижда колко малко задачи решава първобитният човек, колко малко връзки го свързват с живота, с колко малко усилия е щастлив!“.

Последната статия на Хаджийски във „Философски преглед“ е „Появата на индивидуализма у нас“ (13, 3). Вече стана ясно, че Хаджийски гледа на нравствените явления и етапи като производни на общественото развитие. Противоположният на „индивидуалистичния“ човек е „първобитният дружен човек“ (в постулирането му Хаджийски следва Енгелс). Стопанско-обществените условия на Възраждането, свързани с появата на капитализма, създават трите обществени явления: „създаване на българската нация, на българската демокрация и на българския индивидуализъм като масова душевност“. Тъкмо зараждащият се капитализъм създава новите форми на икономическо и духовно развитие: занаяти,

индустрия, търговия, наука, литература, които развиват частния интерес, личната инициатива, личните усилия и качества: „Под натиска на новата обществена необходимост личността растеше в дълбочина и ширина, тя се обогатяваше с нови качества, с нови културни и нравствени ценности“.

Не за първи път Хаджийски говори за появата и разгръщането на индивидуализма като нравствено явление. Ясно е, че първите представители на индивидуализма са еснафите, които започват „от нищо“, впрегнали личните си усилия и качества. Тук обаче Хаджийски дава нови примери – с първия български фабрикант сливенеца Добри Панайотов – Фабрикаджията, видния търговец Тодор Козаров (и той от Сливен). Този път включва и новата българска интелигенция, в която според него индивидуализмът намира най-голям израз. Всички учители („гаскали“) отпреди Освобождението пишат стихове (без коментар на естетическите им качества). Хаджийски споменава дори стихове от Левски: „... най-народният, най-безизкуственият и лично най-безкористният не се стърпя да направи опит да закръгли фигурата си с една автобиография в стихове“. Интелигенцията е начело в борбата за просвета, за църковна и за национална свобода. Специфичните черти на индивидуализма Хаджийски вижда във външните средства „за показ, за изтъкване на личността“, в начините на признание на личността (тук използва интересни примери от „Запуските“ на Захари Стоянов, от „Български старини из Македония“ от Йордан Иванов), в появата на нови явления като самогдоволство и глад за признание, чиято следваща фаза неминуемо е егоизмът и болезненото честолюбие.

В подхода си към индивидуализма Хаджийски буквално прилага философията на материализма. Колкото и икономическите фактори да са основни, индивидуализмът е продукт на обществената надстройка, а не пряка функция на икономиката. Така може да се обяснят прояви, с които той може да се противопоставя на своята „причина“: „Ако битието определя мисленето, ако съдържанието на човешкото съзнание, човешката идеология е отражение на обществения бит [...] как да си обясним случаите, когато не е налице такова отражение?“. Въпросът на Хаджийски се отнася до отклоненията от правилото „битието определя съзнанието“ – все пак и в епохата на индивидуализма има безкористни и дори жертвоготовни прояви, дължащи се според него на биопсихичния фактор: „относителната самостоятелност на мозъка като орган на тялото, чието качество е нашето съзнание, нашият цялостен душевен живот“.

Но тази относителна самостоятелност на мозъка, респективно на съзнанието трябва да се насочва в „напредничава историческа насока“ (такава той вижда в Съветския съюз). Когато индивидуализмът не се подхранва от икономически фактори, които поставят хората в конкурентна позиция за надмощие, човекът е възможно да се „обособи и организува само като интелектуална и нравствена единица“. И тук се очертава идеалът на Хаджийски: „Бъдещият човек ще бъде най-пълната, най-богата и без остатък проявила всичките си заложби, дарби и особености личност“. Конкуренцията ще се превърне в съревнование за „общо добруване“. И тогава всеки ще служи не само на себе си, но и на „единното по интереси, идеали и нравственост общество“.

Статията „Военната история като основа на българската характерология“ (10, 4) на Ефрем Каранфилов²² е написана в диалог със статията на Иван Хаджийски „Оптимистична теория на нашия народ“, публикувана във втори брой на списанието от същата година. Изходната позиция на автора е, че достойнствата и недостатъците на един народ могат да се преценяват най-вече във време на „големи и велики“ изпитания, каквито представляват войните, затова те трябва да се включат в характеровата структура на българина.

По-нататък статията се превръща в реквием за българската изгръжливост и мощ, когато трябва да се защитава родината. Дадени са конкретни потресаващи примери за героични саможертвени прояви на българските войници и техните преки водачи. Тази „оптимистична теория“ за българския народ по време на войните е „написана с кръв“, както се изразява Ефрем Каранфилов. В статията „Личности и характери. Социологически причини за тяхната оскъдица у нас след Освобождението“ (11, 1) на Никола Мавродинов се поставя важният въпрос защо у нас няма хора с характери, с установено единство на мисли, чувства и воля и нравствена основа за тяхната единност; защо няма личности, всестранно развити интелигентни и морални хора, които да излъчват водачи, готови на жертва и подвиг.

След като е разяснил понятията, Мавродинов пристъпва към изясняване на профила на „софиянеца“, когото вижда като „емигрант“ с трагично самотна душа, „изкоренен човек“, копнеещ по родното си мяс-

²² За Ефрем Каранфилов (1915–1998) вж. Антонова, А. Ефрем Каранфилов. – В: Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943). Състав. Е. Алексиева. София, ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 93–101, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/> Ефрем-Каранфилов).

то и с „непрекъснато недоволство срещу Бога и съдбата, загдето са го отдалечили от бащината къща“. Образованите смята за „двойни емигранти“, защото първо, са напуснали родното си село, за да отидат да учат в провинциалния град, и после, и него са напуснали, за да се озоват в столицата. Това според него са и причините за „разпокъсаността на моралния и духовния живот на софиянеца политик, общественик или носител на култура“. Следва разглеждането на типовете софийски „емигранти“ от мястото, от което са тръгнали.

Мнението му за българските селяни е, че далеч превъзхождат европейските – не по цивилизованост, а по духовна култура. Обяснението търси в богатата култура, която сме наследили по нашите земи: тракийска, римска, старобългарска, близко до най-големите световни центрове – средиземноморския басейн и Цариград. В обичаите също вижда нещо „аристократско“ (например в описанието на една петдневна сватба, на която е бил свидетел). В своята затвореност селото е запазило собствената си култура, която по своя вид е „висша и извънредно сложна“; има съвършено единен характер и като селска култура „тя е една от най-висшите в Европа“. Освен това селянинът е производител и понятието „печалба“ му е чуждо – той живее от труд и от „имот“. Тук Мавродинов се аргументира изцяло със статията на Хаджийски „Моралната философия на българина от новото време“ (10, 5), макар че вместо колективен морал предлага термина „традиционен“. Заключението е, че селянинът живее в една напълно хомогенна и морална среда – той е „единна личност и има характер“. Той може да се издигне до личност, но в своята среда.

Какво става със селското дете, когато отива в провинциалния град да се учи? Мавродинов намира, че тази среда (на провинциалния град) не е достатъчно добре описана и изследвана от българските етнографи. Всъщност, исторически погледнато, разликата между малкия град и селото е само в икономическите им структури: градът е средище на търговия и занаяти. Градът обаче е повече изложен на влияния от селото и тук авторът дава за пример проникването на левантинската християнска култура на големите източни градове Цариград, Смирна, Александрия. Тази култура е смесица от византийски традиции, персийски и западни влияния. Тя носи лукса и материалното могъщество на Леванта, копринените платове, персийските десерти, розовото масло, персийските шалове и т.н. Другата е съвременната европейска култура, която се промъква най-бавно и която се възприема повърхностно и

нетрайно. Все пак българският провинциален град надминава западния малък провинциален град.

Градският жител на големия град е предимно търговец. Тук авторът коментира определението на морала на градския човек от Хаджийски като „индивидуалистичен“, отричайки отъждествяването на моралните категории с обществените норми. Ако моралът в селото е традиционно определен, в градовете основният морален въпрос е „Какво ще кажат хората?“, или т. нар. „обществен контрол“, при който всеки отсъжда „по собственото си гледище“. Но пък съзнателният личен морал Марводинов намира за най-висшата форма на морала изобщо. Не е съгласен с Хаджийски моралът в големия град да бъде генерализиран като егоистичен: „В големия град има алтруисти, хедонисти, утилитаристи...“ Но в него липсват характери – той е населен от „колебаещи се индивидуи“. От друга страна, провинциалистът, живеейки в много по-хомогенна духовна и морална среда, може да се „издигне като личност“ и да стане влиятелна фигура.

Народопсихология и сексуалност

На страниците на „Философски преглед“ излизат поредица статии, свързващи половата проблематика с народопсихологията. Статията на Найден Шейтанов със заглавие „Сексуалната философия на българина“ (4, 3) е може би първата, която прави опит за по-системно изследване на сексуалността на българина на базата изцяло на народната словесност. Източникът този път не е високата българска мъдрост, а тази част от българския фолклор, която „не е за пред хора“. Става дума за т.нар. „блажен“ фолклор, който, като всяко нещо, което напомня апокриф, е твърде привличащо и трудно забравимо. Въпросната част от българското народно словесно творчество съставлява цял корпус от текстове и жестове, който се отличава с изключително видово разнообразие, пълен с „идеи интересни, дори дълбоки и тайнствени, както самият пол и любовта“.

Целта на автора е да докаже, че без всестранно и дълбоко познаване на „сексуалния“ български фолклор не е възможно да се състави вярна характерология на българския народ: „Да се изпусне за тая цел еротичното ни творчество, то е все едно: да се изоставят ако не три четвърти, то половината от материалите за душевния строй на българина“. Осъзнавайки голямата пропаст между литературния и народния език, авторът се пита: „...дали не отиваме твърде далеч с езиковото си целомъдрие?“.

Убеден е, че „мисълта на обикновения ни народ, както и на неговата интелигенция, в някои случаи се отличава със силно еротична отсянка“. А чрез езика на тялото дори и „официалните“ изрази при желание могат да се превърнат в „неофициални“.

„Полов манталитет“ според Шейтанов имат не само българите, но и балканските народи и някои техни съседи (още повече, че е убеден в културния „континуитет“ на Балканите и на близката Мала Азия). Най-характерно този манталитет се изразява според него с „клетвата чрез пол“ (използва и синонима „сексоклетва“, преведен само еднократно, очевидно за да няма недоразумения, с простонародната дума „псувня“). Въпреки че твърди, че няма история на половата клетва, Шейтанов е убеден, че тя идва от Изтока и дори намежда връзка с дуалистичните учения и в частност с богомилството, с култа към Дионис в Древна Тракия и Елада. Психологическите му наблюдения върху сексуалната клетва показват, че мъжете псуват в случаите, когато жените кълнат, дори и след като знаят, че това няма да им помогне съществено. Психотерапевтичният ефект обаче е голям (особено за мъжа): „Българинът сякаш е убеден, че както ястието му не може без пиперка, тъй и езикът му трябва да се приправя със силни, тлъсти псувни, за да си струва труда да говори човек“.

Символиката на сексоклетвата Шейтанов свързва с „брачното насилие, което за въображаемия съпруг е *наслада, възмездие, отмъщение*, а за мнимата съпруга – *унижение, поругание, светотатство*“. Обяснението търси в отношенията по време на турското робство, но е склонен да отиде и по-далеч, до дуалистичното мислене. Освен това смята, че българите и сърбите отправят полови заклинания не само към живи същества, но и към неодушевени предмети, дори към съвсем отвлечени понятия – тук естествено идва идеята за „полов анимизъм“ или дори „полов фетишизъм“.

Шейтанов открива следи от народния ни „сексоанимизъм“ във всички области на еротичния ни фолклор. Първо, в народната космогония, в песните и приказките за женитбата на слънцето, където „едноокото слънце“ се „превежда“ със сексуални еквиваленти; или в представата за небето, оплождащо земята. Примерите според Шейтанов подкрепят един „осмислен андрогенетизъм, т.е. вселената се крепи от мъжко-полово и женско-полово начало“. Следват примери от наречената българска сексуална „геология“ и „география“: Момина клисура, Железни врата, Момина баня, Дупница и т.н. В цар Траян с козите уши вижда старотракий-

ски сатир, а в Траянови врата – мъжко-сексуална антитеза на Момина клисура. Предлага и няколко идеи за сексуалното разчитане на мита за Троя. Следи от народния ни сексуален анимизъм авторът открива и в „андрогинезуваната“ българска ботаника. Самото име на науката вече е „облажено“ от народната етимология: „ботаника“ или „бутаника“ (или нещо като „сексотехника“). Растенията по принцип се схващат или женскополово, или мъжкополово. Фитосинонимите на vulva са многобройни: слива, праскова, мушмула и т.н. Според Шейтанов, като познавач на богомилството, в някои богомилски сказания гървото на доброто и злото е лоза. Синонимите на penis са не по-малко: зарзават (зеленчук от тур. Зарзавул, може би във връзка с дявола), барабой (картоф), борова шишарка („дионистичен phallos“).

Игва „сексуализуваната“ зоология, още повече, че според Шейтанов „тук вече се касае за животни, в известен смисъл и за човека, чиято полова анатомия и чиято физиология са послужили за изходни точки при създаване на народния сексоанимизъм“. Например комарът е мъж, мухата – жена; пеперудата е vulva, нощните пеперуди – проститутки; църкелът е мъж, може да бъде дори сатир. Магарето е определено като „най-сексуализуваното домашно животно“, следвано от коня (Шейтанов стига дори до митичния Пегас). В народната етимология „псувня“ се извежда от „пес“ и т.н.

Половият човек естествено се разглежда като „централна фигура в сексуалния ни фолклор и същевременно главна опора на сексоанимизма“, последица от самонаблюдение и размишление, в които според автора липсват елементи на порнография в днешния културен смисъл: „Това е било епоха на „божествено безсрамие“, типично за примитивните народи. Тая епоха отчасти продължава и сега за народа ни. Според автора идеята за всесилюето на пола тъй магично го е пленила, че той го проектира буквално навсякъде. Допуска връзката с култа към гедите. За сексуализацията на библейския мит за Лазар е склонен да приеме връзката с Дионис, която пръв Раковски прави. Митичната куцота също се осмисля сексуално (включително образа на куция дявол във фолклора на балканските цигани и в някои български приказки от дуалистичен характер, свързани с богомилството).

Шейтанов е събрал и имената и фразеологизмите за „любодейство“ („коитус“), като се опитва да ги свърже отново с определени митологични представи, включително християнските, както и с християнската етика – най-вече около Велики пости, съвпадащи с Дионисиевите праз-

ненства, а също и с „конкубитния сезон на животните“. Според народните разбирания в коитуса се съдържат „висше щастие и падение, рай и пъкъл, светост и грях, комичност и трагичност“. Дори дуалистичният апокриф (Шейтанов го нарича „богомилска дуалистична приказка“) за дявола, който се гмурка в морето, за да извади от дъното пясък, с който създава земния свят, може да се разчете като коитус. Библейският глагол „познава“ спада към „сексуалната гносеология“. Според автора почти всеки труд може да се представи сексуално: „Вземете кой и да е преходен глагол, турете му представка „на“ и той ще добие любодееен смисъл. Изобщо занятията се виждат на народа ни като някакъв koitos, оръдията – като сексооргани, а изделията, стоките – като деца“. Дори целият човешки живот може да се представи еротично с поговорката: „От гунка, за гунка, в гунка“.

Управлението също се мисли като „любодействие“. Интересни с оглед на народопсихологията са следващите разсъждения и примери, които дава Шейтанов: „И понеже koitos е най-егоеистичният акт на света, българският народ малко вярва в социалните чувства и намерения на държавамата и на партиите...“; „Вместо „национална катастрофа“, нашите войници през октомври 1918 г. казваха познатия превод на латински. *Fatuta est vulva nostra materna!* А вместо „ще настанат тежки времена“ – поговорката: „Каквото се е задало дебело, ако е и дълго, тежко ни и горко!“. Шейтанов говори дори за сексуален епос (примерът е епосът за Крали Марко).

След всичките многобройни примери на Шейтанов тезата му, че в центъра на българската народопсихология стои мъжко-женският пол и че традиционният ни „неофициален“ фолклор сочи една „цяла система от сексуален анимизъм или по-точно сексопантеизъм“, звучи доста аргументирано. Авторът разглежда българския „сексопантеизъм“ като „примитивен езически светоглед, разрушаван и видоизменян през вековете от християнството, особено от богомилството, а напоследък той безпощадно се унищожава от западноевропейската култура, която не познава полови заклинания и е чужда на българското, балканското битие“. В това вижда и една от причините за отчуждаването на българската интелигенция от народа (въпреки че смята, че това е „фарисейско“ отчуждение, доколкото интелигенцията, макар и неофициално, „тъй жадно“ храна „балканската“ си душа със „сексуалния“ ни фолклор), както и на селото от града (и отново напомня IX–X в., когато България „усвоява византийщината“). В края на краищата Шейтанов виж-

да в „блажните“ народни умотворения „останки от величаво-жизнен светоглед, по-право вселеноглед“, който, осмислен, „може да послужи за основа на, така да кажа, неодионистично, необогомилско и неофолклорно, всъщност чисто българско – абсолютно непорнографско – движение за оригинална философия, наука, изкуство и литература“. Това не отменя паралелното съществуване и на „западноевропейско движение“. Статията завършва с апел да продължават да се събират творенията на „сексуалния“ ни фолклор²³.

Стефан Гудиков продължава „половата“ цафета на Шейтанов в статията си „Половата свитост на българина като основа на неговия характер“ (6, 2), упражнявайки фроййдисткия подход, но приложен не към една личност, а към една цяла общност. Започва с това, че следи с интерес народопсихологическия дебат на страниците на „Философски преглед“ и оценява сполучливите попадения в тази посока, но смята, че никой не стига до самия корен на характеровите прояви на българина. Без да отхвърля важността на историческата събитийност, социалните отношения, икономическата и стопанската структура, за него определящата е „психобиологичната постройка“ на един народ, плод на вековни наслоения, създадена „под мощния тласък на първичните животински нагони“. Между тези нагони най-съществена роля играе половият нагон: „Половостта създава общото жизнено настроение, кристализува се в определени темпераментни прояви и форми, дава специфична отсянка на характерните черти и насочва духа към жизнена философия, която може да го изведе към успешни постижения или да осакати голяма част от неговите усилия“. На тази основа авторът пристъпва към ревизия на „характеристиката на българина“.

Основната теза, оповестена и в заглавието на статията, е, че „българинът изобщо е полово свит“ и поради това сексуалността за него е „остър физиологичен копнеж, който обаче е потиснат и свит, и всички негови прояви носят отпечатък на сдържаност, скритост и стеснителност“. За него това не произтича от по-изтънчена чувствителност или от духовна самодисциплина, а по-скоро от сравнително още първобитната и девствена природа на българина. Обобщената полова характеристика, която дава Гудиков на българина, звучи по следния начин: „Суров,

²³ Откликът на апела му идва доста по-късно, но би бил удовлетворителен за Шейтанов и българските антрополози: става дума за поредицата сборници с „блажен“ фолклор от различни български краища, чиято идея и първите три тома са съставени от Флорентина Бадаланова („Фолклорен еротикон“, I–III том, 1993–1996).

недогялан и още с дива енергия в половите си изживявания, той е скъперник и „хрисим“, не се „отпуска“ лесно и непринудено, а с някаква си мъчителна сдържаност, сякаш е изкушаван да върши нещо разточително и разстроително, което само ще го направи смешен и глупав пред собствениците и хорски очи. В любовните си връзки той влага скрита и умерена нежност, която гледа час по-скоро да впримчи в уютните рамки на чисти семейни отношения, да ги облече в дълг и почтеност, за да ги ограничи в пределите на строго социално приличие. Всяко сантименталничене и романтизъм му се виждат празна работа, губи-време...“. Тази характеристика не отменя факта на езиково силно развитата му сексуална фантазия: същата фантазия, която е „сексуализувала цялата природа“, е създала огромно количество народни умотворения „с най-слободно и цинично полово съдържание“ (положително Гидиков познава статията на Шейтанов). Този факт приема като компенсаторен рефлекс на един „още девствен, първобитен, със силна жизнена енергия, но със свито полово чувство народ“.

Психологическите прояви на тази свитост разпознава в непохватността на българина във флирта (която може да стигне до „брутализуване“, до резки думи или жестове) и в полюсни преживявания като омраза на обекта на желание или пък „гнетителното затваряне в себе си и бягане в самота“. Неспособността за изразяване на половото чувство според Гидиков води до известна „скритост на душата“, на чиято почва израстват завист, подозрителност и затаена стръв за полови постижения, но „без излишни прахосвания на емоционални и на материални усилия“. Така изкрystalизира тезата: „Който е полово свит, той е и въобще душевно свит.“ Това е психологическото обяснение на неекспресивността на българина с проявите на стеснителност, затвореност, необщителност; на неспособността му за експанзивност и спонтанност и липсата на „откровена и нестеснена жизнерадост“. В същия контекст авторът поставя и иронията и шегобийството, „безжалостното жигосване и оскандаляване“, с които се отнася българинът към половата „слободия и отклонение“, далеч надминаващи отношението му към кражбата, злоупотребата с обществени средства, умишлени фалити и изобщо всякакви други нравствени престъпления. Подобно отношение, заключава Гидиков, няма нищо общо с английския или американския пуританизъм, а единствено с полово свитата душа, „която се гразни от самия факт на по-свободна полова проява“.

Тъкмо на това се дължи и прословутата „трезвост“ и „приземеност“ на българина – свитата душа се страхува от стихийното и ирационалното. Същото е обяснението за пресметливостта, пестеливостта и рационалността му: „всичко иска да подведе под логични уравнения, да го смели с ума си и да бъде интелектуално ясен и сигурен върху действителността“. Затова може да се реализира в природо-математическите науки, но не и в хуманитарните: „като художник, артист, музикален талант, поет, литератор и философ сякаш не му достига, дори в силно талантливите прояви, широкият замах на онова замайващо вдъхновение и прозрение, което блика нестеснено и мощно от дълбочините на безогледно унесената душа“. Тук виждаме отзвук на Боян-Пеневата теза по тези въпроси, но мотивирана психологически. Нещо повече: липсата на усет за неуловимата променливост и сложност на нещата и в същото време подозрителният му ум неминуемо водят до известна ограниченост в схващанията и разбиранията, които според Гидиков са също причина за недомислията, грешките и катастрофите в национален план. Без самочувствие, българинът няма и размах на замислите и мечтите си; не обича да рискува, упорит в малкото, а не в голямото, податлив на оеснафняване.

Със свитостта на душата и неспособността да се издига на висините на щедрия голям жест Гидиков обяснява и „черната завист“ към чуждия успех: „щом не можем да се издигнем по-високо, нека съборим ония, които са се издигнали и искат да ни затъмнят“. Свитата и скрита душа поражда отмъстителност и агресивност, които определят облика и на българския обществен живот. Българинът предпочита конспиративните действия и постъпки, а не публичното състезание, изложено на всички погледи и преценки. И колкото е самонадеян пред „своите“, без каквато и да е толерантност, толкова е малодушен пред „чуждите“, дори чужденците често пъти повече го ценят, отколкото той сам себе си. Гидиков привежда и най-болезненото доказателство за своите съвременници:

При подписването на позорния Ньойски договор нашите делегати („парламентарните тигри“) не намериха в душата си смелост поне за един политически жест на протест. Който се стеснява за себе си, той се стеснява и при защитата на своя собствен народ. Бием се като лъвове, а в конференции и конгреси се превръщаме в мишки. [...] Ние сме народ, който най-много се самоосмива и самокритикува и най-малко цени своето.

Пряка последица от това според Гидиков е липсата на каквото и да е уважение на българина към кумири, особено към своите водачи, към своето минало и към завещаните ценности: „Който няма вяра и уважение към себе си, той е склонен да сведе всичко наоколо си в тинята на присмеха, клеветата и обезценението, за да оправдае своето собствено безсилие и принижение“.

Свитостта и скритостта на българина не го прави добър търговец или дипломат: не може да преговаря, прекалено бърз и отсечен е, иска или всичко, или нищо „за един миг може да провали усилията на цели поколения“. Може да прояви завидно геройство, доблест и самообладание, но все още българската душа не е достатъчно култивирана – „дива и първобитна“, с все още непрояснени дълбочини. За арената на културните и дипломатическите състезания, където се изискват такт, умение, владеене на нервите и „артистично и далекогледно маневриране“, където успехът зависи не толкова от „справедливостта“ и логиката, с която я защитаваш, а от „силата и виртуозността на твоята вътрешна самоувереност“, все още не е готова. Положителният пример са съседите ни: „И сърби, и румънци, и гърци, особено тия последните ни превъзхождат в това отношение. Каквото спечелихме с храброст, изгубихме го с дипломация. Те ни биха със своята гъвкавост, обиграност, общителност, дипломатичност, със своето изкуство и умение да се пазарят и налагат“.

Промяната на българина Гидиков вижда в половата еволюция, която би довела до биологично-психична издигнатост на нацията. Половата еволюция разбира по фройдистки: като осветляването (рационализирането) на тъмните бездни на подсъзнанието, освобождаване на потисканата творческа енергия, „която се лута сега като разрушителна и безплодна стихия из тъмни подземия“. Дава си сметка за изключенията сред българите, за някои от твърденията в статията, които може би звучат твърде остро, за забелязващата се тенденция към отваряне на свитата българска душа (за пример дава скандалния случай с холивудския актьор Хосе Мохика, посетил България и предизвикал див необуздан фурор сред почитателките си).

В постскриптим Гидиков препоръчва едно по-системно проучване на бита и обичаите на „българи, прабългари и славяни“, обогатено с исторически поглед към богомилството и различните секти.

*

Опитахме се обстойно да разгледаме народопсихологичската тема във „Философски преглед“, основана на различни източници от различни исторически периоди, видяна през различни гледни точки, анализирана чрез различни подходи. Целта ни беше да съберем разнообразната симптоматика на българския характер, интерпретациите ѝ и идеите за нейното обяснение и корени. За единен психологически портрет не може да се говори, съответно не може да бъде изведен и обобщен: самото понятие „български народ“ не е единно, а освен това се оказва социално-историческа променлива. Затова т.нар. народопсихолози конкретизират/ограничават своя обект на изследване: селянинът, занаятчията, търговецът, българката, провинциалистът, столичанинът, интелигентът, Бай Ганьо... Ферментът на българския характер преимуществено се търси в българското селячество, но при отчитане на дълбоките промени, които е претърпяло то особено след края на Първата световна война. Мощен фермент се оказва и българската история – формирането на българската държава, етническата нееднородност, Покръстването, богомилството, Възраждането. Търси се каузалната връзка между историческите избори на българските водачи, схващани все по-често като кармични (например осмислянето на петвековната османска зависимост като кармична последица от „присаденото“ християнство и последвалата „византинизация“, отслабила виталността на държавата). Каузалната историческа верига стига и до съвременето на авторите от „Философски преглед“ – в опит да бъдат проумени причините за двете национални катастрофи и да бъдат трансформирани в „исторически уроци“. Важно е, че предвиждането на едно по-завидно бъдеще на нацията се обвързва категорично с познаването на лостовете на родния характер.

Нашата цел тук беше да приближим стореното от българските интелектуалци между двете световни войни максимално близко и вярно до нашето съвремие, за да бъде препредадена (поне символично) щафетата на българското себепознание, което, като всяко човешко себепознание, може да бъде разширявано, задълбочавано, но не и завършено.

ГЛАВА ДЕСЕТА

Индивидуалната психология и мястото ѝ в списанието на Димитър Михалчев

Първата книжка на сп. „Философски преглед“ се открива от главния му редактор проф. Димитър Михалчев с „Уводни думи“ (1, 1)¹. В тях се определят основните насоки, които списанието ще следва в издателската си политика: „Забелязано е от мнозина, че през последните години широката публика у нас изглежда някак си преситена от политиката. Доколкото у нея съществува духовен живот, тя тъгува да чуе, да прочете, да узнае „нещо по-друго“. Публичните беседи, които читалищата устройват редовно от няколко години насам из разните градове на България, свидетелстват, че една добра част от тая широка публика проявява жив интерес не само към въпросите на литературата, но и към тия на философията изобщо. Хората слушат с очевидно любопитство и философски беседи – даже днес по-охотно, отколкото вчера, – стига да умее човек да им предаде съответния предмет по един достъпен начин. Това обстоятелство даде до голяма степен подтик за възникването на нашето списание“.

Религията и религиозните потребности на човека се разглеждат заедно с увлеченията по окултизма. Михалчев обяснява, че „странностите на човешката душа“ търсят обяснение на непонятното в живота, нерядко в суеверието и в измислицата. „Философски преглед“ си поставя за задача да просвещава своите читатели, като разяснява „обективно, трезво и научно“ естеството на пръв поглед странни явления.

Друга група от въпроси са свързани с педагогиката в трите ѝ съществени проявления: възпитание, обучение, образование. Много ясно

¹ Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишните и книжките от сп. „Философски преглед“, в които са поместени коментиранияте текстове.

лични, че главният редактор акцентира върху проблемите на възпитанието. Именно от него зависи оформянето на личността и награждаването на положителни качества, като емпатия, трудолюбие и отговорност. Нерядко чуваме, че съвременната ни образователна система не възпитава – последиците от това са крайно неблагоприятни.

Според проф. Михалчев обширната педагогическа литература, която се появява, от „многого гървета пред себе си невината е могла да види гората“ (1, 1). Това означава, че мащабните проблеми отстъпват пред по-маловажни, засягащи частни случаи.

Списанието задоволява повишения читателски интерес към „обществената философия“, към социалния живот. Проф. Михалчев се спира на факта, че марксизмът съществува от десетилетия и остава дълбоки следи сред интелигенцията на България.

Що е социална класа и какъв е смисълът на социалните противоречия; що е партия, маса, нация и национално съзнание; право, отговорност, нравственост; традиция, мода, авторитет; кои са социално-психологическите предпоставки на властването; каква е психологията на българския селянин; що е обществена действителност, има ли исторически закони, какво е мястото и каква е ролята на личността в историята, каква е социологичната същина на парите; каква е теоретичната съдба на марксизма след световната война... (1, 1)

Това са част от въпросите, които се разискват на страниците на сп. „Философски преглед“. За обсъждането на тези проблеми списанието публикува статии на български автори с уговорката, че се предоставя трибуна на „различните лагери“. Тази толерантност, характерна за „Философски преглед“, е една от причините за дългото съществуване на списанието, известно и със своята интердисциплинарност. Редакцията отбелязва, че сред образованата част на обществото се проявява голямо любопитство към „модните умствени течения“. Става въпрос за теориите на Бергсон, Фройд, Шпенглер, Айнщайн и др., за прагматизма и за отношението на българските учени към тези учения, към съвременното им развитие.

Една от важните задачи на списанието е популяризирането на новоизлезли книги, научни трудове и статии по философски въпроси. Цялата книжнина, постъпваща в редакцията на списанието, става достояние на обществото и получава професионална оценка.

Михалчев изтъква, че „Философски преглед“ няма да бъде едно от многото списания, а *единственото* философско списание, отговарящо на необходимостта обществото да получи знания, които други издания не му дават.

Нещо, което е особено важно и си личи дори само от съдържанието на отделните книжки, е, че списанието не става апологет само на едно-единствено философско направление, а предоставя страниците си за дискусии, за „научно обсъждане“ на различни философски проблеми, които се откриват в почти всички области на човешкия живот.

Не на последно място е проблемът за сътрудниците, които предлагат свои материали за отпечатване – утвърдени учени, общественици, писатели, но и млади хора – възпитаници на Софийския университет с любов към философията. Михалчев споменава нещо, което хвърля светлина върху един проблем, белязал времето на 30-те години на миналия век, но актуален и днес. Става дума за „духовната нищета“, в която е потънала българската провинция.

В този смисъл без преувеличение може да се говори за мисията на „Философски преглед“. Тя се състои в това да се осигури трибуна за знанията и идеите на умните и талантиливи млади хора. Всяка книжка отговаря на търсенията на интелектуалците, превръща се в импулс, в насочване към тайните на една от най-древните науки – философията.

Доказателство за популяризирането на нови философски течения е статията на Атанас Попов, озаглавена „Индивидуалната психология. Една модна философска насока“ (3, 3). Формалният повод за написването на този материал е V международен конгрес за индивидуална психология, проведен в Берлин от 25 до 28 септември 1930 г. Авторът добросъвестно информира читателите на „Философски преглед“ за докладите, изнесени на форума. Първият ден е бил посветен на индивидуалната психология и нейното приложение в медицината; вторият – в училището, а третият – в социологията.

Авторът на статията подчертава, че индивидуалната психология се е развила достатъчно във времето и на нея се гледа не само като на утвърден научен метод, на научна система, но и на светоглед. Всичко това предопределя значението ѝ за лекуване на човешката душа. Особено внимание се обръща на факта, че науката ревизира и оценява постигнатото, за да се обясни въодушевлението, че в психологията е създадено цяло направление, една нова школа, сигурна и в метода, и в светогледа, който прилага.

Атанас Попов се спира на личността и научната дейност на Алфред Адлер – създател на индивидуалната психология. Подчертава се, че той и К. Г. Юнг са били ученици на Зигмунд Фройд до 1911 г., когато го напускат. Като причина за разрива се посочва разминаването в разбирането за онова, което отключва психичните заболявания. Според Адлер Фройд греши, свеждайки всичко до доминантата на социалния нагон. На това трябва да се гледа като на едно *допускане*, за което няма неоспорими факти. Отделяйки се от школата на Фройд, той основава „Дружество за свободна психоанализа“, преименувано година по-късно в „Дружество за индивидуална психология“. Излиза и списание по тази проблематика. Новото учение на Адлер бързо печели популярност в Австрия, Германия и Америка.

По-нататък Атанас Попов се спира на същността на индивидуалната психология. Отбелязва, че тя може да се разглежда като: 1) *психопатология и терапия*, т.е. като учение за смущенията и заболяванията на душата и начините за тяхното лечение, и 2) психология, изучаваща *нормалния душевен живот*, същността и динамиката му. Авторът веднага обяснява, че колкото и да е точно подобно определение, то в голяма степен е ограничаващо. Индивидуалната психология е преди всичко *наука*. Самият Адлер оборва материализма в медицината, оспорва остарялото разбиране, че всяка болест трябва да се обяснява със заболяване единствено на определени органи.

Индивидуалната психология защитава тезата, че съществува една на връзка и взаимодействие между човешкото тяло и душа. Двете неща са взаимнообусловени и са еднакво важни при лечението.

Това е основата, върху която Адлер построява теорията си за *органичната малоценност*. Оттук произтичат чувството за недоразвитост и непълноценност. Биологическата основа изяснява случаите, при които може да се говори за морфологична и функционална неразвитост на органите. Адлер дефинира *компенсацията*, при която функциите на един увреден или отстранен орган се поема от друг и така се съхранява човешкият организъм като цяло.

Състоянието на организма веднага рефлектира върху душевните преживявания на детето, на начина, по който то възприема, усеща и преживява външния свят. Тук особена роля играят и неразвитите органи – отразяват се отрицателно върху душата. В случая нещата опират до вечното противоречие между *искам* и *мога*. Безпомощността се осъз-

нава ясно, защото много неща стават невъзможни. Слабостта от своя страна поражда *зависимост от другия*.

Атанас Попов изтъква, че именно чувството на подчиненост и слабост отключва стремеж към „самостоятелност, сила и власт“ (3, 3). Детето, поставено в подобна ситуация, прави възможното, за да се освободи от всичко, което го кара да се чувства ограничено и непълноценно. Негативните емоции непременно се заменят с тяхната противоположност – едно непрекъснато движение „нагоре“. То завладява цялото същество на човека. По-нататък се изяснява може би най-съществената особеност на индивидуалната психология. А тя е, че целият душевен живот на човека се определя от *обща цел* – превъзходство, самоутвърждаване и значимост, достигащи според Адлер до крайности – „всемогъщество и богоподобие“. Човекът е обществено същество и реализацията на всичките му цели става в социалната среда.

Попов изяснява в статията си два важни аспекта на индивидуалната психология – *несъзнаваното* и *теорията за сънищата*. За Адлер *несъзнаваното не заема* съществено място в индивидуалната психология. Причината за това е, че то е повтаряно много пъти, механизирало се е и има периферно място в съзнанието на човека.

Що се отнася до сънищата, според Адлер те са продължение и преработване на случващото се през деня и нямат отношение към сферата на подсъзнанието. Това е една ключова разлика с теорията на Фройд. Поскоро сънят има връзка с онова, което индивидът е преживял, и то без значение дали е положително, или е отрицателно. Стремежите, страховете, проблемите, задачите се трансформират в причудливи образи и ситуации в съня.

Душевноболните силно преувеличават целта, която са си поставили, а често пъти тя е вредна или зле формулирана. Тя не може да се изкорени, но може да се замени с обществено полезна. Противоречията, които неизменно възникват, могат да се изгладят. Детето трябва да се възпитава с мисъл за социалната полза, която всеки трябва добре да осъзнава.

Атанас Попов се спира на практическата приложимост на индивидуалната психология при лечението на болни пациенти. Тя е от полза при работа с деца, които се възпитават трудно. Адлер ги разделя „на три категории: 1) деца с недоразвити органи; 2) разгалени и изнежени деца; 3) мразени и пренебрегвани деца (било от техните родители, било от

околните хора). На такива деца е чуждо всяко обществено чувство и не са им познати никакви общи интереси“ (3, 3).

Ценно е разграничаването, което Попов прави между индивидуалната психология на Адлер и психоанализата на Фройд. Така и читателите на „Философски преглед“ получават по-пълна представа за две важни теории, съществуващи едновременно.

На първо място, Фройд отдава най-голямо значение на *сексуалността*, на половия нагон. Адлер твърди, че всяка личност се формира в зависимост от лично поставената цел за сила и превъзходство. Фройд търси причината за дадено душевно състояние в сексуалността, а за Адлер това е житейската цел, поставена от човека, но без връзка с вродената сексуалност. За психоанализата точно тя е основополагаща. Теорията на Фройд разглежда човека откъснато от обществените му връзки. Адлер схваща „човека и неговата индивидуалност като обществена единица“ (3, 3).

Въпреки че статията не предлага критичен поглед към разглежданите проблеми, се изтъква, че индивидуалната психология на Адлер не дава ясно обяснение на понятията *целесъобразност* и *душа*, което пречи, но и генерира въпроси.

Индивидуалната психология би била много полезна за анализа и терапията на ширещата се агресия, особено сред младите хора. В това е нейната актуалност и приложимост в практиката.

Какво още може да се добави за доуясняване на поставените проблеми? Важно е да се каже, че през 1911 г. Адлер вече е в състояние точно да формулира разликите на собствените си възгледи с тези на Фройд:

1. Човешките органи притежават собствен нагон;
2. Самото дете е полиморфно перверзно;
3. Всеки орган може да бъде ерогенна зона;
4. Приетите от Фройд фази на ранно развитие на нагона представляват възпитателен процес;
5. За неврозата либидото не е движеща сила;
6. Сексуалните преживявания и нарушенията при тях, откриваемы при невротичите, биха могли да бъдат схващани еднакво добре и като причини, и като последствия от заболяването;
7. Възможно е сексуалният произход на неврозата да е привиден.

През 1904 г. Адлер пише първата си статия, която е със заглавие „Лекарят като възпитател“. По-късно тя е включена в сборника „Да лекуваме и да образовваме“. През 1908 г. той доразвива възгледите, които

на този ранен етап само маркира. Разбиранията му се свеждат до следното:

- Родителите трябва да обичат детето си, за да са в състояние да го възпитават. Допълнението е, че самото дете трябва да изпитва любов и привързаност;

- Адлер пише, че „самочувствието на детето и смелостта му са залог за неговото щастие“. Такова дете на по-късен етап от живота си няма да очаква „помощ отвън“, а ще разчита на себе си и на собствените си възможности;

- Упорството на едно дете трябва да се разглежда не като отрицателна черта на характера, а като стремеж към самостоятелност;

- Ученият препоръчва да се спортува, защото това укрепва не само тялото, но формира ценни качества, като кураж, дисциплина, сила;

- Свободата да се взимат самостоятелни решения трябва да бъде поощрявана;

- Послушанието в никакъв случай не трябва да се постига с насилие. То трябва да е последица от възпитанието;

- При никакви обстоятелства детето не бива да изпитва *страх* от своя възпитател;

- Боят и всякакви физически наказания са изключени;

- Борбата с лъжата трябва да се води, като се премахнат мотивите за нея;

- Наказанията, доколкото са допустими, трябва да се свеждат единствено до някои забрани и нещо особено важно: да се посочва възможната вреда, която може да бъде нанесена от лошото поведение;

- Похвалата и наградата са най-доброто възпитателно средство.

С направените допълнения много добре се очертава възможността индивидуалната психология да се използва при възпитанието на подрастващите. Връзката между медицина, психология и педагогика се очертава много добре. Сп. „Философски преглед“ потвърждава своята редакционна политика: да запознава читателите си с нови учения и теории, да търси връзката помежду им.

Преодоляването на телесните недостатъци още в детска възраст нерядко става, като на базата на самооценката се активизира амбицията за освобождаване от чувството за малоценност. Така се отключва и поведението на превъзходство над останалите.

Именно несигурността, изпитвана в детството, се компенсира чрез агресията. По този начин се засилва чувството за лично достойнство.

Адлер акцентира и върху още една особеност на хората, страдащи от този тип невроза: те обръщат гръб на действителността; настоящето престава да ги интересува – те се устремяват с мисълта си към бъдещето, в което доминира фикцията *превъзходство*. Това става чрез свръхнатовареност, като се поемат много служебни задължения; чрез скъпо и модно облекло, чрез морални изисквания към хората и т.н.

Стремежът към превъзходство и отстояване на чувството за лично достойнство е толкова силен, че е в състояние да превърне човека в егоист, скъперник, в личност, която завижда на чуждите успехи. Съсредоточаването върху собствения Аз силно намалява интереса към останалите хора. Пораженията в живота на невротика се отричат. Изграждането на защитната линия на поведение се свързва и със стремеж към сближаване със силна и авторитетна личност.

За да се компенсира чувството за малоценност, много често се появява съвсем осъзнат стремеж към трупане на богатство – показност, която се съчетава с почти непрекъснато „вземане от другите“ – в преносен и в буквален смисъл. Страстта да се придобива прераства в „житейски идеал“.

Още през 30-те години на XX в. сп. „Философски преглед“ запознава читателите си с най-модерните теории и учения, актуални цял век по-късно. По този начин задоволява изискванията на интелигенцията да обогатява своите знания, да бъде в крак с онова, което е популярно на Запад. Теорията на Адлер няма изразена философска основа, но индивидуалната психология се използва с успех в клиничната практика. Превръщайки се в опонент на Фройд, той предлага своята оригинална гледна точка за начините, по които се осмислят отклоненията в човешката психика. Сложността и многообразието на живота изискват гъвкавост и тази теория ги отчита. По принцип връзката психология – литература е много тясна и индивидуалната психология намира приложение при анализите на художествените творби. В това се изразява нейната ценност за хуманитаристиката като цяло.

ГЛАВА ЕДИНАДЕСЕТА

В полето на педагогиката

Педагогиката е предметна област, която сп. „Философски преглед“ разработва системно през всичките свои годишнини. Големият брой публикации, проблематизиращи обучението, възпитанието и образованието, са положени в широката философска перспектива на епистемологията и аксиологията.

Редактираното от Димитър Михалчев периодично издание става средоточие на мощна интелектуална енергия, която изследва и концептуализира образованието, трасирайки пътя към модернизиране на българското средно училище.

Подчертаното внимание към педагогиката във „Философски преглед“ има няколко взаимосвързани основания. Най-същественото се отнася до исторически установената и доказала състоятелността си практика развитието на образованието да се движи от философски предпоставки. Тяхната същност се разкрива при осветляване на корелативните отношения между въпросите „Защо живеем?“ и „Защо учим?“, между проблема за познаваемостта на света и знанията, които се усвояват в училище; между понятията „ценностна система“ и „добро училище“, „добър учител“, „добър ученик“; между представите за „общо“ и „частно“ и дедуктивния и индуктивния подход към учебния материал и пр. Впрочем известно е, че педагогиката неведнъж е била определяна като приложна философия и че общият за двете науки методологически инструментариум обуславя начина, по който натрупаният човешки опит да бъде предаден на следващата генерация.

Втората предпоставка за изключителното внимание към проблемите на средното образование произтича от първата – това е структурното съжителство на философията и педагогиката в Софийския университет, започнало още със създаването на катедра „Философия и педагогия“ през 1892 г. и продължило десетилетия наред в рамките на Историко-филологическия, Историко-философския и Философския факултет. Оттук и професионалното познанство и духовната бли-

зост между редактора на „Философски преглед“ Димитър Михалчев и изявените педагози, които сътрудничат на списанието, като Димитър Кацаров¹, Михаил Герасков², Петко Цонев³, Цвятко Петков⁴, Найден Чакъров⁵, Христо Николов⁶ – активни двигатели на образователното дело в България и блестящи учени, чиито имена неслучайно фигурират в „Енциклопедия България 20. век“⁷ и в сайта на Факултета по педагогика в Софийския университет⁸. Това са високоерудирани личности, повечето от които завършили образованието си, специализирали или защитили докторати в най-известните европейски университети с традиции в подготовката по философия и педагогика и същевременно с модерни идеи за тяхното развитие. Впрочем самият Димитър Михалчев също

¹ За Димитър Кацаров (1881–1960) – виден български педагог и психолог, мислител на образованието от европейска величина, вж. **Георгиева-Тенева**, О. Димитър Кацаров. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 86–92, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Димитър-Кацаров>).

² За Михаил Герасков (1874–1957) – изтъкнат български педагог, вж. **Георгиева-Тенева**, О. Михаил Герасков. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 125–129, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Михаил-Герасков>).

³ Петко Цонев (1875–1950) – известен наш педагог. Завършва философия и педагогика в Цюрих, където защитава докторат по психология. Работи като инспектор по професионално образование, а сетне и като главен училищен инспектор в София. Член е на Обществото по експериментална педагогика и на Международната федерация на възпитателните съюзи. Професор в Софийския университет. Автор на множество изследвания по педагогическа психология и методика, както и на редица учебници.

⁴ Цвятко Петков (1880–?) – дългогодишен преподавател в Стажантския институт, където чете философска пропедевтика; училищен инспектор във Враца и Варна; чиновник в Министерството на народното просвещение; редактор в сп. „Училищен преглед“.

⁵ За Найден Чакъров (1907–1990) – един от най-заслужилите български педагози, вж. **Георгиева-Тенева**, О. Найден Чакъров. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 130–135, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Найден-Чакъров>).

⁶ За Христо Николов (1889–1957) – изтъкнат учен педагог, вж. **Георгиева-Тенева**, О. Христо Николов. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 172–178, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Христо-Николов>).

⁷ *Енциклопедия България 20. век*. София: Труд, АБВ КООП, 1999, с. 647.

⁸ Вж. сектор „Именити преподаватели“ в страницата на Факултета по педагогика в СУ „Св. Климент Охридски“ – https://www.uni-sofia.bg/index.php/bul/universitet_t/fakulteti/fakultet_po_pedagogika/istoriya/imeniti_prepodavateli

има пряк принос за развитието на българската педагогика: „Неговите научни търсения способстват за автентичното развитие на основните направления в българската образователна система – не само в областта на философията и етиката, но и на психологията, педагогиката, методиката, социологията и други“, отбелязва Георги Белогашев⁹.

Третата причина за фокусирането на „Философски преглед“ върху педагогиката е навлизането на българското образование в период на промени, рефлектиращи върху целия обществен живот, които не може да не ангажират вниманието на философската общност у нас. След края на Първата световна война възниква необходимост от образователна обнова, в резултат на което през 1921 г. правителството на БЗНС приема Закон за народното просвещение. В съгласие с него училищната мрежа се разширява, а управлението ѝ се централизира. Въвеждат се и ред промени в структурата на средното образование, като най-съществените се отнасят до откриването на професионални основни и средни училища, както и на реални и специални училища след прогимназиалната степен. Формулират се и нови образователни задачи, сред които особено важни са тези за овладяване от страна на учениците на професионални умения и за възпитание в духа на националните и християнските ценности. Чрез различни окръжни с нормативен характер се нарежда формирането на патриотизъм и уважение към държавните институции. Изискванията за заемане на длъжността „учител“ се повишават. Административният натиск върху средните училища се засилва. През 1924 г. правителството на Александър Цанков¹⁰ приема нов Закон за народната просвета, който се стреми да гарантира „здрав“ обществен ред в живота. След преврата на 19.05.1934 г. образователният акцент се поставя върху националното възпитание. Заложените промени в ценностния хоризонт на учениците предизвикат кръга от интелектуалци около „Философски преглед“, които изследват образованието и проектират неговото бъдеще, към дискусии обсъждания, полемики и разработване на важни научно-приложни въпроси. Така списанието се превръща в авторитетна и влиятелна трибуна на педагогическата мисъл у нас. Странно е обаче, че съществуващите към настоящия момент истории на педагогиката и

⁹ **Белогашев, Г.** Димитър Михалчев и образованието в България. – В: *Библиотека „Диоген“*: <https://journals.uni-vt.bg/diogen/bul/vol28/iss2/art4>, с. 17.

¹⁰ **Александър Цанков** (1879–1959) – икономист и юрист, професор, министър-председател на България през 1923–1926 г.; министър на народното просвещение в периода 1930–1931 г.

българското образование, макар че изследват подробно ролята на периодичния печат в училищния живот у нас, почти никога не се спират на сп. „Философски преглед“. А неговият принос за развитието на българското образование не подлежи на съмнение. Безспорно е и значението му за утвърждаване на културата на спора.

Сътрудници на списанието често изразяват съмнение в научната издържаност на ред определящи тогавашната ни образователна система виждания за обучението и възпитанието. В тези съмнения се оглежда колкото иманентният скептицизъм на философското мислене, толкова и сложността на самия обект на педагогиката, неговата междудисциплинарна природа, необходимостта познанието за него да има интеграционен характер. При все че педагогиката се обособява сравнително рано като самостоятелно социално-хуманитарно научно поле, дискусиите в нея не стихват, като към изброените причини за тях може да прибавим изначалното противоречие между теория и практика на обучението и възпитанието.

„Философски преглед“ поставя и разисква ключови педагогически въпроси, сред които особено важни са: за целите на образованието, учебното съдържание, начините за предаване на знанието, съотношението между ценностната и дескриптивната педагогика, методите на обучение и пр. Дълбокото навлизане в тази проблематика, ясните и добре мотивирани образователни тези превръщат списанието в значим фактор за развитието на педагогическата наука у нас и за издигането на нейния престиж. „Философски преглед“ представя и проблематизира нови постановки в науката за обучението, възпитанието и образованието. Свидетелствайки за точна ориентация в съществуващите педагогически направления, изданието допринася за популяризирането и утвърждаването в България на т.нар. реформаторска педагогика – събирателно понятие, отнасящо се до разчупване на схематизма, характерен за традиционното обучение, пренасочване на вниманието от задължително-санкциониращия образователен модел към съобразяване с личността на ученика и неговите индивидуални интереси и качества. Може да се каже, че реформаторската педагогика е концептуалната ос, която свързва педагогическите публикации във „Философски преглед“; че тя е спойката между тях, разкриваща единен теоретичен замисъл, насочен към преобразяване на схоластичното наследство в обучението и възпитанието.

Концептуализирането на образованието във „Философски преглед“ носи ясният знак на философските разбирания на Димитър Михалчев и

силната му повлияност от Йоханес Ремке¹¹. Известно е, че Димитър Михалчев нарича Ремке свой учител, участва в негов семинар, дори често събеседва с него в неформална среда, споделя идеите му, но без да проявява епигонство и като развива собствени тези, най-вече в сферата на етиката¹². Димитър Михалчев е сред учредителите на т.нар. Йоханес-Ремке-общество, член е на управителния му съвет и на редколегията на списание „Grundwissenschaft“ („Фундаментална наука“). В същото време Димитър Михалчев развива и собствени философски идеи, което го гържи далеч от обикновеното епигонство.

Влиянието на Йоханес Ремке върху педагогическите възгледи на Димитър Михалчев се отнася преди всичко до целеполагането в образованието, което има за свой идеал определянето и изясняването на *даденото*, разбирано като всичко онова, което съществува в действителността и което може да бъде осъзнато. Понятието *изясняване* също се дефинира – това е *пренамирането на една обща даденост*. Движението към установяване на действителността, на истината предполага безвъпросна яснота. Предметът на всяка наука – съответно на всеки учебен предмет, е някаква част от даденото. Важно за разбирането на философията на образованието, която утвърждава Димитър Михалчев, следвайки идеите на Ремке, е отношението единично – общо: единичното може да се намери веднъж, а общото – много пъти. От изключително значение е единичното познание да бъде интегрирано в общата картина на действителността, която ученикът си изгражда – този принцип ще бъде последователно отстояван от педагозите, които сътрудничат на „Философски преглед“. Както предстои да видим, те подкрепят т.нар. *цялостна педагогика*, която се стреми към осъществяване на връзки между отделните учебни теми и учебни предмети, за да се формира у ученика представа за целостта на *даденото*.

Основна категория във философията на Ремке, съответно и у Димитър Михалчев, е *въздействието*. Важно тук е разбирането, че за да има въздействие, са нужни двама индивиди – единият е субект на действието, другият изпитва действието, в резултат на което търпи промяна. Двамата индивиди образуват *причинно единство*. Тази постановка има пряко отношение към взаимодействие учителя – ученик. Начинът, по

¹¹ Йоханес Ремке (1848–1930) – немски философ, професор в Грайсвалдския университет. Създател на школа с множество последователи, включително в България.

¹² Повече по този въпрос вж. **Цацов, Д.** *Българо-германски философски отношения*. В. Търново: Фабер, 2016.

който „Философски преглед“ проблематизира това взаимодействие, е новаторски за българската образователна ситуация през 30-те години на XX век: със солидна научна аргументация и реторическа убедителност списанието утвърждава виждането за отказ от принудата, за отключване на интерес и индивидуална мотивация за учене, в резултат на което ученикът разгръща самостоятелното си мислене, изявява индивидуалните си качества, развива заложбите и творческите си сили, формира се като личност и усвоява умения за гражданско участие в различни общности. Важно е да отбележа, че грижата е за участие преди всичко в граждански формирования – в противовес на държавната идеология за усилване на националното съзнание и подкрепа на властта.

В обобщение, педагогическата перспектива във философските постановки Ремке–Михалчев се отнася до такова реформиране на българското образование, което да спечели интереса на ученика и да активизира мотивацията му за учене, да формира у него цялостна представа за действителността и желание за дейно участие в обществения живот.

Педагогиката като модерна наука

„Философски преглед“ е агент на модерната педагогика – на такъв тип наука за образованието, обучението и възпитанието, който има подчертана перспективна насока, изместваща акцента от репродуктивната (стабилизиращата, консервативната) функция на образованието към неговата конструктивна (променяща) функция.

Приносът на списанието за теоретичното обогатяване на българската педагогика има различни измерения. Едно от тях се отнася до уточняването на понятийно-терминологичния апарат. Целта на „Философски преглед“ в тази насока не е да предложи някакви твърди дефиниции – нещо, което въобще е трудна задача, а в случая – особено трудна заради интегративния характер на науката за обучението, възпитанието и образованието, а по-скоро да изясни смисъла, който се влага в употребяваните научни понятия. На първо място, тук стои хиперонимът *педагогика*, а наред с него – и подвидовите понятия *обучение*, *възпитание*, *личност*, *знание*, *метод*, *подход*, *образование* (*хуманитарно*, *класическо*, *реално*), *култура* и пр. Вниманието на „Философски преглед“ към педагогическия терминологичен инструментариум не е изненада, защото в периоди, когато обществото търпи съществени промени, когато духовният живот се преустройва – а времето след Първата световна война

у нас е именно такава, стремежът за уточняване на базови понятия обикновено се засилва.

Създаването на единен понятиен и терминологичен апарат е стремеж, който отчетливо се откроява в статията „Що е образование?“ от Димитър Кацаров (6, 1)¹³. Според разбирането на големия педагог образованието включва обучението и възпитанието.

„Научните основи на обучението у нас“ от Христо Николов (1, 2) разглежда стабилизирането на българската педагогика и нейното по-нататъшно синхронизиране с актуалните европейски постижения в пряка връзка с възприемането на единен терминологичен апарат и неговото непротиворечиво използване. Публикацията разяснява понятието *дадено*, заето от Йоханес Ремке, както и редица други понятия, главно от психологията, с която педагогиката поначало е тясно преплетена: *общи и единични представи, познание, понятие*. Осмислянето на тези понятия е в ремкеанска перспектива.

Статията „Върху учебния процес“ от Павел Теохаров¹⁴ (10, 2) дефинира понятието *учебен процес* като „усвояване на учебната материя от ученика“, „способ за идване до нейното (на учебната материя – б.м., О. Г.-Т.) познаване“. В психологическия си план това гледище стъпва на разбирането на Йоханес Ремке за връзката между знанията и осъзнатото.

„Учителят и многообразните учебни методи“ на Петър Монеv¹⁵ (12, 4) диференцира понятията *учебен метод* и *учебен похват*. След като определя метода като „съчетание от поставени във вътрешна връзка и единство учебни похвати“, а похвата – като „елемент, съставка на метода“, авторът препоръчва на учителя внимателно да проучи принципите, върху които стъпва изборият от него метод, и да го осмисли с оглед постигането на преследваната образователна цел.

¹³ Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишнините и книгите от сп. „Философски преглед“, в които са поместени коментиранияте текстове.

¹⁴ Павел Теохаров (1893–1971) – български педагог и философ, автор на монографични трудове по теория на обучението, естетическо възпитание, методика на обучението и др., както и на учебници по психология. Директор на Учителския институт в Стара Загора.

¹⁵ Петър Монеv – педагог, автор на теоретични и практически разработки по дидактика.

В „Развитие и педагогическо въздействие“ от Ивана Балтова¹⁶ (9, 4) педагогическото въздействие е определено като „...съзнателна, целесъобразна и планомерна дейност, която възрастните упражняват върху подрастващото поколение, за да направляват развитието му и да го улеснят в подготовката му за живота“. Авторката проблематизира трите основни компонента на педагогиката – възпитание, обучение и образование, като ги поставя в перспективата на концепта *развитие*. Изследването е в крак с модерните педагогически идеи към онзи исторически момент. В много отношения то е актуално и днес, особено що се отнася до самостоятелността на ученика и до развиване на възможностите, които са заложили у него. В своя дискретен, имплицитен план статията на Ивана Балтова се противопоставя на вече анахроничното образователно целеполагане, което потиска индивидуалността за сметка на унифицираното мислене.

„Философски преглед“ семантизира и друга ключова педагогическа категория – възпитанието, схващано като гарант за социалното битие на хората. Възпитанието, видно във философска перспектива, проблематизира Никола Илиев¹⁷ (1, 4).

Несъмнено педагозите, които сътрудничат на „Философски преглед“, са единни в убеждението, че една наука е добре развита не само когато нейният предмет е ясно отграничен, а закономерностите в нея – задълбочено изследвани, но и когато понятийно-терминологичният ѝ апарат е надеждна част от изследователския инструментариум.

Според традиционната педагогика ролята на ученика е да поема въздействията, упражнявани от учителя, и да бъде послушен изпълнител на задачите, които той възлага. Списание „Философски преглед“ мисли ученика по различен начин: неговата уникалност, индивидуалната му същност стоят в основата на вземаните педагогически решения; личното му изследователско усилие се стимулира; знанията и културните ценности не се подават наготово. Всичко това го поставя в активна позиция, максимално съобразена с неговите собствени възможности, качества и нагласи.

¹⁶ Ивана Балтова – сред най-известните ученици на Д. Михалчев. Авторка на публикации в периодиката по различни педагогически въпроси и на обзорната статия „Философията в България през XX век“ (*Училищен преглед*, 1940, № 5–6).

¹⁷ Никола Илиев (1885–1937) – философ ремкеанец, автор на психологически и педагогически изследвания. Един от активните сподвижници на Димитър Михалчев при създаването на сп. „Философски преглед“.

Дълбинните си основания това виждане намира в реформаторската педагогика – мощно научно движение, което през 1930-те години има много поддръжници в Европа и САЩ. Реформаторската педагогика не е явление, затворено в сферата на образованието, а е част от усилията за цялостна културна промяна. Реформаторската педагогика не изключва класическото наследство, но го подлага на критически прочит и използва от него само концепции, които са доказали своята ефективност. Най-важното ново, което реформаторите внасят в теоретичната платформа на педагогиката, е принципът „от детето“. Според него в центъра на образованието стои ученикът със своите преживявания, когнитивни особености и самостоятелна активност. Реформаторската педагогика не е единно явление, но въпреки това в нея могат да се посочат принципи, около които се обединяват учени от различни изследователски центрове: приоритет на психологията – акцентът е върху ученика; промяна в ролята на учителя, които се моделират по гъвкав начин; утвърждаване на педагогиката на интереса; осмисляне на училището като част от живота; въвеждане на занимания с ръчен труд; насърчаване на творческия дух; уважение към индивидуалността; залагане на самодисциплината¹⁸.

Когато „Философски преглед“ започва да излиза, идеите на реформаторската педагогика вече са проникнали у нас благодарение на превода и издаването на основни научни трудове в тази сфера¹⁹, на обзорни публикации в специализираната периодика и на личен опит, придобит в чужбина. В годините, когато министър на просвещението е Стоян Омарчевски²⁰, някои аспекти на реформаторската педагогика намират институционална подкрепа – най-вече по отношение на трудовото училище, от което се очаква да облекчи образователната криза и преди всичко „фалшивия аристократизъм“ в българското училище, но в известна степен и на метода на проектите и принципа на действието. Идеите на реформаторската педагогика намират радушен прием сред мнозина теоретици на българското образование, а донякъде и в училищната практика, заради нарастващото недоволство от формализма в учили-

¹⁸ Повече по този въпрос вж. **Тодорова-Колева, М.** *Педагогиката от края на XIX и началото на XX век*. София: ЛИБРА СКОРП, 2019.

¹⁹ Реформаторската педагогика навлиза у нас чрез преводите на авторитетни автори като: Пол Бергеман, Емил Дюркем, Вилхелм Август Лай, Х. Шарелман, Джон Дюи, Георг Кершенщайнер, Едуард Клапаред и гр.

²⁰ Стоян Омарчевски (1885–1941) – политик от БЗНС, министър на просвещението в правителството на Александър Стамболийски.

ще, от казармената гресировка в него, от рационализма и емпиризма, регламентиран от учебните програми, от незачитането на интересите на учениците, от лъжеевристиката, от принудителното зубрене и пр. Хербартианството, което владее българското образование отпреди Освобождението, но става официална доктрина чрез закона на Георги Живков от 1891 г., започва да отстъпва под напора на новите идеи. Процесът на промяната обаче е бавен, макар че последният учебник, написан в хербартиански дух, излиза в средата на 1920-те години.

Още първата книжка на „Философски преглед“ заявява подкрепата си за реформаторската педагогика. Това става чрез рубриката „Философска книжнина“, която информира за студия от Димитър Кацаров, посветена на „изгледите на педагогическото реформено движение“ (1, 1). Т не изпуска от фокус важните материали, утвърждаващи реформаторската педагогика („Новото училище – идеал и възможности“ от Петко Цонев (1, 2), „Училище и възпитание“ от Райна Ганева (7, 1) и мн. др.).

Реформаторската педагогика всъщност е центростремителната сила, която придава на педагогическите публикации във „Философски преглед“ концептуално единство. Нещо повече – дискурсивният интегритет обозначава наличието на общност. А за да се образува общност, както е известно, са нужни обединяваща идея и стремеж към цел, споделяна от всички. За педагозите, които сътрудничат на „Философски преглед“, това е реформираното училище.

Понятието *личност* е ключово за педагогическия дискурс във „Философски преглед“. То се отнася с еднаква сила както до сътрудниците на списанието, така и до субектите на образователния процес – учителите и учениците. Идеята за ученика като пълноценна (бъдеща) личност утвърждават Димитър Кацаров, Цвятко Петков, Павел Теохаров, Никола Илиев, Петър Монеv и особено много самият Димитър Михалчев. Неговият материал „Има ли някакво образователно значение многото „зубрене“ в нашите гимназии?“ (5, 3), публикуван в рубриката „Въпроси и отговори“, отхвърля механичното преповтаряне на готови „истини“, което възпроизвежда съществуващите социални отношения, укрепва политическите „гадености“ и оформя младия човек като изпълнител, но не и като инициатор на събития в публичното пространство.

Реформаторската педагогика намира подкрепа в серия статии (6, 5; 8, 3; 11, 3) от Цвятко Петков. Идеята му, че училището трябва да се приспособи към ученика, а не ученикът към училището, е част от най-смелите либерални разбирания за образованието, изразявани у нас през

1930-те години. Оценностяване на индивидуалността, формиране на самостоятелно мислене и критично отношение към факти, явления и събития – това са стълбовете на личностното формиране като цел на образованието. „... всяка училищна степен иска да пробуди и благоприятства всички положителни склонности в отделната личност, за да достигнат те пълния си развой“, отбелязва Цвятко Петков. Тезата си за личностно центрираното образование той отнася към публичното пространство и обосновава виждането, че личността е „обществено-културно необходима величина“; че тя следва да се осъществява именно в обществото, а не на някаква тясна егоцентрична територия; че трябва да изпитва любов към другите и да служи на висок идеал. Друга водеща мисъл в тази публикация се отнася до обусловеността на личностното развитие от волята за себеизграждане: „Личността се създава отвътре навън и е проява на висша свобода и съзнателност“ (11, 3). Думите „свобода“ и „съзнателност“ тук са ключови, а заложената в тях смислова релация изразява предпоставките за личностно формиране.

Идеята за свободната воля на ученика е концептуален лайтмотив във „Философски преглед“. Тази идея е антитеза на принудата, присъща на остарялата педагогика. Либералните педагогически виждания, отстоявани в списанието, кореспондират с идеите на Йоханес Ремке и неговия последовател Димитър Михалчев. Накратко представени, те се отнасят до принципното отграничаване на „*ти трябва*“ от „*ти си длъжен*“ – „*трябва*“ произтича от някаква обективна необходимост, която обикновено обединява хората, или, според възприетия от Димитър Михалчев израз, изисква жизнено единство. За разлика от „*трябва*“, „*ти си длъжен*“ предполага две съзнания, едното от които заповядва, а другото изпълнява. Ако един участник в жизненото единство започне да налага волята си, общността изчезва. В единия случай имаме отношения на равнопоставеност, а в другия – на неравнопоставеност, на принуда и подчинение. Разбирането на „Философски преглед“ за личността, формирана в училище, изключва принудата и това е смислова линия, която прокарат последователно и непротиворечиво всички публикации, посветени на училищните взаимодействия.

Една от тези публикации е „Граници на социалната принуда при образованието“ от Петър Монеv (9, 2). В центъра на образованието следва да стои ученикът, а не учебният материал; пораженията от принудата са пагубни за ученика, личността му се осакатява, стига се до „социално еднотормие“ и „социален застои“, убеден е авторът. Статията апелира

за осигуряване на простор за свободно развитие на личността. „Свобода за самопроявяване, условия за възход“ е поантата в статията – синтез на аргументите срещу механичните гресировки в училище.

Публикациите на Петър Монев във „Философски преглед“ може да се четат като части от цялостна система за преподаване и учене. В статията „Учителят и многообразните учебни методи“ (12, 4) авторът представя следващ компонент от своята педагогическа концепция – за учебните методи, чийто избор следва да произтича от идеята за съвместна дейност на учителя и ученика, за „най-пълното въвеждане на ученика в целите на обучението“, за „изживяване проблемите на обучението като лични проблеми на детето“, за даване „отговор на въпросите, които никнат като естествена потреба на детето“. Всичко това Петър Монев обвързва с онези „по-далечни и по-висши цели: създаване на самостоятелна личност“, които вече е изразявал във „Философски преглед“ и които разгръща с настойчива последователност. Формирането на личността авторът обвързва с наличието на „трайна култура на ума“ и с непрестанното самообразование, с приемане от ученика на изследователска роля. Най-тежкият грях на „старите методици“, според Петър Монев, е схолацентризмът, поставящ ученика на втори план – след предвидената за изучаване материя и предвидените форми на обучение, еднакви за всички ученици, без оглед на тяхната индивидуалност. Това становище на Петър Монев преминава границите на отделните му публикации и функционира като носещ конструкт на цялостен научен интертекст. На унифицирането на образователния процес авторът противопоставя педоцентризмът, издигащ принципа за индивидуализация – за да не се формират „люде с чувство на стагнация“. Педагогическият либерализъм на Петър Монев се отнася и до методическата свобода на учителя.

За утвърждаване на личностната свобода допринася и рубрика „Философска книжнина“, която информира за трудове върху различни аспекти на индивидуалните творчески изяви. Още в първата си книжка списанието съобщава за такива трудове от Михаил Герасков и Христо Николов, посветени на детската и ученическата самодейност.

„Философски преглед“ поставя и въпроси на педологията, разбира на като научен сектор, който периодизира детството и го изследва от всякакви аспекти – социологически, психологически, биологични, медицински, юридически и т. н., и се стреми да синтезира знанието от тези

различни научни сфери. Статия на Георги Гиздов²¹ (7, 1) проблематизира растенето като период, който подготвя съзряването и зрелостта, но не и като непълноценен период, не и като основание у детето да се търси възрастният, без да се мисли какво е то, преди да стане възрастен.

Обучението

Периодът 1920–1945 г. е силен за българската дидактика. В контекста на разпалени дискусии за бъдещето на образованието у нас излизат стойностните трудове на Михаил Герасков, Христо Николов, Петко Цонев, Павел Теохаров и др. „Философски преглед“ публикува множество статии по въпроси на обучението и не само отразява важни тенденции в неговата теория и практика, но е и техен двигател. Общото мнение, което обединява тези статии, е за необходимостта от радикална промяна в учебния процес. Единение има и около характера на тази промяна. Крайтъгълният камък тук е промененото разбиране за ученика – той се мисли, както вече бе посочено, не като пасивен приемател на подаваното от учителя познание, а като деен актьор на образователната сцена. Статията „Научните основи на обучението у нас“ от Христо Николов (1, 2) е не само концептуална, но в много отношения и гръзка с новаторските си идеи. Авторът обявява за отживелица традиционното петстепенно обучение (анализ, синтез, асоциация, система и метода – по Туiskon Цилер²², или подготовка, изложение, сравнение, схващане и приложение – по Вилхелм Райн²³). „Днес ние имаме вече у нас едно ново и поздравено схващане на учебния процес“ (1, 2), заявява Христо Николов, отпласквайки се от двамата последователи на Йохан Фридрих Хербарт²⁴.

Философска перспектива на това „ново схващане на учебния процес“ задава друга публикация на Христо Николов. Главната теза в нея подкрепя т.нар. „цялостно обучение“, подвластно на философията на целост-

²¹ Георги Гиздов – педагог с интереси към общата педагогика и методиката на обучението в прогимназията.

²² Туiskon Цилер (1817–1882) – немски педагог, допринесъл за автономията на педагогическата наука и за нейното утвърждаване като университетска специалност. Представител на хербартианството.

²³ Вилхелм Райн (1847–1929) – немски теоретик на образованието, късен представител на хербартианството.

²⁴ Йохан Фридрих Хербарт (1776–1841) – немски философ, психолог и педагог. Създател на течение в педагогиката, наречено хербартианство. Разработва общопедагогически въпроси и важни аспекти на етиката и на възпитанието, основаващо се преди всичко на строг ред и дисциплина.

та. Идеята е към изначалната синтезна същност на света да се подхожда така, че да се постигне синтезно познание. Патосът на публикацията е срещу парцелирането на познанието в отделни части, които са слабо свързани помежду си, и в подкрепа на тяхното осмисляне като цялост. На тази философска база възниква и т.нар. „цялостна педагогика“, която предпазва от духовно разпиляване, защото се стреми не само към „схващане на целостта“, но и към „цялостност в схващането“ и формиране на цялостна личност. В тази логика стои и препоръката да се избягва ранното специализиране в дадена предметна област. Друга важна задача на „цялостната педагогика“ е ученикът да стане една цялост с другите – да бъде полезен за обществото и да има чувство за дълг. Статията на Христо Николов се намира в диалогична връзка с публикациите на други видни наши педагози. Сред тях особено значими за конструирането на единно гледище по този въпрос са монографиите „Комплексното обучение“ (1928) от проф. Димитър Кацаров и „Цялостното обучение“ (1929) от проф. Петко Цонев.

В основата на съвременното обучение – както го представя Христо Николов, стоят още правилното разпределяне на учебното време при разглеждане на отделните учебни теми; нагледността – в комбинация с доскоро доминиращото слухово възприемане (учителят говори, ученикът слуша) и с останалите сетива – доколкото е възможно; свързването на нагледността с практическа дейност; акцентирането върху нравствените ценности; самостоятелността на ученика. Целият този комплекс от педагогически постановки сменя в себе си една водеща идея – „Обучението трябва да бъде евристично (откривателно)“ (1, 2). Тези думи може да се четат като концептуален „ядрен синтез“ на всички елементи от педагогическата платформа на Христо Николов.

И още една важна страна от разбирането на Христо Николов за обучението – идеята, че успехът зависи от добрия емоционален климат в училище. Един от неговите източници според педагога е включването на художествени елементи в обучението – в съответствие с живата фантазия на учениците. Примерите от литературната сфера, които Христо Николов дава, се отнасят до творчеството на Елин Пелин, Ран Босилек, Дора Габе, Стоян Дринов, Йордан Стубел, Ангел Каралийчев, Николай Райнов. Включването в учебния процес на литературна образност засилва емоционалния градус в класната стая и създава положителна атмосфера за работа – тези виждания на Христо Николов кореспондират с т.нар. дидактическо художество, което е важен дял

от реформаторската педагогика и нейните принципи за съобразяване с интересите на децата, за свободното им възпитание, за емоционално съпреживяване на художествени творби от различни изкуства и даване на възможност за спонтанно изразяване на породеното външение. Възникнало към края на XIX век, движението за гудактическо художество утвърждава възпитателната сила на изкуството, но от друга страна, се стреми да разчупи вкостенени форми на обучението, които стоят далеч от въдъхновението. Един от най-влиятелните застъпници на идеята за използване на изкуството в процеса на обучението е Джон Ръскин²⁵, намерил последователи не само в Европа, но и в Северна Америка и Австралия. Когато „Философски преглед“ споделя тезата за благоприятното въздействие на изкуството при изучаването на различни предмети, у нас вече има немалко авторитетни фигури от различни сфери на културата, които се застъпват за нея – Владимир Василев, Николай Райнов, Никола Мавродинов, Вера Лукова, Андрей Стоянов и др. Подкрепата на „Философски преглед“ за гудактичното художество се намира в концептуална връзка с другите педагогически идеи, развивани от списанието – за стимулиране на детската активност, за самодейността на ученика, за „забавното“ учене.

Да се общува с художественото слово, въобще с изкуството, е виждане, което „Философски преглед“ убедено препоръчва. В „Психология и педагогика на ранното детство“ (2, 4) Никола Илиев говори за любовта на детето към измислицата в приказката и в играта, за нейния благотворен ефект върху въображението. „Преживяването е най-голямата му (на детето – б.м., О. Г.-Т.) нужда, преживелицата – най-ценното за него. Стремехът към преживелици е „детското“ в човешката душа“, отбелязва авторът. Преживяването има изключителна емоционална стойност, то влияе добре на самочувствието, но основната му роля е при преодоляване на гудактизма, който няма място в ранното детство, твърди Никола Илиев.

Както знаем, изследователските полета на педагогиката и психологията често се прекриват. В това ни уверява и разгледаният материал от Никола Илиев. Споделеният теоретичен опит се отнася колкото до ефективното обучение, толкова и до неговите психологически предпоставки. Един от ценните съвети в тази публикация се отнася до пред-

²⁵ Джон Ръскин (1819–1900) – английски изкуствовед и художествен критик, автор на научни трудове и есета в различни сфери на изкуството и обществения живот, включително образованието.

пазливостта, с която учителят трябва да се отнася към излагането на показ на детски творби, например рисунки – дори когато са сполучливи, защото това означава да се излага на показ и детската душа.

„Върху учебния процес“ на Павел Теохаров (1938, 2) е друг представителен текст за безалтернативната, убедителна и аргументативно издържана подкрепа на „Философски преглед“ за активните методи на обучение. Направените препратки към трудове на Йоханес Ремке, Джон Дюи²⁶ и Димитър Михалчев свидетелстват, първо, за солидния теоретичен фундамент на разработката и второ, за концептуално единство с останалите педагогически публикации във „Философски преглед“. Актът на познанието според Павел Теохаров има за отправна точка едно „неясно дадено“, по Йоханес Ремке, или едно чувство на затруднение, по Джон Дюи. Крайната точка на познавателния процес е „безвъпросната яснота“. Придвижването от началната към крайната точка, обяснява авторът, е възможно само при наличие на общо понятие за изследвания предмет. Тези постановки разчертават психологическите координати на разработката. Педагогическата перспектива се разгръща по няколко основни линии: ученикът да знае целта на обучителните дейности (тук авторът прави разлика между целта на урока и целта на учениковата дейност – второто е подчинено на първото). Предварителната работа на ученика включва наблюдения, събиране на данни и систематизиране на цялата информация. Учителят осигурява обучението технически с помощта на уреди, нагледни средства и пр. Следващите моменти от обучителната верига са изясняване на материала и упражнения.

„... учителят трябва да се грижи да даде всичката възможност на ученика сам да дойде до познаване на дадения обект“, отбелязва Павел Теохаров и така изразява в синтезиран вид новаторското в педагогическите си идеи.

Същата книжка на списанието помещава и „Критика на учебната теория и практика“ от Ангел Бънков²⁷ (1938, 2). Публикацията се самоопределя като отзив за „един интересен и смислено написан труд“

²⁶ Джон Дюи (1859–1952) – американски философ с изключителен принос за педагогиката. Преподавател в няколко университета в САЩ. Един от основните двигатели на т.нар. реформаторска педагогика, упражнил силно влияние върху развитието на образованието в световен мащаб.

²⁷ За Ангел Бънков (1906–1991) – философ и виден наш педагог, вж. **Ванова, П.** Ангел Бънков. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 62–63, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Ангел-Бънков>).

от Атанас Илиев²⁸ – „трудолюбив и сериозен български книжовник“ (1938, 2). Веднага след този позитивен анонс Ангел Бънков представя главното достоинство на рецензираната книга – проблематизирането на дигактическата евристика. „Според теорията на евристичното обучение учебната материя не бива да се дава наготово и в завършен вид на учещите: тя трябва да се открие от самите ученици“, отбелязва авторът. Задаването на евристична образователна перспектива много зависи от еластичността на учебната програма, от разчупването на нейната скованост и преодоляването на пунктуалността ѝ. Само след тези промени може да се „раздвижи детската природа, да се пробудят скритите и творчески заложби на детето, да се превърне ученикът в малък изследвач, който ще издигне сам познанията, включително в учебната програма“ (10, 2), смята авторът.

Ангел Бънков обаче е скептичен спрямо твърдението на Атанас Илиев, че интуицията е решаващ фактор за откривателството. Той изобщо е съдържан по отношение на пренасянето на Бергсоновата теория за интуицията върху полето на образованието. Внезапно озарение има, твърди Ангел Бънков, но то е само един елемент от дългия процес на наблюдение, проучване и анализиране.

В „Учителят и многообразните учебни методи“ Петър Монев (12, 4) настоява, подобно на Павел Теохаров, че учениците следва да знаят какви цели движат учебния процес: „Съвременните методици намират, че същинска целенасоченост има само там, където учебните цели се създават и изживяват от ученика като собствени цели“, пише Петър Монев.

Другият ключов момент в конструктивистката постройка на обучението (ако си послужи с днешен термин – с пълната убеденост, че той подхожда на реформаторските педагогически идеи, които коментирам тук) е виждането за такава промяна в подбирането и структурирането на учебното съдържание, каквато се съобразява с интересите и светогледа на ученика. Образователните цели се постигат лесно, когато ученикът ги възприема като свои лични цели; когато учебното съдържание е обвързано с индивидуалните потребности; когато ученикът участва

²⁸ Атанас Илиев (1893–1985) – известен български философ. Завършва Софийския университет през 1918 г. Специализира психология във Виена. За кратко е учител, а сетне – преподавател в Софийския университет, професор по етика и естетика. В периода 1925–1927 г. е член на литературния кръг „Стрелец“. Сътрудничи на „Натурфилософска библиотека“, на списанията „Българска мисъл“, „Златороз“ и на вестник „Литературен глас“.

активно в учебния процес, изтъква авторът. Критическият патос на материала се стоварва върху т.нар. *схолацентризъм* на старите методи, които определят учебното съдържание като център на обучението. Контратезата, лансирана от Петър Монев, е представена чрез обобщаващия термин *педоцентризъм*, сменящ в себе си идеята, че главен фокус на обучението е ученикът. В отговор на съществуващото мнение, че педоцентризмът може да доведе до формиране на асоциалност и дори на антисоциалност, Петър Монев препоръчва ученикът периодично да работи в група със съученици.

Решаваща роля за осъществяването на реформаторските идеи има учителят – това е една от всеобщо споделяните тези на педагогическите публикации във „Философски преглед“. Новият тип отношения учител – ученик е представен като очаквано събитие, в основата на което стои приемането на детето като личност. Ключовата дума и тук е *свобода* – що се отнася до избора на учебни методи и на разнообразни форми за стимулиране на активността и самостоятелността на ученика, на неговите личностни качества и заложби. Изтъквайки изключителния влог на учителя в културното строителство у нас, Петър Монев дава за пример крупни фигури на интелектуалния труд и художественото творчество, чийто професионален път е минал през училището – Стоян Михайловски, Пенчо Славейков, Антон Страшимиров, Йордан Йовков, Елисавета Багряна, проф. Петко Цонев, проф. Петър Мутафчиев. Няма обаче реципрочно уважение към труда на учителя от страна на държава, ако се съди по ниските заплати и недопускането му до вземане на управленски решения, отбелязва Цвятко Петков в статията си „Обществено-културна дейност на учителя“ (6, 5).

Важен педагогически глът във „Философски преглед“ представляват публикациите за отделни учебни предмети и особеностите в тяхното преподаване.

Христо Николов посвещава две статии на началното четене и писане (9, 5; 11, 4) В тях той изтъква необходимостта при началното ограмотяване учителят да използва един и същ метод. Препоръчаният метод е аналитичният, наричан още глумозрителен, според който се тръгва от целостта и едва след това идва „спускането“ към отделните градивни единици на четмото и писмото. Това предполага детето най-напред да напише думата, както е записана от учителя на дъската, т.е. да я „нарисува“, без да е нужно да знае значението на всеки буквен знак. Идеята е децата да схванат зрителния образ. Според стария метод на четене –

синтетичния, децата най-напред се запознават със звуковете и буквите и след това преминават към четене. Несъгласията с този метод стъпват на виждането, че децата нямат абстрактно мислене, което да позволи отграничаване на отделните елементи в цялото – защото у тях преобладава глобалното възприятие. Горчивите плодове на този метод, според Христо Николов, са в това, че децата научават буквите, но не и четенето. Аналитичният метод на четене, препоръчван от Христо Николов, не се приема безкритично нито през 1930-те години, нито днес, но и в двата периода той има и своите поддръжници.

„Педагогиката на целостта“ намира подкрепа и у видния наш педагог Найден Чакъров. Статията „Езикът като обществена проява и образователно средство“ (6, 5) сменя в себе си философската постановка за необходимостта от интегрирани знания, даващи представа за единството на природния и обществения свят. Найден Чакъров разглежда езиковата цялостност в две перспективи – като условие за загружен живот, но и като резултат от загружния живот – доколкото всички влагат еднакво значение в думите. Найден Чакъров мисли езиковата нормативност като зададена от обществения характер на езика – в съответствие с виждането на Стефан Младенов²⁹, че обществените рамки в езика правят възможно взаимното разбиране (при все че езикът принадлежи и на индивида, така че, пак според Стефан Младенов, на света има толкова езици, колкото човешки същества). Акцентирайки върху философията на целостта, статията представя промените в езика като следствие от споделена обществена необходимост. В този план езикът се разкрива като народностна спойка, без да се пропуска фактът, че един език може да се говори в няколко държави, както и че в една държава може да се говорят няколко езика. Езиковата цялостност стои и в основите на нацията, културата и науката. „Личните души израстват сред обществената душа“, твърди Найден Чакъров, а училищното езиково обучение има „обобществяваща роля“.

Аналитичният метод на обучение се препоръчва и при чуждоезиковото обучение. Философската основа на този метод представя Благой

²⁹ Стефан Младенов (1880–1963) – световноизвестен български езиковед, специалист по индоевропейско езикознание, славистика, балканистика, българистика. Защищава докторат в Пражкия университет. Професор в Софийския университет. Член-кореспондент на БАН и на няколко европейски научни академии.

Мавров³⁰ в „Как да се учи чужд език“ (8, 1). Статията развива идеята, че мерило за владение на чуждия език е наличието на знания на подсъзнателно равнище, които позволяват на говорещия да мисли *kakvo* да каже, а не *kak* да го каже – умение, изискващо системна, ритмична и усърдна учебна работа. Конкретните измерения на аналитичния метод в чуждоезиковото обучение същият автор развива в следваща своя статия (8, 2). Изходната му идея е, че основна „клетка“ на езика е изразът – не граматиката, не отделната дума, а именно изразът, който във всеки език има специфичен строеж. Граматиката и лексиката са „кънки на дете, което не може още да ходи“. В началото на обучението следва да се усвояват изрази, с което отделните клетки се обединяват в орган. В началото не се пише, не се учи дори азбуката – учи се само по слух, напр. детето се научава да брои, да поздравява и пр., и едва след това учи азбуката, граматичните родове и пр. Широко се използва нагледното обучение (с помощта на картинки, предмети и пр.). Важно е да се формира широк запас от улегнали изрази, а не назубрени спрежения на глаголи. Препоръчва се глаголите да се учат заедно с предлозите, които изискват. Живата реч се усвоява чрез четене на вестници, списания, книги.

Статията „Експериментално-психологично изучаване на проблема за усвояването на новите езици“ от Катя Папазова³¹ (9, 4) представя методиката на чуждоезиковото обучение като една от най-трудните области в съвременната дидактика, където конфликтно се засичат вижданията на традиционалисти, реформатори (представители на движението Reformbewegung) и помирители (представители на движението vermittelnde Richtung). Според авторката чуждоезиковото обучение може стане по-резултатно, ако се опознаят психофизиологичните предпоставки на езиковото обучение; ако експерименталната психология допринесе за разбиране на когнитивните процеси при изучаване на чужд език. И тук отново откриваме проекциите на т.нар. „философия на целостта“: психичните процеси не може да се анализират поотделно, а само като цяло. В ход е и „педагогиката на целостта“, в случая видяна в перспекти-

³⁰ Благой Мавров (1897–1967) – педагог, лексикограф и художник. Завършва музика в Рим, философия и педагогика в Софийския университет и Отдела за изящни изкуства в Художествената академия в София. Преподавател по италиански и френски език в Българската музикална академия, професор от 1950 г. Ръководител на катедра „Чужди езици“ за висшите училища по изкуствата. Автор на учебници по френски, италиански и турски език.

³¹ Катя Папазова – философ с научната степен „доктор“. Превежда от немски език трудове на Шопенхауер и Ницше.

вата на прекия метод на обучение, застъпващ нагледността, интуицията и подражанието и изключващ превода на майчиния език. Обучението се съсредоточава върху овладяване на цели изрази и изречения, които се използват при разыгрване на действия. Ученето на отделни думи, което е характерно за по-стария метод, не е препоръчително. Авторката описва експеримент за изучаване на измислен чужд език по двете методи, при който резултатите първоначално са почти еднакви, но при по-продължително обучение прекият метод дава по-добри резултати.

Стремежът на „Философски преглед“ към цялостност в обучението обхваща и предмета история. В статията за гимназиалното обучение по история Иван Орманджиев³² (8, 3) одобрява изучаването на история на България в контекста на общата история, но отправя две препоръки – първо, материалът за нашата история да се разшири и второ, да се обогати и материалът за съседните ни държави, за да се изгради представа за взаимоотношенията с тях. Както се вижда, концепцията за преодоляване на фрагментарността на знанието и постигане на представа за общото обхваща всички учебни предмети, на които „Философски преглед“ се спира. По отношение на обучението по история се изхожда от идеята, че историческите факти може и да се забравят, но трябва да останат общият поглед, развитият интелект, хуманистичните нагласи.

Съвсем обяснимо, списанието отделя значително място за училищното формиране на философска култура. Главните въпроси, на които се търси отговор, са защо и как трябва да се преподава и изучава философия. „Философската пропедевтика в средните училища“ от Михаил Герасков (1, 4) и „Философска култура в училище“ от Райна Ганева³³ (9, 4) убеждават в значението на философската образованост за духовния ръст на младия човек – преди всичко заради „интегриращата служба на специалното философско обучение“ и „синтетичната закръгленост на схващанията“, която може да се придобие; заради формирането на представа за истината и на умения за критично мислене; заради осъзнаването на отношенията обективно – субективно и пр. Въвеждането на учениците

³² Иван Орманджиев (1893–1961) – историк и общественик. Завършва Софийския университет „Климент Охридски“. Работи като учител. Участва активно в дейността на Тракийския научен институт.

³³ Райна Ганева (1884 – ?) – философ с докторат, защитен през 1910 г. в Хайделберг. Работи като учителка в София. Участва в основаването на Философско-педагогическото дружество. Превежда на български език трудове на Кант. Автор на монографии за познанието и нравственото възпитание, както и на редица студии и статии.

във философското познание е знак за добре развита образователна система, смята Михаил Герасков. Статията му разглежда статута на философията сред останалите науки, положението ѝ на родова дисциплина спрямо психологията, логиката, естетиката и етиката, някогашното съществуване на другите науки в нейното лоно, актуалното ѝ изучаване в развитите страни. Всичко това авторът използва като аргумент срещу ограничаването на часовете по философия заради увеличаващия се обем от знания по другите науки, както и заради възхода на „реалките“. Подобно на другите педагози, които сътрудничат на списанието, Михаил Герасков отхвърля зубренето и настоява за евристично обучение, включително за използването на съобразени с преподаваната материя експериментални подходи, като самонаблюдение и наблюдение – най-вече в рамките на предмета психология. Статията pledира и за ясно ограничаване на етиката от религията.

Михаил Герасков проявява изключителна последователност в отношението си към индивидуалната активност на всяка една от страните, участващи в образователния процес. По повод на студията му „Ученишката самодейност като дидактически принцип“, за която списанието информира чрез рубриката си „Философска книжнина“ (1, 1), Михаил Герасков е определен като „привърженик на активното обучение“.

Възпитанието

През 30-те години на XX век официалните институции у нас се стремят да обвържат възпитанието с триадата училище – нация – държава³⁴. Особена популярност придобива четиритомната поредица „Училището и новата държава“ от Васил Манов³⁵, публикувана в периода 1935–1936 г. Възпитателните ценности, утвърждавани в тази разработка, стоят в перспективата на националните и държавните интереси. Младият чо-

³⁴ В този период официално се лансират издания с възпитателен акцент върху националния идеал, като: „Наследственост и възпитание“ (1935 г.) и „Утвърждаване на българина в народностен аспект“ (1936) от Л. Русев, „Възпитанието в светлината на националния идеал“ от Хр. Стоянов (1935), „Народност, народностен човек и възпитание“ от Д. Дамянов (1935) и др.

³⁵ Васил Манов (1875–1946) – изтъкнат наш педагог. Завършва Ломското педагогическо училище, а след него – философия и педагогика в Йенския университет, откъдето има докторска титла. Слуша лекции в университета в Цюрих. Работи като учител, училищен инспектор, началник на отдел в Министерството на просвещението. Популяризатор на немския педагогически опит в България. Привърженик на хербартянството.

век трябва да се формира преди всичко като българин, който пази „духа на племенните черти“, обича родината, почита гържавата. Срещат се и изисквания за пазене на „расова хигиена“. „Досега от възпитанието се искаше да облагородява човека, сега чрез него ще се иска да облагородява нацията“, отбелязва Васил Манов. В това според него се състои и смисълът на гражданското възпитание. Между понятията „гражданин“ и „българин“ той слага знак на равенство.

Къде е „Философски преглед“ в тази социокултурна ситуация?

Прекият отговор: редактираното от Димитър Михалчев списание стои настрана от официозния възпитателен модел. Негов приоритет е т.нар. ново възпитание, което се противопоставя на хербартианството, утвърждавало послушанието, предаността на авторитетите, следването на инструкции – в последна сметка поддържало социокултурното статукво. Новото възпитание е част от т.нар. реформаторска педагогика, която има своя теоретичен фундамент в прагматичната философия и педагогика на Джон Дюи, донякъде в интуитивната философия на Анри Бергсон³⁶, във функционалната психология на Едуард Клапаред³⁷ и пр.

Сред най-активните привърженици на новото възпитание е Димитър Кацаров, който се запознава с идеите на Едуард Клапаред по време на следването си в Женевския университет и на работата си в него като асистент в Лабораторията по експериментална психология. Мощен канал за разпространение на новото възпитание стават Софийският университет, специализираният печат, най-вече сп. „Свободно възпитание“ (1922–1943), редактирано от Димитър Кацаров, и кръгът от съмишленици в лицето на Петко Цонев, Павел Теохаров, Генчо Пиръов³⁸, част от които са сътрудници на „Философски преглед“. В България се учредява секция на Международната лига за ново възпитание, а наши представители участват във всички нейни международни конгреси в периода преди Студената война. Основните теми, обсъждани на конференциите, говорят красноречиво за утвърждаваните възпитателни ценности:

³⁶ Анри Бергсон (1859–1941) – френски мислител, създал философска концепция, основана на интуицията. Нобелов лауреат.

³⁷ Едуард Клапаред (1873–1940) – влиятелен швейцарски психолог, специалист и по детска психология.

³⁸ Генчо Пиръов (1901–2002) – изтъкнат наш педагог и психолог. В периода 1925–1927 г. специализира в САЩ, където се запознава с Джон Дюи и Едуард Торндайк. Основател на катедра „Психология“ в Софийския университет. Директор на Института по педагогика. От 1958 г. член-кореспондент на БАН.

„Развитие на творческите сили у детето“, „Истинското значение на свободата в образованието“, „Новата психология и учебната програма“, „Образователни основи на свободата и свободната общност“ и пр. По инициатива на Димитър Кацаров се провеждат курсове за запознаване с методите на Мария Монтесори³⁹ и на други влиятелни застъпници на свободното възпитание.

Новото възпитание се гради върху три принципа: за безусловна свобода на детето, за изолирането му от пакостни влияния, за самовъзпитание на възпитатели и родители. Най-голяма популярност сред нашите педагози имат идеите на Мария Монтесори, особено след създаването на българска секция на Международното дружество „Монтесори“. Административните управленци у нас обаче са съдържани по отношение на свободното възпитание; в ред случаи дори проявяват отпор срещу него – най-вече заради „заплахата“ да бъде алтернатива на съществуващите по-строги възпитателни принципи.

Публикациите по въпросите на възпитанието са концептуално съгворени помежду си и образуват интертекстуален сплит.

Статията „Нравственост и идеали на нравственото възпитание“ от Никола Илиев (1, 4) се стреми да отговори на общия въпрос за същността на възпитанието като явление и понятие. Основната теза на публикацията гласи, че „Сърцето на педагогическата проблема е възпитанието на човека като нравствена личност, затова етиката винаги е била и ще си остане най-важната основа на педагогиката“. Етиката обаче е слабо развита наука, твърди авторът. За да осигури своята теоретична плътност, статията, позовавайки се на Йоханес Ремке, обосновава наличието на три клона на етиката: етика на благоразумието – с фокус върху благо, удоволствието, щастието, откъдето и честите прояви на егоизъм; етика на дълга – разбрана като вменена отвън и предполагаща наличие на вяра и страх; етика на любовта – основана на родство между две съзнания. Като правилна е препоръчана именно етиката на дълга. Педагогиката се занимава със средствата на възпитанието, а не с неговата цел. Стремелът е към формиране на ясно самосъзнание – в противовес на натиска отвън.

На теорията на възпитанието е посветена и друга статия от Никола Илиев (3, 1). В нея се казва: „Педагогиката прави усилия да се издигне до

³⁹ Мария Монтесори (1870–1951) – световноизвестна италианска педагожка, създала възпитателен метод, който се основава главно на стимулиране на свободните индивидуални дейности и зачитането на Аза.

наука за възпитанието. Но нейната научност все още буди съмнения“ (1, 1). Авторът противопоставя научната педагогика на т.нар. мирогледна педагогика. Според него мирогледната педагогика се стреми да формулира крайна възпитателна цел, която по презумпция е свързана с жизнената цел. Но жизнена цел, която да е валидна за всички, няма и не може да има, поради което е невъзможно и съществуването на една-единствена мирогледна педагогика, убеждава авторът. Например, ако създаването на религиозно-нравствена личност се обяви за обща цел, то тя няма да се впише еднакво в хоризонта на религиозния педагог и на педагога атеист, смята Никола Илиев. „Абсолютна“ възпитателна цел не може да съществува и заради историческата променливост на ценностите. Възпитанието се занимава с въздигането на душата, съзнаваща даденото просто, по Йоханес Ремке. Именно формирането и развитието на самосъзнанието може да се определи като цел на възпитанието, твърди Никола Илиев. Но тъй като индивидът е част от обществото, неговото самосъзнание трябва да е в синхрон с общественото самосъзнание, което предполага човещина. Ако се оттоласнем от философските меандри в изложението, ще видим в човещината единствената конкретна нравствена ценност, която авторът все пак посочва, макар и бегло. (Друг е въпросът, че разбирането за човещина надали стои вън от историческите обстоятелства.)

Изага по-конкретни виждания за възпитанието (2, 2): важни са духовните ценности, а материалните стоят под тях; човек трябва да се стреми да създава културни блага, а тяхното консумиране да е подцел; в основата на морала стои трудът. Публикацията проблематизира отношенията политика – педагогика, държавно управление – възпитание, възрастни – деца, принуда – самосъзнание, култура на активността – култура на въздържанието, а верните посоки, които трябва да се следват, са към здравна, стопанска, художествена и морална култура.

С подчертано полемичен дух е статията „Може ли възпитанието да се гради върху внушение и принуда?“ от Цвятко Петков (12, 2). Публикацията е реплика срещу мнение на Асен Прахов⁴⁰, изразено в сп. „Просвета“, че свободата няма място при възпитанието. Цвятко Петков е убеден в обратното: „... да се гради възпитанието върху внушение и принуда, значи да се подготвя гибелта на нашия народ, като се обезлича-

⁴⁰ Асен Прахов (1905–1978) – публицист и писател. Работи като училищен инспектор в Русе.

ва неговата младеж“. Строгата дисциплина, изискването от учениците да потвърждават правотата на съжденията, направени от учителя, моралните заплахы, изгонването от клас, наказанията нанасят непоправими щети върху възпитанието, смята авторът. В теоретичния план на публикацията си той свързва внушението с ограничаване на ученика, с потискане на самостоятелното му мислене и способността му да взема решения, с предразполагане към бездействие и безкритично повтаряне действията на възрастните хора, а принудата – с незачитане достойнството на личността, с налагане на нежелано поведение, с ненавист към „възпитателите“, с пораждаване на омраза към учебен предмет и учител. Като контрапункт на тези отрицателни явления Цвятко Петков предлага свободно възпитание, като се позовава на световни авторитети като Русо⁴¹ и Песталоци⁴², Дюи и Монтесори. Цвятко Петков цитира и Кершенцайнер⁴³, според когото насилието в образованието води до изграждане.

Възпитателният дискурс във „Философски преглед“ включва и примери от полето на литературата. „Възпитателният характер на старогръцката трагедия“ от Николай Кънев (7, 1) разглежда словесното художество като резервоар на ценности, често пъти експлициращи дидактичната си цел. Две основни идеи разгръща тази статия: че никое престъпление не остава без наказание и че дори в душата на най-големия престъпник тлее божие начало.

Есе на тема „Свобода и послушание“ публикува Орлин Василев⁴⁴ (12, 3). Авторът изхожда от практическия си опит на родител. Спонтанният авторитет прави публикацията четивна за по-широка, неспециализирана аудитория. Авторът критикува амбицията на гимназиалното образование да представи сложни научни положения в дескриптивната геометрия, физиката и химията, пропускайки да насочи младите

⁴¹ Жан-Жак Русо (1712–1778) – френски философ, писател и политически мислител. С произведението си „Емил, или за възпитанието“ (1762) упражнява голямо въздействие и върху развитието на педагогическата мисъл.

⁴² Йохан Хайнрих Песталоци (1746–1827) – швейцарски философ и педагог, създател на първата система за начално образование.

⁴³ Георг Кершенцайнер (1854–1932) – германски педагог, известен преди всичко с идеята, че трудът трябва да намери място в училище.

⁴⁴ За Орлин Василев (1904–1977) – писател и публицист, работил и като учител, вж. **Борисова**, Е. Орлин Василев. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 139–146, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Орлин-Василев>).

хора в предстоящия им живот на съпрузи и родители. „Държим изпити, после стажуваме, пак държим изпити, а към отглеждането на човека, на тоя венец на творението, младите бащи и майки пристъпват с пълна неграмотност, незнание и често – престъпно неумение“, отбелязва Орлин Василев. Надеждата на родителите за справяне с възпитанието на децата е в училището – за да не повторят традициите, дошли от дълбините на времето и предавани от поколение на поколение без съобразяване с промените в живота. Според автора научните трудове върху възпитанието рядко са полезни, защото са наситени със „софистични извъртания“ и са откъснати от действителността. Изхождайки от личния си опит, Орлин Василев съветва родителите да не се отнасят към децата си като към частна собственост, да зачитат тяхната свобода, да ги уважават и да търсят баланс между строгостта и галовността.

Въз основа на казаното може да се направи обобщението, че „Философски преглед“ застъпва либерални възпитателни идеи, които утвърждават ценността на личността. Списанието стои настрана от официалния възпитателен идеал, който поставя акцент върху националното и преекспонира чувството на гордост от историята, българския род, език и традиции. Без да пренебрегват националните ценности, авторите на статии за възпитанието извеждат като приоритетни ценности личността, знанието и свободното развитие.

Образованието

„Що е образование?“ от Димитър Кацаров (6, 1) е ключова статия, която в най-голяма степен допринася за авангардната роля на списание „Философски преглед“ в сферата на образованието.

Димитър Кацаров прави етимологичен анализ на думата „образование“ и това е отправна точка към проблематизиране на взаимодействието между актьорите на училищната сцена. Изтъкнатият педагог свързва „образовам“ с придаване на определен „образ“ на душата на ученика. Ключово значение в статията има метафората на скулптирането, която, както обяснява Димитър Кацаров, често е била разглеждана като аналог на процеса на образование. Ученият отхвърля състоятелността на тази аналогия. Първият му аргумент се отнася до сложното влияние на различни материални и духовни фактори върху съзнанието на детето – за разлика от моделирането от мрамор, камък или глина, което изцяло зависи от действията на един-единствен творец. По-нататък аргументативната верига включва още един довод, който сочи

неубедителността на аналогията между скулптора и учителя: ако първият е ваятел на една нежива, видима, сетивно познаваема материя, която е „пасивна“ и изцяло се „отдава“ на своя творец, вторият „работи“ с вътрешния свят на детето, с неговото индивидуално съзнание, което само синтезира – според субективните умения за активна преработка – крайния резултат от образователните въздействия. Образователното „тесто“ носи в себе си множество скрити елементи, но и онези, които са уж видими и познати, често се оказват по-сложни, изтъква Димитър Кацаров. В контекста на актуалното време на публикацията това разбиране звучи не само новаторски, но донякъде и размирно – то е контрапункт на популярния тогава образователен бихевиоризъм, според който човешкото поведение се определя от ясна причинно-следствена логика, т.е. то е предсказуемо благодарение на предварително изготвените и последователно прилагани твърди схеми за въздействие. Димитър Кацаров мисли психологията отвъд бихевиористичната поведенческа рамка с нейния постулат за детерминираността на успеха от повторението и упражнението. Ученият вижда педагогическото въздействие и възприемащото съзнание много по-трудни за опознаване, а и като динамично променливи, което, убеден е той, изключва възможността да се предвиди дори с относителна точност крайният образователен резултат.

След като е представил някои от ширещите се педагогически заблуди у нас през 1930-те години, Димитър Кацаров излага своето виждане за образованието. Накратко, според него то далеч не се изчерпва с преднамереното, съзнателно организирано въздействие, а включва и мощното, но непланирано въздействие на живота в неговите безбройни проявления. Педагогът е категоричен, че задоволителни образователни резултати може да се постигнат само при добре организирана жизнена среда, която упражнява цялостно положително влияние върху детето. Това е разбиране, което Димитър Кацаров проблематизира в много свои трудове. Напълно валидно и днес е виждането, че общата духовна храна в жизнената среда е спойката, без която са невъзможни гражданската консолидация и социалният напредък.

Модерното педагогическо мислене на Димитър Кацаров намира израз и в друго важно твърдение: че образованието не е създадено от някого с предпоставена цел, а е същина на живота, негова функция, измерение на израстването и на способността за живеене. Оттук и определянето на обекта на педагогиката: това е цялостното, а не само преднамереното образование. Във връзка с това идва и едно може би еретично за времето

си твърдение, което се намира в разрез с настъпателния стремеж на гържавата да разширява контрола си върху образователния процес: „При организиране на преднамереното образование педагогията не трябва никога да забравя, че институционализирането на всяка жизнена функция в известен смисъл убива самата тази функция: създаденият орган има тенденция да монополизира функцията и с това я лишава от жизненото ѝ съдържание, обездушава я“ (6, 1), а това крие риск образованието да се превърне в самоцел, лишена от здрава връзка с живата действителност, и в препятствие пред интегрирането на различните представи за света и натрупания опит. Според Димитър Кацаров образованието не е движение към някаква строго определена конкретна цел, а е видоизменение, непрекъснато попълване, обогатяване на опита, който човек притежава в даден момент.

Съвременно звучи и друга теза на Димитър Кацаров – че учителят трябва да изостави стремежа си да дава на ученика определен образ на света и че вместо това трябва да стане помощник в развитието, който умее да насочва. Изложението на Димитър Кацаров използва фигурата на ретардацията – образователният успех отново и отново се разглежда като резултат от добре организирания обществен живот, включително като функция на добрата семейна среда.

И още едно съвременно звучащо твърдение на Димитър Кацаров: „...образователната работа трябва да се извършва не от учителя, а от самото дете по пътя на неговата самодейност“. Продължението на тази мисъл е толкова значимо със своята категоричност и нестандартност – не само за някогашния, но дори за съвременния образователен контекст, че заслужава да бъде цитирано отделно: „...образованието не е никога друго освен самообразование“.

Представих тази статия подробно, защото тя синтезира най-важните общи идеи за образованието, които застъпва „Философски преглед“, или, както казва Димитър Кацаров в плана на саморефлексията, публикацията му представлява „надникване в това, което се нарича „философия на образованието“. Тази публикация е изключително важна за разбиране на фундамента, върху който сп. „Философски преглед“ строи своята концепция за педагогиката и нейното развитие. Не е за подценяване и една наглед странична задача на статията, която всъщност е много важна – за нуждата да се преодолее онова „поразително невежество разбиране“ за педагогиката, което у нас имат дори някои „твърде умни люде“.

Разгледаната статия на Димитър Кацаров може да се чете като паноптикум на образователните идеи, които застъпва „Философски преглед“ – част от теоретичната идентичност на списанието, от неговата концептуална платформа за средното образование в България.

Статията „Образование, общество, идеал“ от Цвятко Петков (9, 1) е написана след специална покана от Димитър Михалчев. Цвятко Петков, подобно на Димитър Кацаров, се занимава с фундаментални въпроси на образованието, отнасящи се до неговата същност и идеал.

Статията започва с графически обособено въведение, в което Цвятко Петков подчертава връзката между своите идеи и образователната реалност – въстание, което подчертава практическата осъществимост на замислите и може би донякъде се противопоставя, на едно неявно равнище, на отвлечените и трудно приложими теоретизации: „... за мене идеите имат само дотолкоз стойност, доколкото могат, пряко или косвено, да оплодят живота“.

В много отношения тази статия на Цвятко Петков води диалог с разгледаната публикация на Димитър Кацаров. Постановъчните идеи на двамата учени, заедно с идеите на Димитър Михалчев и още неколцина автори, сплитат образователната концептуална канава на сп. „Философски преглед“. Мостовите на научната междутекстовост стъпват върху ред общи възгледи: за обусловеността на образователните резултати от културното равнище на обществото, за смисъла от привличане на младите хора към активно образователно сътрудничество, за индивидуалната и обществената полза от формирането на личности. Разглеждайки образователния и обществен идеал в единство, авторът представя неговите стълбове: обединение на народа (не само пред лицето на някаква приближаваща катастрофа), по-добра обществена уредба, успешна лична реализация.

Според Цвятко Петков приближаването към идеала изисква разум и познания, но също така високи нравствени и естетически ценности и активни съзидателни действия. Съсловната и половата принадлежност не бива да са пречка пред образованието, смята авторът. Ако днес тези постановки звучат естествено, в контекста на 30-те години не е така⁴⁵. Възгледите на Цвятко Петков са в синхрон с актуалните тогава, но не и масово споделяни, а още по-малко практически осъществявани

⁴⁵ У нас в средата на 30-те години на училище ходят около 40% от подлежащите на обучение момичета, като в гимназията те са четири пъти по-малко от момчетата. Причините са различни: бедност, патриархални предразсъдъци, нужда от

разбирания за политическо управление, което стои далеч от диктатурата, за хуманистични принципи на публичното живееие и безусловни образователни права. Съзнанието на Цвятко Петков за взаимовръзките образование – общество се проектира във формулираните от него задачи за обхващане на всички деца в основното образование, за постигане на качествено образование (в противовес на многото поправителни изпити и преминаването в по-горен клас с тройка), за масово средно образование, за развитие на духовните сили, за активиране на съзидателната енергия (илюстрирана чрез дейността на инж. Иван Иванов⁴⁶), за отстояване на културната и политическата самостоятелност на България.

И Петър Монеv разглежда социалната среда като решаваща за успеха на учебното дело (8, 5). Към факторите, обуславящи качеството на образованието у нас, авторът прибавя и гържавата, която според него би следвало да задава адекватна нормативна рамка. Върху историческата карта на българското образование Петър Монеv полага следосвобожденския ни напредък в изграждането на училищна мрежа и в подготовката на добросъвестни учители. Към образователните резултати обаче се отнася скептично. Петър Монеv е поредният педагог, който обяснява разочароващите постижения с общата слаба духовност. От страниците на „Философски преглед“ авторът оправя призив, който на фона на пропагандното средоточие върху националните ценности звучи предизвикателно: „Нека въздигнем българското дете в национален култ“. Ако за редица страни от Западна и Централна Европа детето е започнало да се превръща в самоценност още от времето на Ренесанса и особено много на Просвещението, у нас този въпрос е замръзнал в схващането, че малкото момиче и момче са непораснали, т.е. непълноценни възрастни, поради което подходът към тях е дидактично-санкциониращ. Застъпвайки идеята за стимулиране на индивидуалните качества, Петър Монеv насърчава постоянното самоусъвършенстване, включително след завършване на средното училище. Особено много той гържи на изучаването на чужди езици.

работна ръка и др. Данните са по: **Даскалов, Р.** *Българското общество (1879–1939)*. Т. 2. София: Гутенберг, 2005, с. 365.

⁴⁶ Иван Иванов (1891–1965) – кмет на София в периода 1934–1944 г. с изключителни заслуги за благоустройството на столицата, за строителството на знакови административни сгради и на Рилския водопровод.

Статията „Комунистическият образователен идеал и неговите първи преображения“ от Сергей Хесен⁴⁷ (3, 3) описва устройството на средното училище в Съветския съюз. В пространна бележка под линия авторът е представен като руснак в емиграция, който е университетски преподавател в Прага и редактор на голямото педагогическо списание „Русская школа зарубежом“ („Руското училище зад граница“). Публикацията разкрива как изглежда средното образование, когато концепцията му се подчинява на държавния маркс-ленински нормативизъм. Сергей Хесен нарича комунистическия идеал анархокомунистически. Главният мотив за това определение е концепцията за трудовите основи на образованието, съответстващи на разбирането за социалистическото общество като „единна фабрика“. В духа на възприемания като библия „Комунистически манифест“ е и идеята – не само грешна, но и кощунствена – детската градина и училището да заместят семейството и вместо домашно възпитание да бъде наложено еднакво обществено възпитание. Уеднаквяване се цели и в обучението – чрез налагане на един-единствен тип училища, които подготвят промишлени работници. Старите учебни програми се заместват с „комплексни“ – еднакви за всички училища. Развитие на личността в интелектуална перспектива не се предвижда, отпада дори изучаването на занаяти и земеделие – защото били „дребно-буржоазна отживелица“. Училището се стреми да създава работна сила, както и „да вкове в главите на учениците мирогледа на пролетарската класова борба“. Всички тези проекции на большевишката свръхцентрализация на образованието Сергей Хесен обобщава с израза „пасивно училище с марксистическо вероизповедание“.

Социалните сътресения у нас, свързани с трите войни и с изпробването на различни управленски модели, предизвикват ред промени в организацията на образованието. Някои от тях се оказват преходни поради липса на политическа подкрепа, други са по-устойчиви, но в същото време оспорвани и критикувани. При управлението на БЗНС с министър на просвещението Стоян Омарчевски се реформира структурата на училищната мрежа, в резултат на което, наред с всичко друго, се стига до намаляване на броя на гимназиите и пренасочване на голяма част от учениците към професионално образование, свързано с индустриалното производство и с различни занаяти. Открити са т.нар. прогимназиални

⁴⁷ Сергей Хесен / Гесен (1887–1950) – юрист, философ, публицист, преводач, учител, университетски преподавател. През 1910 г. защитава докторат по философия в Германия. През 1922 г. напуска Русия. От 1924 г. е професор по педагогика в Прага.

„реалки“ – училища, ориентирани към нуждите на практическия живот. Професионален профил придобиват и множество гимназии. В контекста на съществуващото обществено движение за трудово училище, подкрепяно основно от социалнослаби прослойки, идеята за придаване на преобладаващо професионален характер на българското средно образование набира сила. Това обаче води до понижаване на общообразователната подготовка и до унифициране на учебните програми. При правителството на Александър Цанков обаче концепцията се преобръща, общото образование възстановява позициите си, а управлението на професионалното образование се делегира на съответните министерства, свързани с училищната професионална подготовка. Законодателните актове при управлението на Демократическия съговор (1923–1931 г.) и Народния блок (1931–1934 г.) отменят унифицирането на образованието. След преврата от 1934 г., когато образованието става много по-централизирано, „реалките“ биват възстановени. Доколко обаче те дават култура, е дискуссионен въпрос, на който мнозина от най-изявените ни мислители на образованието отговарят отрицателно.

Несигурното управление на образованието и честата смяна на училищните профили предизвикват дебати сред педагозите. Обсъждането на въпроса „за“ и „против“ реалното, хуманитарното и класическото образование продължава с години. „Философски преглед“ участва в него активно, внасяйки в споровете концептуална дълбочина. Списанието дава право на глас на автори, които застъпват противоположни гледища, и така затвърждава авторитета си на зона за свободни дискусии и изследователска широта.

По повод решението на Просветния съюз да свика поредица от конференции за обсъждане на наболелите въпроси около видовете училища и застъпваните в тях учебни предмети списанието публикува статията „Реално или хуманитарно образование?“ от Камен Иванов (11, 2). Опитвайки се да внесе ред в терминологичните неразборици, свързани с поставената проблематика, авторът обяснява т.нар. „реално“ образование като ориентирано към природните науки и „натуралистичното“ познание, а хуманитарното – не само към класическата старина, а към всичко онова, което обогатява духа. Камен Иванов възразява на онези хуманитаристи, които смятат, че природните науки не спомагат за формиране на духа и светогледа, и обосновава твърдението, че със своите възможности да развиват наблюдателността, паметта, абстрактно-логическото и обективното мислене тези науки са толкова важни

и ценни за училищното обучение, колкото и хуманитарните. Авторът препоръчва да се намери баланс между хуманитарното и реалното образование: „Ако искаме училището да създаде пълна, истинска „културна личност“, трябва еднакво да бъдат застъпени в неговата програма природните и хуманитарните науки“. Статията отправя полемични стрели срещу Спиридон Казанджиев⁴⁸ като един от най-ревностните защитници на хуманитарното образование. За да докаже, че хуманитарните предмети имат превес в тогавашното училище, статията излага статистически данни по класове и учебни програми. В името на желаното равновесие между реално и хуманитарно образование Камен Иванов предлага гръцкият и латинският език да отпадна от програмите на средното училище, а освободените часове да се разпределят равномерно между останалите предмети. Съвременният хуманизъм не привилегирова класическата старина, смята авторът, това според него се случва само във времето на Ранния ренесанс, докато през XX век понятието „хуманизъм“ има много по-широк обем, свързан не само с психологията и социологията, но и с природните науки, без които истинско познание за човека не може да се постигне.

За разгорещаването на този дебат във „Философски преглед“ допринасят публикациите на Цвятко Петков, който през годините на своето сътрудничество на списанието последователно и твърдо отстоява виждането, че съвременното българско образование не се нуждае от класически акцент. Още през 1936 г. той настоява, че класическите езици са вредни, защото са мъртви (8, 3). Същата идея Цвятко Петков развива и в по-късна публикация, поместена в рубрика „Въпроси и отговори“ (12, 4). Повод за написване на материала е молбата на читател списанието да коментира книгата „Хуманитарно или реално образование“. Стремелът на Цвятко Петков е да съдейства за слагане „най-сетне край на легендата, че класическото образование е масова културна и обществена необходимост“. Авторът се противопоставя на лансираната у нас теза на Ото Шпенглер, че добрата дисциплина и високото развитие на техниката в Германия в най-голяма степен се дължат на изучаването на латинския език. Под силен критически обстрел попада и виждането

⁴⁸ Спиридон Казанджиев (1882–1951) – философ и психолог. Първоначално следва в София, а сетне – в Лайпциг, където е студент на Вилхелм Вунд. Защищава докторат в Цюрихския университет. Като професор в Софийския университет чете лекции по логика, естетика и наука за религиозното съзнание. Освен научни трудове пише и литературна критика.

за изключителния принос на класическата литература за нравственото възпитание. Контратезата стъпва на довода, че младите хора се нуждаят от литературни произведения, които изобразяват съвременни нравствени дилеми. Връх на пирамидата от критики към класическото образование е мисълта, че то извежда учениците извън времето и пространството на нашия народ.

Списание „Философски преглед“, следвайки публикационна политика на диалогизъм и утвърждавайки дискусията като важен изследователски метод, става трибуна и на други позиции по този въпрос. „В защита на класическото образование“ от Петко Войников⁴⁹ (13, 4) изтъква аргументи в няколко посоки: Европейският запад, който не е прекъснал традициите си в класическото образование, има водеща културна роля в съвременния свят; за предпочитане е една класическа творба да се чете в оригинал, а не в превод; изучаването на старата история изисква да се владеят тогавашните писмени езици; осмислянето на европейското настояще не е възможно без познаване на неговата гръко-римска културна основа. За образователното значение на класическите езици пише и Найден Чакъров (6, 5).

Дебатът за нужната ориентация спрямо оста релано – хуманитарно образование продължава с поредно включване на Цвятко Петков. В статията си „Против защитниците на класическото образование“ (13, 5) той прокарва разграничителна линия между „хуманитарно“ и „класическо“ образование, настоявайки, че е дълбоко погрешно „хуманитарно“ да се идентифицира с „класическо“; че хуманен смисъл могат да имат и природните науки; че спрягането на гръцки и латински глаголи няма много общо с хуманитарната култура; че учениците не проявяват интерес към мъртвите езици; че – в последна сметка – класическото образование гледа назад.

По повод на водения дебат се публикува и статия от Тагеуш Желенски-Бой⁵⁰ (10, 3), която е образец пример за есеистичен полемизъм. Текстът спори с утвърдени образователни стереотипи, критикува мисловни клишета, изразява неконвенционални мнения. На фона на общия сдържано-официален тон, към който се придържа „Философски преглед“,

⁴⁹ Петко Войников (1911–1944) – изявен публицист. Завършва класическа филология в Сорбоната. Работи като служител в Дирекцията по печата към Външното министерство.

⁵⁰ Тагеуш Желенски-Бой / Бой-Желенски (1874–1941) – полски писател, критик и преводач.

тази публикация прави впечатление с реторичната си промисленост – с разгърнатите си стилистични фигури, с емоционалната си интонираност, която включва тънка ирония, с ефектните си метафори и сравнения. Материалът защитава тезата, че изучаването на древни езици е занимание и трудно, и прекалено скъпо заради неизбежните частни уроци, което придава на образованието плутократичен и кастов характер. Според Тагеуш Желенски-Бой владеенето на класическите езици придава лустро на една твърде съмнителна енциклопедичност, която се родее със снобизма. Макар че определя този тип снобизъм като „добродетелен“, авторът прави ясна разлика между него и истинската култура. По-тежкият дефект на класически ориентираното образование е неговият антидемократизъм, смята авторът, защото срещу аристократизма – всъщност е квазиаристократизма – на класически образования млад човек стои съсияпаното достойнство на занаятчията от професионалното училище. Квинтесенцията на публикацията гласи: „Премахване преградите, улесняване достъпа на всички дарби и наклонности, целесъобразност на образованието – трябва да бъдат ръководни начала“.

Обобщение

Педагогическите публикации във „Философски преглед“ са истинско научно богатство, което свидетелства за съзидателните усилия на най-добрите наши учени в сферата на общата педагогика, дидактиката, теорията на възпитанието и методиките на обучение по различни предмети.

Списанието събира съмишленици, обединени около идеите на реформаторската педагогика и либералното развитие на средното училище. Високият професионализъм на тези хора чертае образователни перспективи, съизмерими с най-големите постижения на европейската педагогическа теория и практика.

„Философски преглед“ може да се разглежда като своеобразна научна антология, събирала в продължение на петнадесет години най-стойностните изследвания в различни педагогически направления. С всичко това списанието играе ролята на авторитетен и изключително влиятелен участник в дебата за модернизиране на българското образование. В период, когато просветната администрация се люлее между различни идеи за училищната структура; когато педагогическата колегия стои на кръстопътя между консервативните, вече анахронични виждания за учебния процес и стремежа към радикални образователни промени,

„Философски преглед“ внася концептуален стабилитет. Консолидирало част от интелектуалния елит на страната, списанието следва една научно обоснована, убедително защитавана линия в подкрепа на образователния либерализъм, без да пренебрегва положителния опит от първите две десетилетия на XX век, но и без да подминава явните или скритите тежнениа към хербартианството с неговата прицеленост към възпроизвеждане на политическото и социокултурното статукво.

В ситуация, в която апокалиптичното преживяване на Първата световна война извиква болезнени спомени за „родното“ и „изконността на българското“, на „племенното“ и „кръвта“, педагогическият дискурс на „Философски преглед“ стои твърдо на либерални позиции и с научни аргументи, зад които стоят европейски дипломи и докторати, обосновава ценността на личността, на свободното възпитание и разкрепостените форми на обучение. Образователната концепция вижда индивида като център на учебния процес, а социалната дейност – като изменчива според духовния ръст на обществото.

Представените педагогически идеи са важен довод в подкрепа на тезата, че животът на „Философски преглед“ не спира през 1943 г., а стига до наши дни и със сигурност ще продължи в бъдещето.

Страниците за култура и изкуство (театър, кино, реклама)

През своето 15-годишно съществуване сп. „Философски преглед“ не само привлича за сътрудници видни български интелектуалци¹ (литературни критици, философи, писатели, поети и др.), но и под вещото редакторско ръководство на философа и общественика Димитър Михалчев се превръща в мощна духовна и културна трибуна, от която се разгръщат актуални въпроси, свързани с религията, философията, етиката, психологията, езикознанието, народопсихологията и пр.

Още в уводните думи в първата книжка на списанието са мотивирани и зададени посоките, провокирани от все по-големия интерес на публиката към философските беседи и към общите философски въпроси. Това обстоятелство дава го голяма степен подтик за възникването на „Философски преглед“. Особен интерес за читателите представляват проблемите и същността на религията и религиозното съзнание, тяхното увлечение и по окултизма, които обективно и с професионален подход са разгледани в рамките на списанието. Друга важна група от въпроси са свързани с педагогиката – предпоставки, цели и същина на възпитанието, обучението и образованието. Обществената философия заема немалък дял от критическия корпус на списанието. Разглеждат се детайлно проблемите за социалната класа, масата, нацията и националното съзнание, правото, традицията, социално-психологическите предпоставки на управлението; психологията на българския селянин, каква е ролята и мястото на личността в историята и пр. Важен импулс за богатството на темите, засегнати в списанието, е „гъвкавият интерес на българската интелигенция към „модните“ умствени течения на нашето време“ –

¹ Списанието се превръща в честа трибуна за Александър Балабанов, Мара Белчева, Орлин Василев, Т. Г. Влайков, Атанас Далчев, Борис Делчев, Анна Каменова, Ефрем Каранфилов, Георги Константинов и много др.

констатация, направена в „Уводни думи“ (1, 1)². „Философски преглед“ е първото у нас българско философско списание, призвано да запълни една празнина, да отговори, както отбелязват уводните думи, на една нужда, пренебрегвана от останалите списания в страната.

Съществен дял от обособените с годините тематични полета на списанието заемат културата и изкуството, осмислени и през сериозните западни влияния у нас в началото на XX век, и през локалните рефлексии, специфичните ваяния на модернизацията, проявени в много сфери от живота на българина.

Не е изненадващо, че по страниците на сп. „Философски преглед“ през 30-те и 40-те години се появяват критически статии, отразяващи екзалтацията от процесите по модернизация, но и последвалите ги проблеми, особено ярко изразени при навлизането на масовата култура у нас чрез киното, съществен елемент от социалния живот на българите през този период, но и заплашващ водещата дотогава позиция на театъра като средство за изграждането и поддържането на културното равнище на населението.

Киното и театърът в борба за оцеляване

В началото на XX век (и особено през 30-те и 40-те години) в българската култура нахлуват рождбите на новата модерност, с различните ѝ проявления – киното, грамофона, модата, джазът, масовата преса, радиото и др. Модерността навлиза под знака на засилено американско влияние, чийто основен агент е киното. Иманентният език, проводник на този процес, е именно езикът на киното, „счетовал по максимален, органичен начин технологичния авангард, машината, от една страна, с масовото, общодостъпно зрелище, от друга. По това време – първите десетилетия на века – киноезикът се сдобива с особена представителност, наред с цялостния технологичен напредък, чиято функция и проявление е“³. През 20-те години с появата на кинематографа се прокрадва и страхът, че киното не само ще убие книгата, но ще заличи и театъра.

² Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишнините и книжките от сп. „Философски преглед“, в които са поместени коментираните текстове.

³ **Антоф**, Пл. Приключения в Дивия запад – българският случай. Ефекти на масовата култура. – В: *Америките ни 2: САЩ като метафора на модерността. Българо-американски отражения (XX–XXI в.)*. София: ИЦ Б. Пенеф, 2017, с. 375.

Подобни проблеми, и изобщо свързани с ефективността на киното като изкуство, се разглеждат на страниците на сп. „Философски преглед“. Първата статия, публикувана в списанието, която разсъждава върху появата на киното у нас и съдбата на театъра, е на Александър Балабанов (1879–1955) „Киното и съдбата на театъра“ (2, 2). Балабанов подробно излага своите аргументи относно естетиката на двете изкуства. Стъпва върху еволюцията на театъра, нейното провокиране от успехите на киното, отношението на интелектуалците към новата вълна от интерес към киното, завладяла цялото общество у нас през 30-те години, което на моменти е противоречиво и полюсно. Балабанов отбелязва, че част от „интелигентстващите“ персони, оригинални само по желанието си да демонстрират своята култура, гледат на киното с презрение. Те го възприемат като повърхностно удоволствие, а филма – като нещо леко, нещо несериозно. Киносалоните се посещават от две класи – най-долната, нямаща идея за теориите на горепосочените персони, а другата категория посетители са оригиналните, свободни духове, които си дават сметка за ускореното темпо на цивилизацията и същевременно се развиват, или, както Балабанов пише, „тичаха пред нея на няколко километра“. В борбата между старото и младото, в острата завист към новото, авторът прозира и борбата между киното и театъра. Конкуренцията между двете изкуства, разбира се, започва у нас още в първите години на XX век и не само хвърля театъра в паника, но и отключва неговия състезателен дух. В страха си от асимилация драматическият театър обръща своя фокус към външното, нецеленосното, към силния ефект, феерията – към всичко, което не е драма. Театърът се дистанцира от своята съществена работа и навлиза в области, които се отдалечават от спецификата на драматичното изкуство: да бъде израз на живата човешка реч, да се вгълбява в душевните борби вместо да се увелича по приумиците на повърхностни режисьори. Именно модерните режисьори, според Балабанов, заличават театъра към пропаст, обърнали гръб на поезията, художествената идея, душевната сила на пиесата за сметка на външния ѝ ефект. Често се забравяше, коментира Балабанов, смисълът на пиесата и дори самият автор. Главното са постановките: „За голяма радост на поезията, на драмата, напоследък вече само най-бездарните режисьори се занимават само с постановките. Така също и най-безграмотните критици обичат да умуват върху постановките. Дълбоките, оригиналните, рано разбраха, че тия постановки бяха нахлули в театъра поради внезапния страх от киното“.

Театърът започва да губи своята аура на духовен просветител, заплахата от киното все повече се усеща, а режисьорите принизяват пиесите до собствените си интереси и в името на постановката, без да се ангажират с дълбочината, която авторът е заложил в самата драма. Балабанов поставя важни с оглед на бъдещето на театъра въпроси: „Какво е и какво трябва да бъде отношението между киното и театъра?“, „Сериозно ли е застрашен театърът от киното?“, „Ще загине ли драмата като драма на живите актьори и поради конкуренцията на сенките им?“, „Кое ще предпочете публиката – киното или театъра?“ За кризата на театъра се говори в световен мащаб. Немският литературовед и критик Юстин Щайнфелд я осмисля именно през нахлуването на киното като нова, и затова по-вълнуваща публиката, форма на пресъздаване на действителността: „Филмът откопча от театъра за себе си движението, жестовете, мимиката, когато се препоръчваше на драмата. А радиото, като вече от по-рано фотографията и грамофонът – се опита да отлъчи езика, говора, човешкия глас като нещо самостоятелно (...) И все пак, тия отлъчвания и сгоди трябва да се познаят само като такива и така да се преценяват. И наистина, да бъде това винаги така, да би се правилно оценило и опознало това движение във всичката му неударжливост, сега не би се дошло до тия компромиси в поезията, които толкова много плашат с липсата на истински грами“.

Материалните елементи започват да преобладават над идейните, а самото представяне вече диктува законите на драмата. Опасността от киното, от звуковия и цветния филм, става катастрофална за драмата, още повече, че филмът постоянно се усъвършенства. Доказателство за оттеглянето на публиката от театралните салони и запълването на киносалоните е коментарът на С. Янков (директор на театър „Одеон“), авторитет в областта на филма. До неотдавна, твърди Янков, „публиката ни беше съвсем друга, и то доста невъзпитана. Вътре местата се шурмуваха от неособено угледни гечурлига и чирачета. Сега това го няма вече. (...) [Д]оскоро около театъра ни стояха редица продавачи на семки. И нашата прислуга всяка сутрин с голяма мъка можеше да очисти черупките от семките изпод скамейките. Сега всичко си остава порядъчно чисто“. Отместването на фокуса на публиката от театъра към киното се превръща не само в културен, но и във финансов проблем за театрите, които страдат на много равнища. Към киното са пренасочени огромни средства. Артистите, заради финансовите стимули, обръщат поглед към другото изкуство. Киното прониква и в българските села

благодарение на Министерството на народното просвещение. Еуфорията от него обхваща целия свят. Театрите пустеят, фалират или директорите им се самоубиват, особено ако не са поддържани от държавни средства. Музикантите, заради появата на звуковия филм и постепенното отстраняване на нямото кино, са разорени. Немите филмови артисти, за които досега гласът или незнанието на езици не са били важни, се насочват към тяхното изучаване. За да навакса липсата на актьори, които в повечето случаи са станали големи имена на театралната сцена, а след това голяма част от тях са продължили своята кариера в киното, Холивуд открива сценични школи, които да задоволят големия глад за филмови кадри.

Въпреки засиления интерес към киното, интересът към театъра, макар и по-слаб, от страна на публиката, не изчезва. Запазва се вълнението от силата на живата реч, силното изкуство на актьора, благоразположението на публиката към драмата. Подобни обстоятелства създават и несравнимото въздействие на театъра върху обществото. В драмата се отразява борбата, конфликтът на личността. В този аспект филмът е само сянка на театъра. Но тук и драмата, разсъждава проф. Ал. Балабанов, дали е живот? Не е ли и тя сянка на живота? Докато драмата е сянка на самия живот, киното, поне на този етап, пише авторът, е сянка на тази сянка.

В статиите, разглеждащи отношението между киното и театъра, единодушно е заявено, че позицията на театъра, възприела филма като конкуренция, е губеща, и че най-адекватната реакция е да се възползва от новите методи, заложили в киното, и да привлече необходимото.

В статията „Българинът, драмата и театърът“ (9, 2) Константин Петканов разсъждава не само върху „двубоя“ между киното и театъра, но проследява и „кръвната“ връзка на българина, като драматичен тип, с драмата. Според автора българският човек смята своята съдба за драматична, защото твърде много живее със спънките, които животът му препречва, и поради тази причина се смята за предопределен да се бори с всички материални и духовни сили срещу тези спънки. Българинът прибягва до образите и думите, за да улови неуловимото и да разкрие душата си, като приема словото за най-могъщата стихия. К. Петканов също така е на мнение, че българският театър е изоставил драмата и е сведен до афиши, декори, артисти, режисьори и пр. Приоритет се дава на рекламата, след това на режисурата и постановката, а самото произведение присъства в цялостната картина не за да посочи трайната

връзка между театъра и живота, а за да узакони всички волности на екипа, въввлечен в пресъздаването на дадено произведение на сцената. Декорът търси динамика, режисьорът строи върху нея, а артистът вика, тича, за да изрази динамиката. С подобни действия театърът става епигон на киното. И Петканов е на мнение, че театърът иззема от киното ефекти, които единствено пречат на истинското въздействие на дадено произведение на сцената. На театралната сцена, за разлика от сценичната площадка, се твори не чрез динамика, а чрез слово, съществен елемент от драматичното изкуство. Словото не раздвижва сенки, нито слива възможното с невъзможното – то „прониква като влага в зажаднялата земя, освежава корените на човешката душа и я подхранва за подвиг и творчество“. Петканов вижда упадък на театъра именно в надпреварата му с киното. Докато филмовото изкуство е забавление, развлечение, а не духовна храна, а един филм трудно се гледа повече от един път, една грама в театъра предразполага публиката към повторно завръщане.

Изключването на българската грама от театъра е отдалечаване на българина от драматичното изкуство. Това обстоятелство моделира и психиката на публиката, а отчасти и тази на артистите. Вторите мислят за публиката, а тя единствено за себе си. Подобни отношения предразполагат артистите да възприемат играта на сцената не като удоволствие за самите тях или игра в името на българското изкуство, а пресъздават даден образ спрямо преценките на публиката за него и се съобразяват с нея.

Не така стои въпросът за позицията на театъра сред обществото в Съветска Русия. В статията на Кр. Гичева-Михалчева „Театърът и драмата в Съветска Русия. Пълен разцвет на театралното дело – при слаба грама“ (8, 4) е представено театрално дело, намиращо се в силен разцвет, сякаш незасегнато от новата вълна на киното, която в България по това време силно проблематизира съществуването на театъра. Пред сградите на театрите илюзията на чужденеца, например, решил да посети дадена постановка, са попарени от липсата на билет, за който „ще трябва да се боричка пред касата на театъра 2-3 дни по-рано за някои от обикновените театри, а поне седмица преди това – „Большой театър“. По местата, на които в големите театри са седели някога привилегировани и титуловани зрители, е наредена съвсем друга публика.

В съветския театър се наблюдава промяна в типа публика през 30-те години, различен от този в самото начало на XX век, когато в

антрактите дами са развявали разкошни тоалети, ветрилото е било загължителен аксесоар, а смехът и веселият разговор са били част от типичната комуникация в театъра. Постепенно биват заменени от работници със скромни рубашки, жени със забрадки, с тихо приказване на съсредоточена в себе си публика, която по времето на антракта е струпана в някои ъгъл и спокойно слуша разяснение от специален човек на най-същественото от играната пиеса и гр.

Всяка пиеса на миналото е поставяна на и пресъздавана от сцената съобразно идеологията на съветското общество, задачите на новата държава. В „Борис Годунов“ например е изведена на предно място масата, каквато принципно отсъства от постановките. Драматични фигури като Фауст постепенно са изтласкани от сцената на социалистическия театър. Дори Хамлет е противоречив герой заради раздвоението в душата – чуждо на едно общество, което е изпълнено с вяра и надежда за светло бъдеще. Театърът в Съветска Русия се превръща в училище и храм за масите, средство за художествена радост и социално възпитание на пролетариата. Докато през 30-те години в България киното постепенно нахлува и в селата, в Русия са създадени над 700 професионални театри. Към всяка по-голяма фабрика има работнически театър. До 1935 г. са организирани повече от 160 професионални подвижни театри, обслужващи по райони селското население, а самите грами засягат локални проблеми.

Въпреки масовата атака на театъра по всички кътчета на страната, новата грама страда от липса на спонтанност, хармоничност, единство. Действащите лица са в повечето случаи бледи, непълнокръвни. Това се дължи на трудностите на писателите от създаване на нови грами, съобразени със социалистическия реализъм. Те трябва да скъсат връзките си с каноните на буржоазната грама. Подобна тенденция към създаване на кухи образи се наблюдава и у нас след 1944 г., когато социалистическият реализъм се превръща в единствен художествен и идеен метод.

Освен статии, ангажирани с актуалните проблеми, провокирани от нахлуването на киното в Европа и последвалите колапси в сърцето на самия театър, както и с използването на неговата трибуна за разпространение на политическа идеология и превъзпитаване на обществото, по страниците на сп. „Философски преглед“ се появяват и текстове, осмислящи естетиката, историята на театъра и същността на театралното изкуство, връзката на грамата с обществото и гр. В две свои

статии: „Общественост и грама“ (14, 1) и „Театрализиране на грамата“ (14, 5), Петър Славински (1909–1990) осмисля отношението между грамата и театъра, споменава важната роля на драматурга при предаване на същината на произведението на самата публика.

Драматичното наследство, оставено в гънките на Дионисиевия театър, построен през V век пр.Хр. и средоточие на всегръцкото драматично изкуство в древността, сега съхранен като мъртва съдина на отминал живот, все още носи енергията, чувствата, страстта на този отминал театрален живот – пресътворен от идеите на Есхил, Софокъл, Аристофан и др. Тези порутени останки от Дионисиевия театър, твърди П. Славински, нагледно разкриват в съзнанието „двата дяла, които образуват драматическото изкуство: изпълнителското творчество – театърът, и литературното творчество – грамата. Театърът – творчеството, което умира в миговете на неговото създаване, и грамата – творчеството, което остава вечно, една еманация на духовна дейност, неумъртвима от времето“ („Общественост и грама“, 14, 1).

Когато театърът се свързва с грамата, той получава духовно устройство и обхваща поезията, музиката, архитектурата, хореографията, с които рисува живота движение на човешкия живот, става изразител на обществени идеи и чувства. Когато грамата се свързва с театъра, тя получава изразното си устройство – чрез сценичното въздействие предава на публиката личностни и обществени идеи. Древногръцката грама съпътства този процес на твореща се нова общественост. В митическите игри, типични за първобитния човек в затвореното земеделско общество, свободните градски хора започват да градят античната грама, като я отърсват от нейния религиозен характер и ѝ придават светски. Постепенно театърът се свързва с грамата и съпътстват развитието на градския човек. Съществува обаче непреодолимо различие между грамата, както е изградена в авторовото съзнание – и грамата по начина, по който се пресъздава на сцената. Когато гадена творба бива поставена на сцена, авторът осъзнава, че всички зрители трябва да възприемат само една обща и задължителна представа за неговите лица, обстановка, характери и др. Това вече е представа на режисьора. Сцената, върху която авторът „развива своите събития, е невестествена – безпределността на неговото съзнание. В изграждането на тези събития авторът си служи с най-чудноватата разпоредителка на човешките възможности – фантазията“ („Театрализиране на грамата“, 14, 5). Творецът възражда в грамата своите представи за събитие, което

вече е станало, и го изразява чрез книгата си така, както вече се е случило. Всеки театър изменя конструктивно драмата, за да я адаптира към собствените си възможности – съкращава, допълва или изменя текстовете ѝ, изхвърля или добавя събития. Подобна адаптация е свързана и с мисълта за самата публика, която е необходимо да стане свидетел не на финала на произведението на драматурга, представено на сцената, и не на интерпретацията на целия текст, а на такъв финал, който да поддържа напрежението до самия край на постановката.

В статията на Евгений К. Теодоров „Върху същността на театралното изкуство“ (4, 1) е спомената важната роля на актьора като носител на театъра в себе си. Авторът подкрепя своята теза, като представя идеите на режисьора Всеволод Мейерхолд за изграждането на актьора като съвършен човек. В статията „Чий е театърът“ (3, 2) К. Сагаев (1889–1963) твърди, че театърът е на публиката и поради тази причина е необходимо да отговаря на установени принципи, на едно възпитателно начало, на една образователна цел, да усъвършенства родния език и гр.

Интересите на сътрудниците на сп. „Философски преглед“ към съдбата, историята, спецификите, трансформациите на театралното изкуство са по-ясно изразени, отколкото към осмисляне на конкретни тенденции в киноизкуството, или разсъждения върху конкретни филми. Доказателство са и гореспоменатите статии, които цитират културната картина на отношението на българина към театъра в началото на XX век, но същевременно и интересите на публиката към киното.

И все пак, макар и по-слабо застъпена, темата за киното се прокрадва по страниците на изданието. В статията на Васил Бакърджиев „Образът и делото на лекаря във филмовото изкуство“ (14, 4) е проследен образът на лекаря и неговите трансформации в различни филми. Още в началото на статията авторът маркира важното присъствие на научния елемент във филмите, който е необходимо да бъде съобразен с духовно-нравствения и телесно-биологичния развой на зрителя, със строг оглед на всички неговии особености и качества. Това е и причината ролята на лекаря във филма да се превърне във важен елемент от визуализацията на неговата работа, от една страна, но същевременно се появяват и филми, които са в полза на лекарската професия, акцентирани върху здравеопазването, просветата и гр. Бакърджиев изтъква като важни и с образователна цел филмите „Природа и любов“ (с подзаглавие „Природата-творец“) и „Тайната на живота“. И двата филма разгръщат еволюцията на днешния човек още от неговата поява, но най-важното,

което представят, е строго научно, но обществено достъпно развитие на биологията и медицината, техният стремеж да разгадаят тайната на битието – зачеването и развоя на живота в света на растенията и животните. Филмът „Природа и любов“ е създаден по ръкописа на лекаря Н. Кауфман и под ръководството на г-р Улрих Шулц. Безброй редки, научни и художествени макро- и микроснимки запълват съдържанието на филма. Зрителят е не само образован относно пола и половия живот, той е възвисен и обнадежден. От подобен вид са и филмите „Отваряй си очите“, „Половият живот и бракът“⁴, „Опасността на любовта“ и др.

Особено провокативен е филмът „Половият живот и бракът“. Публиката пълни кинозалоните, подтикната от вече прочетената книга, върху която филмът е базиран. Всеки желаше, пише Бакърджиев, „да замени теоретичните пояснения с картинна представа, а книжното описание – с живо действие“. Авторът обаче критикува спекулирането с образите на лекарите и медицинските работници от страна на филмовите търговци. Умишлено се търсят примамливи „медицински и лекарски“ названия на филми, които са много далеч от действителността на лекарските деяния и постъпки. Изваждат от контекста на живота медицински случаи, които представят по начин, развлекателен за публиката. Бакърджиев обвинява „сюрреализма“ във филмите с лекарска или медицинска основа в противонаучност. За него той е противообществен и вреден за напредъка, израз на „долно търгашество, резултат от спекула със здравите, с върховните нужди на човека“. Авторът отправя негативен коментар и към филма „Неприятел в кръвта“, който проследява делото на Л. Пастър, И. Мечников и др., но маркира като успешен филма „Трябва ли да мълча?“, представящ историята на художник-сифилистик, непоправим алкохолик, и благородството на неговия приятел лекар, който е свидетел на разрухата на твореца.

Образът на лекаря във филмите е многолик и разнообразен. Във филма „Милионът“ на Р. Клер лекарят е спасител на обществото. Не е пропуснат и образът на гинеколога в киното. Филми като „Гинекологът г-р Шефер“ и „Из дневника на една лекарка-гинеколожка“ (подзаглавие „Първото право на детето“) са поставени важни въпроси: за абортите, за отглеждането на детето и грижите за него и др. Авторът споменава

⁴ Филмът е вдъхновен от книгата „Съвършеният брак“ от г-р Т. ван де Велде, издадена у нас в три части през 30-те години на XX век.

и филми като „Хомункулус“ и „Франкенщайн“, важни за изобразяването на изкуственото същество.

В статията В. Бакърджиев подробно и с примери проследява образа на лекаря във филмовото изкуство и неговата важна роля за поддържането не само на здравето, но и на положителния дух на обществото. Появата на филми за гинеколози⁵, психиатри⁶ и общопрактикуващи лекари е доказателство и за силния подем на и интерес към лекарската професия в началото на XX век и същевременно за нуждата от образование на населението с оглед на неговата здравна култура.

Списание „Философски преглед“ отразява както критичните, така и положителните настроения от допира на българския интелектуалец и цялото общество до новата кинолъна не само в България, но и в световен мащаб. Същевременно извежда тревогите на творците, театралите и критиците от надвисналата опасност, а именно – скъсването на връзката между театъра с публиката и амбицията на някои режисьори и актьори да изземат от киното елементи, които в голяма степен нарушават устоите, естетиката и традициите на драматургията и театралното изкуство.

⁵ Акушерството и гинекологията получават своя институционален статут не само с откриването на Медицинския факултет към Софийския университет през 1917 г., но по-рано с откриването на акушеро-гинекологичната болница „Майчин дом“ (основана от княгиня Мария-Луиза през 1903 г., а първи управител на болницата е д-р Димитър Стаматов), в която Райна Футекова (Райна Княгиня) ръководи курсове за млади медицински кадри. През 1920 г. за първи ръководител на новата катедра е избран руският академик Георги Е. Рейн. Първата българка, дипломирана акушерка, е Райна Футекова, завършила курс за акушерки в Московския държавен медицински институт през 1879 г. Тя създава у нас и първата акушерска организация – професионално дружество „Акушерка“ (1901). Друга българка, която получава диплома за акушерка малко след Райна Княгиня, е Христина Хранова (през 1881 г.), която е генератор на откриването на първото родилно отделение у нас в Александровска болница през 1882 г. Тя е първият „морски“ спасител у нас. През 1907 г. е наградена от варненци със сребърен орден „За гражданска заслуга“.

⁶ Университетското преподаване на психиатрия у нас датира от 1922 г., когато се създава Катедрата по нервни болести към Медицинския факултет на СУ. Клинична база на Катедрата е психиатричното отделение на Александровска болница (първи старши лекар (в периода 1884–1901) и един от първите управители на болницата е д-р Димитър Калевич), едно от трите основни отделения, в което в периода между 1884 г. и 1888 г. са настанени пациенти с инфекциозни заболявания. В края на XIX и началото на XX век в болницата работи и първата българка дипломиран лекар – Анастасия Головина, която въвежда аутопсията като практика в България.

Рекламата

По интересен и любопитен начин темата за рекламата е застъпена в двата броя на сп. „Философски преглед“. Благодарение на публикуваните в списанието статии⁷ можем да проследим предпочитанията, навиците, възприятията и вкусовете на българското общество в началото на XX век. Особено на вкусовете на българската жена. И още – да добием представа как функционира рекламата на психологическо равнище, какви са предпоставките за създаването и популяризирането на даден продукт със специфични рекламни трикове и гр.

Най-общо казано, рекламата е платено съобщение, което цели да предизвика реакция у аудиторията и да я провокира да предприеме действия, най-често обвързани с покупка. Корените на рекламата могат да се открият в мрака на дълбоката древност. Хората от Древна Месопотамия (областите между реките Тигър и Ефрат) не просто са носители на първия писмен език, първите писани закони, но са и основоположници на първите световни марки. Шумерската цивилизация – една от най-древните в света – поставя началото на гражданското общество, на нови социокултурни отношения, ритуали, създаването на комуникационни канали за търговия и гр. Особено важни са каналите за търговия, размяната на стоки, съдове за бита, керамични съдове, затворени с тапи и запушалки, „които били маркирани с глинени пломби, върху които били отпечатани картинки, предшественик на т.нар. „търговски марки“⁸.

Дълъг и динамичен е пътят на рекламата от древността до наши дни и поради тази причина немалко материали са издадени по темата. Нейната история се извисява чак от фараонските пирамиди, забира клинове в папирусите и глинените плочки, ечи от тръбите на финикийските викачи и в барабаните на царските викачи. Тук само споменавам действително древния ѝ произход. Това, което е важно да се отбележи с оглед и на появата на статиите за рекламата в сп. „Философски преглед“ през 30-те години, е, че началото на XX век е много благотворно за развитието на рекламната индустрия с набиращата скорост научно-техническа революция. Точно преди започването на Първата световна война (1914–1918) се появяват нововъведения, които се отразяват върху рекламната индустрия – „появата на аспирин и на автомобила. Разбира

⁷ Статията на Катя Папазова „Психология на рекламата“ (2, 2) и на Орлин Василев „Социология на рекламата“ (10, 4).

⁸ **Маринова, Г.** Възникване и развитие на печатната реклама по света и в България. – *Eastern Academic Journal*, Issue 4, December, 2018, с. 99.

се, първата стока много скоро напуска рекламните страници, защото нейната поява предизвиква нечувана сензация и скоро нямало нужда да се изтъкват предимствата от употребата ѝ. Автомобилът тепърва завладява световните пазари и заема почетно място в рекламните среди⁹. Втората интересна посока на рекламата е увеличаването на броя на продуктите, предназначени за жени, а оттам и нагпреварата на рекламата да представи все по-оригинално всеки нов продукт.

Липсват достатъчно сведения за първоначалните стъпки на рекламата у нас. Според Иван Илчев „най-ранните форми на този вид маркетингова комуникация се срещат по нашите земи още от римско време, когато са оформени квартали с търговско-занаятчийски функции. За това свидетелства и откритата на по-късен етап при разкопки в Сердика каменна плоча с релефи, изобразяващи различни състезания, които щели да се провеждат на стадиона“¹⁰. Според Димитър Доганов авторът на първата печатна реклама е Софроний Врачански, който в свой ръкописен текст от 1805 г. отправя апел към бъдещите читатели за съдействие при издаването на „Софроние“ (или „Неделник“).

Печатната реклама, въпреки навлизането на радиото у нас, доминира сериозно в печатните медии до края на 30-те години на XX век, когато вече и самата реклама обхваща по-голям обем от страниците на самите периодични издания. Това се дължи и на факта, че през 20-те години в България рекламата се институционализира, което също е важно за мястото ѝ в печата.

В статията на Катя Папазова „Психология на рекламата“ (2, 2), публикувана в сп. „Философски преглед“ през 1930 г., са представени рекламните пропагандни техники, с които обществеността бива манипулирана. Психологическата основа на рекламата е важен компонент за навлизане в дълбочината на понякога невзрачни на пръв поглед съобщения, но носещи елементите на психологическа „атака“ спрямо крайните потребители на даден продукт. Едва след Първата световна война нуждите да се постигат повече успехи в областта на стопанския живот с изразходване на по-малко средства стават по-видими, индустрията обръща внимание върху значението на точните научни методи за изследване на психичното въздействие на рекламните средства. Потребността от рационалност създава нуждата от една психология

⁹ Пак там, с. 110.

¹⁰ Пак там, с. 114.

на рекламата, която не само има за задача да изследва въздействието на рекламните обекти, но и да коригира, да дава наставления въз основа на теоретичната психология, да се запознае с душата на субекта, към когото е насочено рекламното въздействие. Рекламните средства трябва да привличат вниманието, да създават нужните асоциации, да запечатват в паметта известни чувства, за да може в момент на нужда те да се явяват в съзнанието на потребителя и той да е готов за поредната покупка. К. Папазова се спира върху психологическите основи на рекламното въздействие. Рекламните средства, докато те са в състояние да упражнят известно влияние върху нашето съзнание, могат да се схванат като гразнителни, а всички сетива, и най-главното око, са засегнати от рекламата. Големината на самите реклами също е важна за въздействието. Колкото по-обемна площ от дадено периодично издание обхваща рекламата, толкова по-въздействащо ще бъде и нейното влияние. Контрастът също е важен за ефекта на рекламата. Валтер Моеге, специалист в областта на рекламата, е на мнение, че там, „където възприятията и придружаващите ги по-сложни душевни явления са преживени под влиянието на контраста, настъпва едно повишаване на въздействието“. Както светлинният, така и цветният контраст се ползват като техники в рекламата. Светлинният контраст (свързан с неутрални цветове – черно, бяло, сиво) се използва главно при обяви във вестници и списания. Цветният контраст, който е съществен за рекламата, се използва при подготвяне на плакати, опаковки за декорации и др. Буквите също са важни за въздействието на рекламата. По-лесно се възприемат главни букви, после малки с удължение нагоре (б, в и т.н.), след това с удължение надолу (д, р, у и др.) и накрая средни букви (т, о и др.).

За да упражнят известно влияние, рекламните средства трябва да приковават вниманието, но за тази цел са необходими елементи като контраст, големина, цвят и място, да дават опорни точки, които да предизвикат нужния интерес. Необходимо е рекламирацията не само да познава интересите на своите купувачи, но и да оформя рекламите по начин, по който те да предизвикат дълготрайно внимание, а не отегчение и умора.

Крайната цел на рекламата е да създаде волева готовност за купуване. При рекламата става дума за влияние върху волевия живот, към което в повечето случаи се отнасяме пасивно. Чрез нея се внушава на купувачите, че предложените продукти са особено приемливи, а високата цена на дадени артикули често извиква в съзнанието критерий за

качество. За да извика готовност за купуване, рекламата използва и човешките инстинкти и слабости, старее се да възбуди любопитството, жаждата за печалба, суетата и др. Създаването на успешна реклама е труден процес, който е сериозно ангажиран с познание на човешката психика и елементите, които биха ѝ въздействали, за да се стигне до покупка.

Другата, също толкова любопитна статия за рекламата, публикувана в сп. „Философски преглед“ през 1938 г., е „Социология на рекламата“ (10, 4) на Орлин Василев. Авторът започва ударно своя текст, като цитира „Книга на Битието“, като и ни припомня живота на Адам и Ева в Райската градина и момента със змията. Интересно е разсъждение то на Василев относно разговора между змията и Ева. Според него, ако съдим по настойчивостта, с която змията хвали забранените плодове, можем да допуснем, че между нея и Създателя е имало скрит договор за прехвърляне на собствеността на „дървото на познанието“. Василев интерпретира сделката в Райската градина като покупко-продажба, макар и на кредит, след като милиардите наследници на първите човеци и до днес плащат дълга на Адам и Ева към змията. И понеже в Райската градина едни срещу други са били изправени продавач и купувач, сладките приказки на змията, с които е събудила у Ева желанието да вкуси от плода, са първата в световната история, напълно очертана, макар и устна, реклама. Нашите богоподобни прагеди, пише Василев, „и досега биха се изтегнали мързеливо под сенките на райските дървета, ако първата създателка на рекламата не бе описала с такова убедително майсторство прекрасните качества на забранените плодове“. А каква ли, пита се той, невъобразима катастрофа би постигнала съвременното общество, ако по някакво библейско чудо рекламата изчезне от него? Холивуд, без наличието на реклама, ще стане краварник, а стройните, белогърди и тънконоги „звезди“, доячки на кравите. Журналистите ще се превърнат в говедари. В духа на иронията всъщност Василев говори за тясната зависимост на индустриите с мощната рекламна пропаганда. Родена от змийското вдъхновение, рекламата отдавна е станала наука в теорията си и могъщо, непобедимо изкуство в приложенията си. За развитието на рекламата важна роля играе книгопечатането. Както стана ясно в началото, истинската реклама е немислима без периодичния печат, а самата печатарска реклама – без фотографията, която я визуализира. Девет на сто от абонатите на домакинските списания през 30-те години отделят сериозна част от месечните си доходи за фотографирани по

вестниците „безплатни“ премии – гоблени: „погледнеш го – цяла стена ще покрие, получиш го – парцалче, и краката си да не изтриеш с него“.

Развитието на фотоцинкографията, литографията, възможностите за художествено многоцветен печат са нови стъпала към възхода на рекламата, а основен неин двигател е конкуренцията. Добрата реклама не само успява да привлече купувачи на известна стока, но и да отнеме купувачите на същата стока от конкурентно предприятие, да се бори с него до неговото окончателно смазване, а след това да бди зорко да не би да се появи отнякъде нов враг. Докато преди нахлуването на рекламата във всекидневния живот за силно се смята онова предприятие, което има по-големи капитали, по-добри стоки и стари, запазени връзки с клиентите, към горните качества задължително, ако то има намерение да просъществува, се прибавя организирана реклама. Борбата между малките предприятия е още по-лесна. В началото на XX век в България се появяват предприятия за производство на сапун и парфюмерия – фабриките на „Папазов“¹¹ от Пловдив, на г-р Никола Чилов¹² от Костинброд и др. – но, свикнали със стари методи на работа, оставят открит пазара и в него навлиза модерно въоръжена конкуренция. Появата на „Нивеа“ е последвана от настойчива рекламна платформа, несъобразена с дребните размери на началната работа. Орлин Василев дава пример и с „Байер“ и Българското кооперативно аптекарско дружество, което крепи своя „Родопирин“ само с предаността на аптекарите-кооператори.

Рекламата като форма на представяне на даден продукт действително обхваща целия свят. Освен това тя не просто се стреми да задоволи стари, съществуващи нужди, а да създаде и нови. В САЩ през 1936 г. само за реклами, печатани на хартия, са похарчени милиарди, и то в година на криза за американското общество. У нас конкуренцията между парфюмерийните фабрики през този период е видима, защото пазарът е пренаситен и трябва да се разшири. И ако новите изобретения за къдрене на косите принуждават жените да си режат косите, за да има какво апаратите да къдрят, защо мъжете да не започнат да се мажат с кремове, които довчера са били привилегия само на жените – с крема за бръснене на „Нивеа“?

¹¹ Антон Папазов създава първата парфюмерийна фабрика в България през 1892 г. Национализирана е през 1947 г., а неин наследник става „Ален мак“.

¹² Доктор Никола Чилов поставя основите на най-големите до 50-те години на XX век химически заводи на Балканите.

Преди няколко години, пише О. Василев, „кремовете се делиха само по марки. А сега има сутрешен, дневен, вечерен, среднощен, за под пудрата, за подмишките, за по-изотголу и не знам още за къде. Едни са за подкожните тъкани, други за надкожните. Един е биоцелен, друг е витаминозен, трети е хормонен и никакво съмнение няма, че утре – вдругиден ще се появи и сперматозоиден крем за вътрешна употреба“. Купувачите нарастват, „докато всяка сутрин във вестниците се появява сбръчкана бабичка, а младата хубавица до нея казва: „Аз бях нещастна в любовта си. Моят любим ме напусна заради сбръчаното ми лице. Но откакто починах да употребявам „Драндабона“, наситен с хормонните съединения на професор Простат, аз се възродих и само за три дена възвърнах обичта на моя любим!“.

Рекламата поддържа съвременното културно човечество в някакво особено напрежение. Тя заклева обществото в здравето и живота на децата му, убеждава го в името на любимия, чути тънките прегради на наследствените отрицателни предразположения, обещава изцеление, нечувано дълголетие и др. Интересното е, че рекламните материали биват публикувани в печатни издания, избирани не на случаен принцип, а с умисъл. Различните предприятия предпочитат да платят по-скъпо на в. „Зора“, като се надяват, че рекламата им ще достигне до по-заможните купувачи. От друга страна, във в. „Утро“ често се срещат обяви, които никога няма да бъдат отразени в „Зора“. Например рекламите за часовниците „Анкър“ с верижка дубле, придружени с няколко пръстени, игли за вратовръзки, ножчета за бръснене и други подаръци от първа необходимост за мъжа. Рекламата се насочва натам, накъдето предполага, че ще намери най-много доверчиви купувачи на съответната стока. Родена с първата продажба на стока, тя ще умре с последната продажба на последната стока.

В статиите за рекламата, поместени в сп. „Философски преглед“, наблюдаваме какви са били вкусовете на българското общество през 30-те години, вкусове, контролирани от мащабни рекламни платформи. Същевременно съзираме сложността на създаването на една успешна реклама, която е необходимо да се съобразява не само с психологическите особености на личността, за да достигне до крайния потребител, но и с определени трибуни, от които нейната ефективност е по-силна. От търговски и стопански фактор рекламата се превръща в могъщ политически двигател.

Модата

Списание „Философски преглед“ проявява интерес и към модата, която през 20-те и 30-те години у нас навлиза, както и рекламата, като мощна вълна, резултат от модернизацията в световен мащаб. В своето изследване „Украси и гримаси. Мода и модерност в българската литература от 20-те и 30-те години на XX век“ Надежда Стоянова изследва литературните и критическите текстове през горепосочения период, които позволяват модата да бъде разпозната като проява на специфична „рефлексивна нагласа на Аза към себе си и света, изразяваща удоволствия, но и драматичен опит на ефимерното“¹³. Още в уводните думи Н. Стоянова отбелязва важната роля на модата за българина в междувоенните години, отразена и в статията на Константин Гълъбов „Психология на модата“ (4, 3), публикувана в списанието през 1932 г. В жестовите на модерния човек от междувоенните години, пише Н. Стоянова, „има един отявлен невротизъм, ускорително-тревожен стремеж към промяна в облика, издаващи съзнанието за преживяването на настоящето не само като преход, а като кризисен разрыв. Нещо повече, модата се реализира през идеята за дисконтинуитет във времето – новата мода категорично трябва да се оразличи от старата, да прекъсне връзките си с нея и да породи характера на тази категоричност тя; има функцията да хиперболизира времевата дистанция между старото и новото“¹⁴.

В статията на Константин Гълъбов се проследява именно това желание на новата мода да прекъсне връзките си със старото, да хиперболизира дистанцията между новото и старото. Проследени са и тенденциите в Париж, определен с право за Мека на модата, които бързо и успешно се разпространяват из целия свят. Модата, по начина, по който я представя Гълъбов, е свързана с онази показност, изложеност на човешкото тяло пред обществото. Определя и социалния статус на човека. Освен това гадено облекло все повече се избира не толкова заради естетически и практически причини, а защото например то се харесва и от други лица. Всеки, който твърди, че се облича модно заради себе си, пише авторът, „а не защото иска да се харесва на хората, изрича съзнателно или полусъзнателно една лъжа. Модата съблюдаваме заради обществото и това се вижда от отношението, че обикновено модните

¹³ **Стоянова, Н.** *Украси и гримаси. Мода и модерност в българската литература от 20-те и 30-те години на XX век*. София: Парадигма, 2022, с. 15.

¹⁴ Пак там, с. 14.

грехи носим вън от вкъщи, в празнични дни или при срещи с хора, чието отношение към нас не ни е безразлично“.

В много по-голяма степен, отколкото мъжа, жената се облича модно заради другия пол. За да заинтригува въображението на мъжа, тя крие своята плът от неговия поглед, като леко загатва своите скрити прелести с поставени върху грехата акценти. Характерно за жената при избора на облекло е избягването на унифициращото начало на грехата. Това е и причината женското облекло да е по-разнообразно от мъжкото като стил, дава възможност за по-леко вариране на облеклото според индивидуалните склонности.

Новите моди водят началото си от вариации на предшестващите, от компромиса между индивидуалния и надиндивидуалния вкус. Същевременно специалистите по създаването на модни списания синтезират и елементи от по-стари моди и познати само на художниците. Всеки път възкресяването на нещо старо бива съпроводено от нещо ново, а успехът на старото зависи от модификациите му в новата мода. К. Гълъбов дава пример с рокля, която прилича на шалвари, но така и не успява да се наложи сред дамите. Наблюдава се и използването на елементи от народните носии в западното женско облекло. Този опит за иновация също е несполучлив, защото нашите народни носии и западното женско облекло са два различни стила, които не търпят съжителство. Модата „шантеклер“ варира по много начини чрез внасяне на национални елементи, особено в южноамериканските държави, но отново без успех.

Градът, който диктува модните тенденции в световен мащаб, е Париж. Парижаните не се влияят толкова лесно от внушенията, независимо дали са в политическия живот, или в модата. В голяма степен психологията на модата е свързана с психологията на парижанина. Важно е да се отбележи, че докато Париж диктува женската мода, Лондон е с традиции в областта на мъжкото облекло. Фракът и смокингът са английски грехи. Официалната греха е консервативна, придържа се към основните форми. Лондон диктува и модата на спортното облекло. През 30-те години се наблюдава и промяна в дамското облекло в посока практичност. Тя се наблюдава и в модата на късите коси като несъзнаван отглас на стремежа у модерната жена да се изравни по семейно и социално положение с мъжа. През 1930 г. във вестник „Le Jardin des Modes“ се появява следната новина:

Две главни черти ни са достатъчни, за да определим облика на новата мода: мъжки силует и женственост в подробностите. Мъжки силует? Да, защото това е канонът на мъжката красота в гръцката пластика: рамена четвъртити, по-широки, отколкото ги е желала жената, значи, разширени от кройката на грехата; тънка талия, плоски бедра, права линия до долния край на полата. Женственост в подробностите: нито един модел, в който една връзка, една лека яка, няколко гънки около талията, дори един гарниран ръкав, един шнур или набор да не оживява и пречупва строгостта на линията. С една съвършена простота на линията полите са прави, но никога толкова тесни, че да пречат при ходенето“ („Психология на модата“, 4, 3).

Прилагам този по-дълъг цитат от френския вестник, даден в статията на Гълъбов, защото той илюстрира новите тенденции в дамското облекло, свързани с удобството и практичността. Модата е явление, което се наблюдава и в областта на художествения и идеен живот – в произведения на поезията, живописата, музиката и др.

Статията на К. Гълъбов е показателна за модернизацията на българското общество в областта на модата. Дотук разгледаните присъствия и на рекламата, и на киното, като нахлувания на западните влияния, разкриват желанието на списание „Философски преглед“ не само да проследи важните посоки и въпроси, свързани с философията, но и с влиянието на новите тенденции и в други изкуства, завладели социалния и културния живот на българите в началото на XX век. Подобни интереси разкриват съвременния фокус на списанието към тенденции, които променят като цяло света вследствие на иновациите и последвалите ги промени в живота на обществото.

Друг важен фокус на списанието е неговият широк поглед и върху други явления, оказали влияние върху българската култура – музика, религия, културата, разгледана в по-широк контекст и др. Музиката е застъпена в две статии¹⁵, които обхващат както връзката между нея и живота, така и психологическите ѝ аспекти. В статията „Музика и живот“ (4, 1) Андрей Стоянов разсъждава върху тесните връзки между музиката и живота, като извежда важната роля на гръцките драматурзи за отношението на поезията към музиката и за присъствието ѝ в религиозните служби, танци, игри, в строгите науки като математика,

¹⁵ „Музика и живот“ (4, 1) и „Из психологията на музикалното творчество“ (13, 4) от Андрей Стоянов.

астрономия, философия. Тези връзки са видими и в музикалния фолклор на всички народи, в които се визуализират техните съдби. Християнството и появата на църквите са друг източник на ценна музика. Баховите кантати, Моцартовият реквием, Бетховеновата *Missa solennis*, пише Стоянов, са немислими без християнството. Колкото и важни да са тези явни връзки между живот и музика, по-съществена е искрата в душата на музиканта. Източниците и причините „на творчеството на композитора не се крият в неговия обикновен живот. (...) Музиката е може би неговият истински език: тя е един от най-верните посредници между тъмните бездни на нашето битие, между нашето непроницаемо вътрешно „Аз“ и обикновеното ни съзнание, което носи света на нашите представи, мисли, чувства, желания“. Между творчеството на един композитор и някои прояви от обикновения му живот съществува противоречие. Стоянов дава пример с прозата, която е съпътствала живота на Бетховен и откровенията на неговата музика. Връзка между неговия живот и творчеството му е съществувала, но по-важното е, че тази връзка е осъществена между неговото творчество и божие битие, което се отразява в неговата душа. Ритъмът и дисонансът са други примери за връзката на музиката с живота. Най-изразителните елементи в музиката са означени почти винаги чрез дисонанси. Между езика на музиката и обикновения език съществува. И в музиката могат да се посочат прости и сложни изречения, фрази, думи, срички.

Новото изкуство, зародено от самия живот, е необходимо да премине през много перипетии (хаотичното състояние на изкуството авторът възприема през неговото желание да се върне към живота) и трансформации, за да се поддържа устойчивостта на тази връзка. Музиката е на кръстопътя на материята и духа. Тя е немислима без материята, но същността ѝ е от духовно естество. В крайна сметка истински граници не съществуват нито в живота, нито в природата, нито в музиката, която е отражение на живота, макар и в неговите духовни проявления.

В „Из психологията на музикалното творчество“ (13, 4) Стоянов се опитва да црихира психологическите аспекти на музикалното изкуство, или по-скоро тяхната неуловимост. Нито в природата, нито в живота, пиша той, „съществува нещо, с което може да бъде сравнено (става дума за музикалното творение – б.м., Е. Б.). И нищо не би могло да се намери там, където да послужи на композитора като образец, модел, сюжет или тема. Никой не знае какво изразява музикалното творение, никой, дори неговият автор“. И тук изниква въпросът: „Ако съдържа-

нието на музикалното творение не се подлага на описание, как да си обясним множеството съчинения, в които се тълкуват музикални творби?“. Съдържанието на музиката е неопределимо – то не може да бъде сведено до конкретни събития, преживелици, факти и случки. Стоянов цитира Шуман, който твърди, че сме се заблудили, ако виждаме композитора как взема перо и хартия с намерението да изрази или опише нещо. И когато композиторът пожелае да вложи в своята музика определено съдържание – да предаде чрез тонове някоя преживелица, той представя всъщност нещо стократно по-голямо. В някаква степен Стоянов е прав в разсъжденията си, че композиторът, когато описва дадено събитие, визуализира нещо по-голямо от самото събитие. Пример може да се даде със 7-ма симфония на Д. Шостакович, която той създава като емоционален израз на нападението на Ленинград от нацистите, но и създава творение, което отразява ужасите като цяло в света. Войната е само мотив, който провокира композитора да мисли в глобален мащаб за трагедиите, за болките, сполетели човечеството.

Андрей Стоянов представя живота и творческата дейност на някои от най-известните, оставили следа в историята на музиката, композитори – Бах, Моцарт и др. Проследяването на сведения и факти от живота на композиторите позволява на автора да повдигне въпроси, свързани с психологията на музикалното творчество. Той достига до извода, че е трудно да се предаде музикалното съдържание с понятията на разума и средствата на езика. Музикалното творение не издава с нищо своя произход, той остава загадка дори и за самия композитор, който го е създал в онова състояние на духа, неспособно да бъде въввлечено в рационални схеми и анализирано с инструментариум, който не е в състояние да обхване изцяло ваянията на духа.

Андрей Стоянов е от сътрудниците на „Философски преглед“, които присъстват осезаемо в списанието с публикации по теми, свързани с културата и изкуството. В други две статии¹⁶ той разсъждава върху връзката на човека и културата, върху възникналите противоречия относно проявленията на самата култура в живота на обществото. Остри противоречия възникват при проследяване на отношението на съвременния човек към религията, нравствеността, културата, личния и обществен живот. Отличителен белег на противоречията е, че те

¹⁶ „Противоречия в съвременния културен живот“ (11, 1) и „Съвременната културност“ (12, 1).

всички сочат бездната между онова, което човек желае, към което се стреми, и това, което прави в действителност – между предназначението на много от неговите дейности и онова, което постига чрез тях. Авторът дава пример с развитието на науката и желанието на учените да служат на човешкия напредък, да осмислят живота, но същевременно се появяват и открития, които имат разрушителни последици – създаването на оръжията, барута и гр. Другото противоречие възниква от стремежа на човека към свобода и лекомислието, с което жертва тази свобода. Остро е противоречието между християнската религия, изповядвана официално от много народи, и начина, по който те живеят. Мизерните условия за живот в крайните квартали на големите културни средища се приемат нормално. Нощният живот – хазарт, алкохол и гр. – не изненадва никого. Заедно с истинската култура се прокрадва и една, пише Стоянов, „паразитна лъжекултура – гръзка, натраплива, пакостна. Културните люде търпят антикултурни прояви и, пряко или косвено, ги подхранват и съдействат за разпространението им“ („Противоречия в съвременния културен живот“, 11, 1). Съвременният човек се интересува повече от ограничената област на физическото съществуване – от нуждите, потребностите и условията на това съществуване. Задоволява се със света на проявите на видимото и осезаемото. Това е и причината нравствените му критерии да са неопределени, а моралът – неустановен и колеблив.

И в следващата си статия, публикувана година по-късно, Стоянов продължава да гълбае в проблемите на човека и културата. За да се създаде картина на културното равнище на човека, необходимо е да се отговори на няколко въпроса, които авторът задава, а именно: „Какво е отношението на човека към света, към живота?“, „Какво одобрява и какво отрича?“, „Има ли стил в неговия живот?“. Голяма част от хората се примиряват с обществените недъзи, пише Стоянов, и най-вече с подхранването на националния егоизъм. В много страни се развива тясно националистична дейност, която не би могла да има общо с истинския патриотизъм и с проявите на просветното родолюбие. Ако погледнем днешното състояние на обстановката в България, няма да сме много далеч от проблемите, които самият Стоянов споменава още през 1940 г., маркиращи именно изкривеността на патриотизма и националното самосъзнание. Демократичните принципи на управление са скрити зад амбициите за неограничена власт, довели до самозабрава. Общобразователната система представя друга страна на днешния културен живот,

пише Стоянов, тя е отречена от времето като нецелесъобразна. Знайно е, че „днешното училище обогатява със знания и подготвя за умствена дейност, но то не дава на ученика онова, което ще му бъде най-нужно в живота, като член на семейството си и гражданин на страната си: култура на сърцето, висок морал, независим дух, творческа предприемчивост“ („Съвременната културност“, 12, 1).

Днешният културен живот живее сред море от наболели нужди и неразрешени въпроси. Грижата и опасността се проблеми, които постоянно атакуват човешкото същество. Лишена от здрави връзки с живота, културата изтънява своите корени заради отрицателни нагони и антикултурни сили. Идеалите, към които човек е склонен да се привързва, са тесни и едностранчиви. Друга статия, която проследява негативните прояви в културния живот на обществото, е „Кичът“ в съвременния културен живот“ (9, 1) на Стефан Йовчев. В нея се разглеждат проявление на кича в изкуството и културата. Кичът е антитеза на всичко прекрасно, създадено от човека, скверна сянка на изкуството. Неговата задача е да пародира красотата и да свлича в калта всичко хармонично. Един от елементите му е фалшивостта. Той подражава на истинското изкуство. Авторът споменава разликата между лошо изкуство и кич, като отбелязва, че слабото изкуство не е кич:

Там, където виждаме и най-малката следа от талант и чувстваме искрено удоволствие да се овладее формата, имаме налице опит, може би лош, но все пак опит за художествено творение. От друга страна и неграмотността също не е кич. Кичът се отличава чрез цялостна липса на овладяна форма, на пластичност, с една дума, на пълна липса на талант. В замяна на това кичът си служи щедро с ярки, празни, изкуствени средства.

Стефан Йовчев дава пример за кич със стихотворение¹⁷ на Петър Йорданов, публикувано в сп. „Златороз“ (1936, № 10), като отбелязва, че плувналите в кич фрази на цитирания автор са абстрактни, изкуствени, импотентни. Само суха, декоративна фраза. Привежда пример и от

¹⁷ Когато такава нощ разтворен е прозореца,
и вълн дърветата шумят и скърцат,
и тъмнината неспокойна бърби в клоните –
има нещо диво и безумно в стаята,
и както магично се люлеят издутите пергета,
така се хвърля и душата ми...

журналистиката за кич на формата¹⁸. Неестествен, изкълчен, наивен на писане чрез къси, повтарящи се изречения, безразборни нови редове, конвулсивни условия за оригиналност – така Йовчев описва въпросното съобщение във вестник „Утро“. Докосването на гилетанта до художественото произведение е кич. Авторът на статията дава примери и от архитектурата, театъра и гр. Изтъква като блестящ пример за кич американското кино. Кичът носи и специфични национални окраски. Германците имат култивиран вкус. Никоя книга няма такава външност, коментира Йовчев, както германската. И все пак и там се прокрадва кичът, особено в архитектурата. Има германски жилища, в които всички стени на стаите са покрити с тапет на пречупени кръстове. Френският кич се корени в неискреността на чувствата на французите, които по природа обичат празните фрази, зад които не се крие никакво чувство. Неслучайно най-представителната епоха на френската литература е наречена лъжекласицизъм. Кичът е най-сигурният признак за упадък на епохата, защото има мистична, органична връзка между духовното развитие на отделния индивид и еволюцията на народностния колектив.

Списание „Философски преглед“, освен на негативните посоки в културния живот, обръща поглед и към преводите на български език, които също са проблематични. В рубриката „Въпроси и отговори“ (15, 1) е поканен Александър Шишманов, за да сподели наблюденията си върху преводите и издателските практики у нас през 40-те години. Коментарите на Шишманов относно състоянието на преводите, образоваността на преводачите и издателските практики са любопитни и разкриват negliжираността на „специалистите“, въвлечени в представянето на чуждестранна литература на българския пазар, както и на издателите, за които бързите печалби са по-важни от качеството на превода на самото произведение. През 40-те години в България се превежда от руски, френски, немски и английски език. Работата на преводача, за съжаление, не е подobaващо заплатена. За сравнение: машинописка взима 250-300 лв. за набирането на печатна кола, а преводачите – 300 лв. И само човек, пише Шишманов, „изпаднал в безизходно положение и негоден за друга

¹⁸ Бях обещал да пиша днес за пътищата.

Оставам ги за други брой.

Попаднах на един интересен човек.

На брата си. Завърнал се от Германия. (Съобщението е написано от редактор на в. „Утро“.)

работа, или който страда от слабоумие, може да се съгласи, със здрав разум, да превежда за такава плата“.

Ниското заплащане е важна причина, рефлектираща върху качеството на самите преводи. Друга причина авторът открива в отсъствието на критика, свързана с преводите. Самите издатели нямат физическа възможност да сверяват преводите с оригинала, а малко са тези, които прочитат цялата книга. За издателите е важен гладкият български превод, независимо дали съответства на оригинала, хубавата хартия, подвързията и продуктът, достигнал да крайния потребител, който чете дадена книга като средство за заспиване и не се интересува от нейното качество. Масовата поява на огромно количество преводни книги прави физически невъзможна работата на сериозните критици. Създава се мълчаливо съгласие между читател, преводач и критик: критикът мълчи, преводачът превежда по вдъхновение, а читателят безразборно чете, каквото му поднесат. Шишманов прави подробен критически анализ на романа „Силя“ от френския писател Франс Емил Силанпее и споделя мнението си за неадекватностите в превода.

Проблемите с преводите на чуждестранни автори са актуални и днес, макар че работата на преводачите се оценява по-високо, отколкото през 40-те години, а рецензиите за преводните издания не пропускат да споменат и преводаческата работа като важен аспект от представянето на автора у нас. И все пак продължават да се появяват на пазара неадекватни преводи, а причината е свързана и с кратките срокове, които издателите задават на преводачите, за да побързат с възвръщаемостта на вложените в дадена книга средства.

Две интересни статии¹⁹, поместени в сп. „Философски преглед“, разглеждат културата на Европа и славянството през книгите „Нашата културна ориентация в днешна Европа“ (1930) на Владимир Дворникович и „Regard sur le monde actuel“ (1931) на Пол Валери.

София Малиновска представя важни моменти от книгата на Дворникович за епохата, в която се намират обществата и за изложеността на югославската земя на чужди културни влияния. Авторът търси да установи законите на културните заимствания, условията, които правят възможно или невъзможно културното влияние на една страна върху друга. Всяка от европейските страни има своя собствен творчески

¹⁹ „Славянството и културната ориентация на закъснелите народи“ (3, 5) от София Малиновска и „Краят на европейския културен свят: Мисли на един художник, тъмен поради излишната си яснота“ (3, 5) от Петър Бицили.

дух, свое развитие, своя собствена достъпност или недостъпност за нас. Немците географски са най-близките съседи на югославяните и най-много са повлияли на културното им развитие. Градската им цивилизация е изградена по немски тип и гр. Авторът дава пример и с италианците, англичаните, французите и тяхното влияние върху културата на югославяните. Въпреки влиянията на други страни, както стана дума за немските влияния, всеки народ притежава култура, която е съвкупност от множество условия, позволяващи му да създаде сам своята култура. Дворникович извежда спецификата на меките и твърдите славяни през езика като разграничител. Меките са руснаците, поляците, словенците и гр., а твърдите са чехите и балканските славяни. В своята книга той задава въпроса дали славянството не е празна дума, защото, от една страна, битуват мнения, че славянството никога не е съществувало като историческо, културно, национално и морално цяло. От друга страна, шуми ентусиазмът на славянското единство. Не само раса, етнос, дух, култура, но и политическо гържавно единство. Въпросът, който Дворникович си задава и на който търси отговор, е: как се е създавало това чувство на роднинство у славяните? Славянофилството в душите на славяните и свързано, подчертава Малиновска, с продължителната систематична възпитателна дейност в тази посока.

За връзката между славянските народи има множество книги и статии. В България, като вземем под внимание и годината (1930 г.) на публикуване на книгата на Дворянович, през 20-те и 30-те години Борис Йоцов написва статиите „Славянските литератури и славянското съзнание в България“ (1929), „Малкият народ“ (това е заглавие на две статии, публикувани през 1934 и 1939) и гр., в които Йоцов визуализира идеите на Ян Колар за „славянска народна взаимност“, която словашкият литературатор за пръв път формулира в „Беседа за имената, началата и старините на народа славянски и неговите племена“ (1830). В своя трактат поетът представя нуждата от запазване на духовното единство на славяните. Идеята на Колар се ограничава в рамките на културата, заради което още навремето си навлича критиката, че се е огънал пред цензурата. Нужно е, пише Николай Желев в статията „Славянската взаимност на Ян Колар в четири статии на Борис Йоцов“, „отделните славянски племена да обменят и четат литературната си продукция. По този начин отделните славянски култури ще бъдат предпазени от асимилация, но

също така ще могат да наваксат в полетата, в които са изостанали“²⁰. Споменавам името на Борис Йоцов и неговите статии, за да отбележа, че през тези десетилетия въпросът за славянството е вълнувал и български изследователи. Когато през 1929 г. издава студията „Славянските литератури и славянското съзнание у нас“, Йоцов описва много ясно идеологическите основания на нашето Възраждане, пише Д. Григоров, през „напрежението между културната експанзия и асимилативна политика на елинизма и славянската взаимност като техен контрапункт. От друга страна обаче, съзнанието на българския етнос за съпричастност към славянството разкрива нулева степен на приложимост на идеята за литературна взаимност в български контекст, такава, каквато я формулира словашкия литератор и проповедник Ян Колар през 20-те и 30-те години на XIX век“.²¹

Застъпването на славянската идея и в българския контекст, отбелязва Андриана Спасова, има „конкретна насоченост – противопоставянето на гръцката идеология „Мегали идея“. Основната изворова база на славистичните автори през XIX век се базира на средновековните истории“²². През сведенията на руския историограф Йохан Щритер за българската история се илюстрират подходите към етногенетичния въпрос за „политико-прагматичния аспект“, като авторът проверява правдоподобността на различните мнения на византийските летописци относно славяните, хуните и българите. Щритер извежда тезата за общия род между тези народи и тяхното общо наименование.

Темата за славянството, за възможностите то да се обхване като културно-исторически факт, за спецификата на духовното цяло на славянството, културният характер на отделните славянски народи, е вълнувала както в България, така и в други славянски страни изследователите, а статията на София Малиновска разкрива важността на книгата на Вл. Дворникович, проследявайки не само културните посоки на славяните, но и проблемите, пътищата, пред които е изправен собственият му народ.

²⁰ **Желев, Н.** Славянската взаимност на Ян Колар в четири статии на Борис Йоцов. – В: *Завръщането на Борис Йоцов*. София: ИЦ Б. Пенев, 2022, с. 92.

²¹ **Григоров, Д.** Философията на историята и нейните морални аргументи. Борис Йоцов и Томаш Гариг Масарик. – В: *Завръщането на Борис Йоцов*. София: ИЦ Б. Пенев, 2022, с. 55.

²² **Спасова, А.** *Антични реминисценции във възрожденската книжнина*. София: Scribens / ИЦ Б. Пенев, 2020, с. 181.

Статията на П. Бицили „Краят на европейския културен свят: Мисли на един художник, тъмен поради излишната си яснота“ (3, 5) разглежда кризата на европейската култура през книгата на Пол Валери, която във Франция е посрещната с огромен интерес. В книгата писателят е поместил статии, посветени на съвременната култура, за кризата на тази култура, като засяга проблема за отношението на Европа към извъневропейския свят. Цялата книга е проникната от тревога за бъдещето, което очаква човечеството, внушена на автора преди всичко от дисхармонията, съзирана от него между ония, които са повикани да ръководят този свят. Валери разглежда извъневропейската история като история на друга култура, нещо странично от нас, което не ни интересува. С подобен подход Валери изразява една обща тенденция – подчиняване на известен автоматизъм, признак на старост, отслабване на жизнената сила и др. Автоматизма той вижда и в още нещо: стремежът ѝ да доведе всичко докрай, да се извлекат научните дерзания на времето, в политиката и др. Неспособността на човека да се съпротивлява на собствената си инерция е също черта на старост. Европейският човек, според Валери, е осъществил всички задачи, които си е поставил, и е стигнал до своя предел. В Европа, пише Бицили, „отдавна се е формирал един духовен елит, който стои духовно над всички други и с това е до известна степен откъснат от тях“. Интелигенцията трябва да бъде поставена успоредно на „чистото“, стоящо извън живота изкуство, както и на чистата, всичко поглъщаща техника на всички постижения „за себе си“, на всичко това, което е внушило на Валери тревогата, от която е проникната неговата книга.

Изкуство

Темата за изкуството е сериозно застъпена по страниците на сп. „Философски преглед“. Редица статии разглеждат връзката между изкуството и природата, между изкуството и живота и др. В началото на студията беше обособено тематично ядро, свързано с театъра и киното, които също спадат към тази категория. Поради възникналите противоречията между тези две изкуства, немалкия брой статии, посветени на спецификите, проблемите и посоките на театъра и киното, беше необходимо подобно отделяне от главната тема за присъствието на изкуството по страниците на списанието.

Действително се наблюдава засилен интерес от страна на сътрудниците на списанието към темата за изкуството. В статия на Ата-

нас Илиев²³ изкуството и природата са загадени като два източника на естетически емоции. Съзерцаването на природните картини винаги са предизвиквали емоции у човешкото същество – независимо дали от страх от необузданите природни стихии, или възхищение от ваянията на природата. Разбира се, природата има и чисто прагматични функции – да предоставя необходимите на човека ресурси за живот. Погледът на некултурния човек, пише А. Илиев, е винаги свързан с полезното. Дори и най-изгннатите в естетическо отношение елини на моменти са оставали безучастни пред величието на природата. Омир изразява възхищението си от известни природни местности, като се ограничава да ги нарече плодородни, богати с жътва и пр.

Как е възникнало естетическото отношение към природата и изобщо как са възникнали естетическите емоции? Първоначално естетическият поглед е бил негеловит от утилитарното: за първобитния човек хубаво е само това, което е полезно. Макар и възникнало като елемент от практическите нужди на живота, естетическото се отделя все повече от тези нужди и се превръща в една чисто духовна потребност. Същият процес на постепенно обособяване характеризира и естетическото отношение към природата. Първобитният човек е харесвал, с оглед на ползата, само плодородните местности. Постепенно това харесване се трансформира в безкористна емоция: подобни местности добиват известна емоционална стойност независимо от това дали са полезни или не са за лицето, което ги съзерцава. Приблизително същото третиране на пейзажа срещаме в живописата на Помпей.

Естетическите преживявания, според теорията на вживяването, са резултат от пренасяне на личните ни преживявания върху естетическите обекти. В тях човек открива собствената си личност, освободена от грижите на всекидневния практически живот. Родоначалник на тази идея е Шопенхауер. Философът характеризира естетическото харесване като радост, породена от известен обект, без каквото и да било отношение към нашата воля. Този възглед намира най-ярък израз в теорията за естетическото отнасяне към природата. При естетическите преживявания ние се отделяме от себе си и се вдълбочаваме в обекта на нашето харесване. За Шопенхауер съзерцанието е отделяне от себе си и потъване в обекта на естетическо харесване. Природата, пише Илиев, е „хубава само когато е освободена от камшика на големия

²³ „Природа и изкуство: два източника на естетични емоции“ (2, 1).

егоист – човека, само когато гледаме на нея не като средство за задоволяване на практическите си нужди, а като израз на една несъзнавана воля, към която се приобщаваме симпатически, като се отказваме от собствената си воля“. При естетическото преживяване ние вътрешно подреждаме даденото отвън, като предварително пренасяме своя дух върху тъй наречените естетически обекти – и това вътрешно подреждане е същността на естетическите ни преживявания. За да превърнем природата в художествено произведение, трябва да научим от художника тайната на това превръщане, да свикнем да гледаме на нея през призмата на изкуството, което е по-първично от природата в процеса на индивидуалното естетическо развитие.

Интересен поглед към изкуството представя Кирил Кръстев в своята статия „Биологичен поглед върху изкуството“ (3, 1), в която авторът извежда важна характеристика на естетическото чувство, а именно: подчинената му на един основен психологически механизъм автономност за реагиране различно на еднакви дразнения, взети в отделно време и състояния. От вида на вътрешните секреции, на хормонната обмяна в индивида зависи различното естество и темпо на естетическите реакции. Изкуството не е една културна специалност, а предхождащ нагон, самият демоничен устрем към сливане с мистерията на живота. Красотата, в която се сливат в едно силите на живота, е равновесие между психичното и физиологичното. Ето защо естетическото преживяване трябва да се характеризира с всички онези белези, свойствени на истинската и правилната жизнена реакция: радост, полезност, специфична физиологична сетивност, която се нивелира автоматично в хода на нормалните жизнени реакции. Кръстев разделя изкуствата на две групи – изкуство-вещ²⁴ и изкуство-образ²⁵, като ги интерпретира през биологичния поглед към изкуството. Естетическите форми трябва да бъдат удобни за възприемане от нашата психика, без да упражняват неестествен тормоз над нея. К. Кръстев разкрива интересна връзка меж-

²⁴ Според автора изкуствата – вещь (музика, архитектура, мода, танци), се базират на една първична естетика. Те имат конструктивен характер, противоположен на декоративния при изкуството-образ. Изкуството – вещь, е емпиричното битие и идея сама за себе си – самият живот.

²⁵ В групата на изкуството – образ, влизат литературата, живописата, скулптурата и др. От психофизиологична гледна точка те са нечести, нежизнени изкуства. Стойността на природата на изкуството-образ не е като изкуство, като веществен жизнен факт, а като идейна надстройка, популяризиране на идеи или даване на рефлексии за превръщане в търсене на собствен жизнен опит.

ду биологичното и изкуството. Оказва се, че изкуството има по-малко връзки с обработения вкус, отколкото с хормоните в субекта.

През 1932 г. в списанието е публикувана статията на Стефан Гидиков „Рационализация на творчеството“ (4, 3), в която е представена връзката между ума и творчеството. Като се стреми да внесе ред, пише Гидиков, „дисциплинира, йерархизира в безкрайно разнообразие, рациото се плъзга по наклонността да стеснява все повече рамките в отношенията на нещата, както в своята чисто познавателна роля, така и в своята строителна дейност“. Умът е противоположното на онази страна на духа, която е свързана с творческата стихия, съставена от любов и жизнен устрем, от въображение и еротика, от красота и експанзивност. Тя е ирационалното в духа, разточителна и изобилна. Склонността към рационализация е свързана с две категории: делнични и празнични. Делничните са тези, които сме принудени да повтаряме почти по един и същи начин и които са ни станали вече навик, задължение, необходимост. Към тях човек не проявява особен ентусиазъм, нежност и увлечение, те са автоматични повторения. Колкото по-дълго се повтаря една функция, едно преживяване, толкова тя или то придобиват формата на все по-опростяващ се механизъм и банална необходимост (напр. хранене, спане и др.). Всичко ново в нашия свят предизвиква в съзнанието ни радост, празничност. То поглъща вниманието, раздвижва емоционалността, ентусиазма и др. и творческата стихия се разпалва. При празничните събития умът е заглушен и стои на заден план. Делничните събития съставят прозата на живота, а празничните – неговата поезия. И все пак – за да може човешкият дух да се отдава по-пълно на творчеството, на нови ценности, той се нуждае от способността да рационализира и автоматизира впечатления, преживявания, схващания, за да ги трансформира в идеално повтарящи се с минимум усилия и средства състояния, нужни за завладяване на нови области. Чрез творческата треска понякога умът се явява регулатор, ограничител или спестител, със склонност да се изроди в умъртвена спирачка. Тези две противоположни страни на единния и цялостен дух – творческата спонтанност, ирационалност и автоматизираната рационализация произтичат от две основни противоположни насоки, които поддържат основите на кръговрата в природата – еволюцията и инволюцията.

Освен биологичните и рационалистични връзки с изкуството, появява се и темата за изкуство за самото изкуство. В статията на Т. Хр. Дашков „Изкуство за изкуството“ и „изкуство за живота“ (13, 2)

са проследени проблемите за връзката между живота и изкуството и доколко е необходима тя за по-дълбоко отразяване на душевните ваяния на твореца. Полемиките са свързани с възприятията на творците за самото изкуство. Някои творци са на мнение, че истинското изкуство изобразява живота, и се противопоставят на други, които избягват неговото описание, не вървят с духа на времето, т.е. отчуждени са от живота и създават единствено измислици. Привържениците на чистото изкуство упрекват творци, които вървят с духа на времето, обвиняват ги в преднамереност, в служба на партийни цели, в публицистичност. Каквито и полемики да съществуват между творците, истината е, че всяко художествено произведение пресъздава по един или друг начин действителността, която се очертава през погледа на твореца. Душевността му се оформя чрез взаимодействието между това, което носи като наследство (индивидуално и общочовешко), и онова, което възприема, съзнателно или не, насилствено или доброволно, от околната среда. Пътят, по който се утвърждава схващането, че изкуството е необходимо за живота, е дълъг. Въпросите – какво е изкуство, каква е неговата същност, ролята му в живота – са част от историята на самото изкуство. Философи като Платон²⁶, Аристотел²⁷, Плотин²⁸, Кант²⁹ и много други, създават своите трактати, търсейки отговор на гореспоменатите въпроси. Макар и схващанията да са твърде разтегливи, може да се изведат две основни положения. Първото е, че изкуството само по себе си е ценно, то дава наслада чрез естетическите елементи, които съдържа, и това е главната му цел. Второто е, че изкуството е сериозно творческо дело и е унизително да се смята за игра. Чрез изкуството да се служи на живота, т.е. да се създават условия за по-добро бъдеще, означава да се уловят и разискват, по логичен път, актуалните въпроси на деня, да се превърнат във важен стремеж, еднакво важен за всички времена и народи.

²⁶ Според Платон красотата произтича не от явления, а от техните отношения – симетрия и мярка.

²⁷ Аристотел се опитва да отдели доброто и истината от красотата, набляга повече на отношенията между явленията. Възприема изкуството като подражание на това, което е, което съществува и на онова, което трябва да бъде.

²⁸ Плотин допълва схващането за изкуството и го приближава към живота.

²⁹ За Кант красивото е това, което само със своята форма извиква у нас незаинтересована наслада. Той го нарича безцелна целесъобразност. Красивото не е полезно и в същото време не е добро в нравствен смисъл.

В сп. „Философски преглед“ се публикуват статии, свързани и със спецификата на художествената творба, по-конкретно на живописца, и на отношението между художника и зрителя. В статията „Поврат към сюжета на живописца“ (15, 2) Н. Мавродиев разглежда позитивите и негативите от присъствието/отсъствието на сюжета в живописца. Пренебрежението към сюжета започва от Пол Сезан или по-скоро от преките му наследници. Сезан се противопоставя на импресионизма, който изтласква предметното от живописца. Импресионистите рисуват светлината и въздуха, които обгръщат предметите, пише Мавродиев, още в началото на своята статия, и нямат почит към самите предмети. Сезан възстановява предмета, а заедно с него и локалния му, типичен за него колорит. Чисто живописното взема връх над сюжета. Борбата за нова форма, нова линия, нови колоритни съчетания е видима. Вниманието на художниците е погълнато от технически и стилови проблеми. Когато Тициан рисува портрет на гъщеря си Лавиния, „ние не казваме, че картината му носи сюжет. Тя има съдържание и това нейно съдържание е именно рисувания предметен портрет“. Но не може да се отрече, че сюжетът придава на живописца особеностите на националния дух на един народ. Авторът споменава за нагласа, поддържана у нас, според която само живописните стойности могат да предават този дух. Българският сюжет ще даде български характер на живописните форми. Нашата живопис чрез сюжета добива по-голям смисъл, поставя нови задачи и достига до по-добри резултати. Живописца става българска чрез побългаряването на съдържанието и най-вече на извънживописните стойности, защото чисто живописните са еднакви за всички народи. Не е без значение дали планините, гърветата, нивите, дори животните, които придружават образите върху картините, са тукашни. Чисто българският характер на тези форми превръща живописца, чрез самия сюжет, в по-близко, родствено пространство, което слива картината и възприемателя и създава усещане за сълястост.

Отделна статия, писана от О. Василев³⁰, за възприемателя, или зрителя, на самото изкуство задава интересна посока и продължава темата на Мавродиев, разгледана в малко по-различен ракурс. В своята статия Василев акцентира върху мненията на зрителите за дадена картина, изложба и др. Честният зрител влиза в изложбата със съзнанието, че светът на изобразителното изкуство е преплетен с особени тайни, които

³⁰ Вж. „Пътят на художника и пътят на зрителя“ (12, 5)..

той не познава. Този зрител е „предостатъчно културен, за да знае, че светът на художеството е един лабиринт, чиито първи криволици почват в пещерите на предисторическия човек, изпъстрени с рисунките на мамути, слонове, елени, кръстосват всички ери, епохи, континенти“. Зрителят, който влиза в изложбата, облаган от съзнанието за своята слаба художествена грамотност, желае понякога да бъде хванат за ръка от вещ познавач и преведен поне през един дял от сложните лабиринти на творбата. Колкото е голяма мъката на неразбрания художник, толкова е и силна за неразбрания честен зрител, който остава напълно самотен след хаоса от противоречащи художествени мнения. Пътят на зрителя започва от първата картина, разтворена пред детските очи, от първата рисунка, чрез която детската ръка се е опитвала да постигне формата на най-близкия предмет от околния свят. Но истинското начало на пътя на зрителя започва от минутата, в която е положил усилие да преодолее боята и да види цвета, тоновете и гр. Посетителят влиза в изложбата със собствената си представа за света, минава като господар между картините, смее се на разкривените и се спира пред натуралистичните, които се покриват с неговото виждане за света. Колкото по-високо се издига самият зрител в проникването в картината, толкова по-широк става и светът на изкуството за него. Пътищата на художника и на зрителя са различни. За първия пътят е към идеалното и затова практически недостижимо майсторство, за втория – към достигане на идеалното виждане.

Интересни и оригинални са и „афоризмите върху изкуството“, всъщност от жанра на фрагмента, публикувани от Димитър Бабеv в списанието (2, 5). Ето и някои от тях:

14

Театърът и драмата не са зрително и слухово удоволствие, а са откриване на духа. И като такива те имат своето голямо значение: те се възможват до онай висота на идейност, която нищо в живота не може да замени. Затуй трябва да се пазят от тенденциозност, от пропаганда и от принизяване до вкусовете на масата.

19

Каква ценност и изкуство, ако то има само публика, а няма принципи? Както и животът – ако би бил вечен вън от нас? За нас вечността е не пространственост, не време, а невидимият процес на духовно оплодяване, на прераждане на мъдростта в мъдрост, на поета в поет.

Творчеството има своя динамика, когато минава през вековете не като утвърден естетически императив, а като неспокойно витло, което, след като е получило въртателно движение, пробива въздуха и лети все по-нависоко.

Обобщение

Списание „Философски преглед“ е изключително богат източник на теми и проблеми, вълнували както българската интелигенция, така и българското общество в продължение на десетилетия, в които модернистичните тенденции, привнесени от западния свят, повлияват на всички сфери на културния и литературния живот у нас. Едновременно отворена към новите тенденции в световен мащаб, но и търсеща духовни опори в родното, културата и изкуството се обогатяват от/инкорпорират в своите идейни проекти модерността в множеството ѝ лица – киното, рекламата, модата, литературата, изобразителното изкуство, философията и др.

Списанието привлича сътрудници, обединени именно около идеята за картографирането, осмислянето на процесите, настъпили в мисленето на модерния човек през 20-те и 30-те години на XX век и същевременно отразява търсенията на човека между двете световни войни – динамичен, фрагментарен, носещ травмите от Първата световна война, опитващ се да намери духовни и психологически опори, изграждащ практичен поглед към действителността, но и отварящ своето съзнание за научно-техническите, идеологическите, естетическите влияния на западната култура и литература.

Публикуваните статии за културата, изкуството, рекламата, модата, театъра и киното разкриват модерния поглед на „Философски преглед“ към процесите на своето време, които, независимо дали са позитивни, или негативни, определят интелектуалните и духовните посоки на българската литература и култура и тяхната динамика. Провокират мисълта към завръщане към родното, към изконните опори на българското и др., за да го използва като градивен материал за създаване на бъдеще, което носи паметта на предците, но и импулсите на следващите поколения за модерен, съвременен подход към заобикалящата ги действителност, без да отричат, забравят своите корени.

ГЛАВА ТРИНАДЕСЕТА

Фолклорът на страниците на „Философски преглед“

Списание „Философски преглед“ е едно от представителните издания в областта на науката и културата от периода между двете световни войни. Ключовата фигура в него – на проф. Димитър Михалчев, успява да обедини видни учени, творци в областта на хуманитаристиката, които публикуват студии и статии от различни клонове на знанието, и така списанието се превръща в трибуна за различни идеи, свързани не само с философията, но и с педагогиката, етиката, психологията, социологията, езикознанието, литературата, историята и др. На страниците на списанието се открояват и статии, свързани с фолклора. Една от тях е на Атанас Величков¹.

Интересът към българския фолклор се засилва в периода между двете световни. През 1919 г. е основано Дружество „Родно изкуство“, очертаващо видима нова тенденция в културния живот, характерна не само за творците в българското изобразително изкуство, но и за тези в литературата, музиката и др. Най-ярките му представители сливат в единна художествена сплав самобитно българското с универсалното, корените на фолклорното с общочовешкото. През тези години се открояват и някои емблематични имена, свързани с изучаването на българския фолклор – музика, словесно изкуство, етнография и др.

Студията на Атанас Величков „Народната религиозна песен“ (6, 3–4)² е посветена на Васил Стоин – неуморния изследовател на бъл-

¹ За Атанас Величков (1892–?) вж. **Малинова**, Л. Хр. Атанас Величков. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 74–85, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Атанас-Величков>).

² Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишнините и книжките от сп. „Философски преглед“, в които са поместени коментиранияте текстове.

гарските народни песни и съставител на редица забележителни сборници, свързани с българския музикален фолклор.

Величков високо цени българското народно творчество, което много добре е познавал. Още в първите си публикации от 20-те години на XX век – статии и рецензии за български поети и писатели, както и в предговора си към съставената от него антология „Ерос и Психея“³ той обръща специално внимание на влиянието на фолклора върху отделните творци, откроявайки личното творчество „като втора стъпка след онова безценно съкровище, спасено в народната любовна лирика“⁴, възглежда се в мотиви, познати от българското народопесенно творчество и интерпретирани в поезията на редица български класици. Един от критериите му за стойностно естетическо изкуство е връзката с корените на фолклорното. Той смята, че най-голямата ценност за националното ни съзнание е народната песен – и като слово, и като мелодия, че тя е „вярна летопис на всичко“, че разкрива пътя на българския дух, че е и „отдих“ и „завет“. Дори в писмо до Константин Щъркелов му дава две идеи за картини, основавайки се на образи от фолклора, и пише: „...Ех, вие там с Божинов сте накацали като стари орли да берете сили по ония скали и студени извори... сигурно сънувате самодивски хора и хайдушки сборища. Ето ти две идеи за картинки: „...Извор вода извирала студена, /над извора шумка вейка зелена...“; „...Гълъбче ми вода пие / на езерце неначето“⁵.

Същевременно този недостатъчно познат литературен критик се интересува от религиозните начала у българина, от отношението му към християнските ценности и е убеден, че религиозността съдейства човек да се доближи до общочовешките ценности. Темата религия и общество, религия и изкуство явно е важна за него. Неслучайно пише отзив за христоматията „Религиозни стихотворения и разкази“, публикуван в сп. „Християнка“. И отново в писмо до К. Щъркелов разкрива възнението, което изпитва, когато слуша „истинско черковно пеене“, например когато е в църквата „Св. Георги“ и слуша изпълнение, което „просто приковава“⁶.

³ Величков, А. Любова в нашата поезия. – В: *Ерос и Психея*. София: Ст. Атанасов, 1927, с. 3–37.

⁴ Пак там, с. 3.

⁵ ЦДА, ф. 2046к, оп. 2, а.е. 609, л. 27. Писмото не е публикувано.

⁶ ЦДА, ф. 2046 К, оп. 2, а. е. 609, л. 10. Писмото не е публикувано.

Студията му „Народната религиозна песен“ е приносна в областта на фолклористиката. Величков изхожда от позицията, че българският народ е религиозен – схващане, с което влиза в своеобразен диалог с Боян Пенев, за когото религиозността у българите е преди всичко външна форма, външен израз на едно повече материалистично устроено съзнание. „Религията – пише Величков – не значи само обреди и външни форми, но често тия обреди и форми (празници, църковна архитектура и иконопис, украса и песен) сочат дълбочини и естетизъм, които крият корен в религиозни начала. Човек слага отношения между себе, скритите невидими сили и външния свят, намира им художествен израз в слово, звук и пластика...“

Вгледайки се в същностните особености на религиозните народни песни, разгледани в контекста на народните песни изобщо, той подчертава, че те имат своя специфика, която ги разграничава от юнашките, любовните или битовите например и която свързва с тяхната пасторалност, своеобразна пречистеност, „притихналост“, липса на патос. Нарича ги „най-тихият и най-чист извор на народното творчество“, вижда в тях характерна структура, подчинена на „целромъдрена сърцевина“, наличие на фабула, която винаги крие идея, подчертана вяра в „крайното добро“. Към характеристиката на тези песни откроява и редица мотиви, например за молитвата, като наблюдението му е, че в народните религиозни песни моли повече жената; тя кълне, а в клетвата молитвеният елемент се сплита с повелята; подчертава, че почти липсва мотива за греха; вглежда се в своеобразната трансформация на някои библейски мотиви и образи; откроява пространствата на пъкъл и рая и хората, с които се свързват. За него в народната религиозна песен е съхранено всичко, което е плод на свободен дух.

В текста на Ат. Величков във „Философски преглед“ са открити характерните белези на народните религиозни песни, свързани с религиозните празници. В коледните той вижда „неизтощимата фантазия“, откроява образа на Богородица, сроден с природата „като лоно на изобилие и благодат“ и свързан с този на Младенеца и религиозния култ към него. Авторът свързва вярата в Христос с жаждата за правда у българина. А самият Господ, обикновено скрит в различни образи, е изобразен в многобройни ситуации.

Разглеждайки религиозните народни песни, Величков откроява образите на особено популярните за българите светци: от свети Георги, свързан с опазването на благата на живота, който заема особено място

в народното съзнание, до свети Илия, свети Петър, свети Никола, света Неделя, света Петка... – за да подчертае, че ги сплотява духовната им чистота, мисълта за Бога, изпълненият им с мъдрост живот. Той обяснява богатството на народната религиозна песен с волята за живот и я нарича „олтар на духа“, „литургия на живота“.

Изследователят не пропуска да подчертае, че българите уважават вярата и у „чуждоверците“, и е убеден, че тя изгражда братско отношение към другите.

Студията на А. Величков съдържа задълбочен прочит на голям народопесенен масив, направен от изследовател с ерудиция, позиции и самобитен стил.

Във „Философски преглед“ е публикувана и статията на Стоян Брашованов⁷ „Социологични размишления върху народната песен“ (3, 4). За нея той казва „Това беше една от хабилитационните ми работи за конкурса, който се проведе за редовен преподавател по музикално-научни дисциплини в Държавната музикална академия през 1931 г.“⁸. Навярно неслучайно се насочва именно към това списание и то дава трибуна на възгледите му. В периода 1906–1923 г., с прекъсвания около войните от 1912–1918 г., Брашованов следва философия, педагогика и естетика в Университета в Йена (1906–1907); продължава следването си по същите специалности в Университета в Берлин при професорите Щумпф, Вунд, Фриндлендер и др. (1908–1909); същите дисциплини, допълнени с музикология, изучава в Университета в Лайпциг при професорите Фолкелт, Барт, Хуго Риман, Шпрангер и др. (1909–1914); в периода 1920–1922 г. продължава образованието си по философия и музикални науки отново в Университета в Лайпциг, където в началото на 1923 г. защитава докторска дисертация на тема „Върху ритъма и метрума на българската народна песен“. Това е и първата докторска дисертация от българин по музикални науки⁹.

⁷ За Стоян Брашованов (1888–1956) вж. **Малинова, А.** Хр. Стоян Брашованов. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 160–163, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Стоян-Брашованов>).

⁸ **Брашованов, Ст.** *За музиката като социално изкуство*. София: Музика, 1982, с. 241.

⁹ Биографичните данни се основават на книгата на неговата дъщеря Лада Брашованова-Станчева „Проф. д-р Стоян Брашованов. Първият български музиколог“ (София, 1993, с. 367).

Същевременно статията в сп. „Философски преглед“ е само един от текстовете, които илюстрират трайния интерес на първия български музиколог към народната песен. В множество статии, някои от които публикувани в Германия и Швейцария, в сказки и радиопредавания той разгръща своите схващания за народопесенното ни творчество. Брашованов обръща внимание на личности с важен принос за музикалния ни фолклор: теоретици, композитори, събирачи на народни песни, изпълнители (Васил Стоин, Марин Големинов, Йордан Стоянов и др.), изследва отделни видове български народни песни („Колегарски песни“, 1935 г. и др.), излага своя концепция как да се преподава българската народна песен в училище („Народната ни песен като самоцелен учебен материал“, 1936), като акцентира на идеята, че песента трябва да се учи не толкова теоретично, колкото да се съпреживява. Заедно с това с редица сказки популяризира и в чужбина българското народопесенно изкуство¹⁰.

Приноси за българската музикология са неговите статии като „Българската народна песен в бит и изкуство“, „За нашата народна песен“, „Назад към песента“ и др. Сред тях е и „Социологични размишления върху народната песен“, публикувана в списанието на Димитър Михалчев. Споделяйки размислите си за това как възниква и живее народната песен, българският музиколог търси отговор и на различни други въпроси: „Съществува ли причинна зависимост между тъй ранната поява на музиката в предисторията на човечеството и тъй късното ѝ художествено оформяване в историята на културата?“, изразява мнението, че преди да разгръне естетическата си мисия, музиката е имала повече биологична и социална роля, защото звукът е свързан с нещо съществено у човека – ритъма („кинетичните енергии на организма, изразходвайки се, избиват в ритмични движения, съпроводжани от гласа“), който е началото на музиката. С осъзнаването на гласовата проява човекът започва да я подчинява на нуждите си, да я използва като средство за общуване, т.е. музиката проявява и своята социална роля – в семейния бит, труда, религиозната обредност и др. Без да се спира на различни теории за произхода на музиката, изразява мнението, че музиката още в „утрото на човечеството“ е свързана с всяка човешка организираност – в интимната, трудовата или религиозната обредност.

Спирайки се на първоизвора на музиката, Брашованов търси връзката между него и колективното музикално творчество – народната

¹⁰ Брашованов, Ст. Цит. съч., с. 241.

песен, задавайки си въпроса „не може ли да се приеме, че народната песен произхожда именно из епохата на предхудожественото битие на музиката, ...когато музика и бит са още органично съжителствували“. Изразява мнение, че „народната песен съществува, и то наред с друго музикално творчество, носещо малко или много характерни белези на изкуство“.

В статията „Социологични размишления върху народната песен“, излагайки възгледите на теоретици като френския музиколог Тиерсо, руския музикален учен Сабанеев, немските романтици от XIX в. като братя Грим и др., и критически осмисляйки техните схващания за фолклорната песен, той излага становището си, че:

...народната песен е народно изкуство по принадлежност и служба, но не и по първопроизход... всяка народна песен предполага преди всичко отделна личност: поет-компонист, а не общност на лица... тя става народна благодарение на това, че народът, усвоил я постепенно от нейния автор, сам я опростява, приготвя за себе си, като понякога почти я обезобразява, а някога и по-напевно пресъздава. На всеки случай всяка народна песен има за свой първоавтор отделна действителна личност. Тя по рождение е винаги индивидуално вдъхновение. При все това нейният първоавтор остава безименен не само вследствие на това, че народната песен, като неписана, писмено не затвърдява името на съчинителя си... но и поради това, че народът, усвоявайки една индивидуална творба, сам постепенно става автор на песента“, т.е. съавтор, налагайки „върху възприетите песни отпечатъка на своята природа... Така оригиналът на песента се преражда като многообразно се разлага на варианти... името на съчинителя скоро изпада в забравата... (разр.а., Ст. Бр.)

Брашованов се стреми да очертае „психологичния тип на съчинителя на народна песен“ и приема, че той е личност, която се е издигнала над своята среда, преди всичко със своето лирично дарование“, че народната песен „може да бъде дело само на човек с душевна изтънченост, с предразположение за съзерцателно изживяване, с дар да се справя с действителността. ...Затова съчинителят е бил същевременно и изпълнител...“ – казва той. За разлика от слушателите, които са обикновени хора, съчинителят има „по-тънка и по-отзивчива душа: той е бил в състояние да даде възможност на слушателите си, отеготени от делничната житейска неволя ...да надмогнат същата, като я съпреживеят в

една нейна идеализация – в одяние на песен именно ... народният певец е лиричният гений на своята среда“.

Същевременно авторът обръща внимание на важна особеност на народната песен – свободата в изпълнението на певица, и отбелязва, че благодарение на интерпретирането и импровизирането ѝ тя „се връща в сред народа“. За него народната песен „е не толкова тая, която се пее от народа, колкото тая, в която е намерило поетичен израз неговото житейско евангелие“; тя не само носи естетическа наслада, но и отвежда към нещо „по-трансцендентно – тя е култ“; тя говори за нещо обективно и все пак – и за неуловимите неща. Затова авторът е убеден, че всеки музикален ренесанс е свързан с връщане към народната песен.

Стоян Брашованов високо цени самобитността на българската народна музика. Текстове му за българския песенен фолклор открояват неговата ерудиция, дълбоката му аналитична мисъл, искрената обич към родното, изразената лична позиция.

В рубриката „Въпроси и отговори“ на сп. „Философски преглед“ се откроява и статията на д-р Андрей Андреев „Урочасването според народните вярвания и според науката“ (4, 5). Тя е писана в период, когато в България психологията като наука бързо се развива, учените следят най-новите достижения, формират се и отделни дружества в тази област.

В преобладаващата си част статията представя различни примери за урочасване – от Библията до някои поверия сред германски селяни, у българския народ или пък описани в чуждестранната литература. Авторът се опитва да даде отговор на въпроса „дали силни гразнения на нервната система и на психиката на майката, която през време на бременността е особено чувствителна, могат да имат за следствие някакви изменения на плода?“ и изобщо как трябва да се гледа на такива вярвания и описания. „Трудно е да се вземе становище върху подобни въпроси, – твърди авторът – ако се старее човек, от една страна, да бъде обективен и да се движи в границите на естествено-научното мислене, а от друга – да не изпадне в едностранчивост и ограниченост с приемане на научно и вярно само това, което може да се докаже непосредствено с познатите днес методи на изследване“. Той отбелязва, че в повечето от вярванията и наблюденията става въпрос за „атавистични явления, случайности в комбиниране на хромозомите или до аномалии при формиране на младия организъм, които научно могат лесно да се обяснят“ и че без да се взимат под внимание известните вече на науката „законали унаследяването“, „народната фантазия“ им дава чудновати обяснения.

Същевременно изказва мисълта, че „както в народните вярвания, тъй и в наблюдаваните случаи“ трябва да се допусне „макар и много малка доза истина“, и се обосновава с особености на човешката нервна система, ролята на самовнушението, хипнозата и др., чрез които може да се извършат промени в тялото. Закljučавайки, че редица от повдигнатите въпроси остават „неясни“, г-р Андреев обобщава, че „душевени фактори“ може да имат значение за евентуални промени на плода, но все още науката, работейки в тази посока, е в своето начало.

И трите статии в сп. „Философски преглед“, свързани с фолклора, илюстрират, че списанието дава възможност на ерудирани и изявени в своята област специалисти да споделят размислите си по различни научни, културни и обществени въпроси.

ГЛАВА ЧЕТИРИНАДЕСЕТА

Политическа пропаганда, политически партии. Фашизмът като идеология

Като отговарящо на интересите на читателите си и на своето време, сп. „Философски преглед“ дава път и на темата за политиката, политическата пропаганда, партиите, партийната дисциплина и др. Основен сътрудник е Сотир Янев (1891–1943)¹, адвокат, публицист и виден политик от Българската работническа социалдемократическа партия, няколко пъти депутат в Народното събрание. Янев е един от първите в България, които се занимават с теория на политиката. Несъмнено практиката му като политик му дава широки и точни наблюдения върху политическия живот в страната между двете световни войни.

Напълно от съвременно гледище и като цитира различни източници (най-вече немски, английски и руски), Янев поставя проблема за политиката в светлината на социологията като наука.

Политиката и политическата пропаганда

В статията си „Из теорията на политиката и политическата пропаганда“ (2, 5)² Сотир Янев прави кратък исторически обзор на понятието *политика*, като тръгва от Аристотеловата „Политика“. Авторът се спира на него като предпоставка за изясняване на проблема за политическата пропаганда. Той привежда мнения, с които очевидно е съгласен. Например цитираният д-р Унолд определя, че под политика се разбира:

¹ За Сотир Янев (1891–1943) вж. **Ватова**, П., В. Димитрова. Сотир Янев. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 151–155, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Сотир-Янев>).

² Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишнините и книжките от сп. „Философски преглед“, в които са поместени коментиранияте текстове.

„1. наука или учение за държавата и нейните форми; 2. дейност или изкуство, т.е. дейност на отделни лица, държавни органи, партии, съсловия, парламенти и народи, насочена към създаване и разширение, към развитие или проваляне на държавната организация“. Според г-р Шоленберг политиката се дели на „чиста политика и приложна политика. А според мнението на Карл Либкнехт „политиката е процес, тя е действие. Нейната главна цел е: въздействие върху другите хора тъй, че да се подпомогне достигането и съграждането на един обществен рег“.

Янев не прави задълбочен анализ на произхода и същността на понятието *политика*. Самият той посочва, че това е само отправна точка към разглеждането и осмислянето на други проблеми, свързани със съществуването на партиите и партийното строителство. Според него политическата област е обширна и в нея се състезават много идеи, като най-големите от тях са и най-жизнеспособни, защото са взети от самия живот и отразяват както моралните, така и духовните нужди на хората. Без да бъде конкретен в посочването на такива големи и жизнеспособни идеи, Янев прави извода, че те превръщат политиката в „народна философия“, защото не са абстрактни, а винаги са свързани с житейските нужди на хората и имат за цел преодоляването на обществените злини.

Основна негова теза е, че в центъра на всяка политика е човекът, който – иска или не, е елемент на обществената действителност, било като обект или като субект. Човекът е фокусът на политическите идеи и същевременно на практическите дела. Идеите търсят поддръжници и ги намират, но разпространението им не е просто и лесно. Всяка нова политическа идея се ражда, за да замести някоя стара и отживяла времето си, към която обществото се е приспособило, и постига това чрез борба и яростна съпротива. Политически новата идея цели винаги да промени светогледа и социалната ориентация на хората. В борбата за надмощието на идеите основа цел става успехът.

За постигането на успеха се върши всичко, прибягва се и до непозволени похвати, които от морално гледище не издържат критика. Според автора във века на демокрацията задачата на политическата борба се свежда до спечелване на масите, като така се осигурява необходимата обществена сила, с която да се достигне политическата цел. Тук вече изпъкват ролята и предназначението на политическите партии, на политическите дейци и особено ролята на политическата пропаганда за

създаване на обществени и политически движения, обединени около тази идея.

Според Янев политическата пропаганда заема 3/4 от дейността на партията, има важна роля в политическия живот и в политиката въобще. Карл Либкнехт е пределно ясен в „Studien“: „Политическата пропаганда няма друга цел, освен да превърне съществуващите потенциални политически възможности в действащи сили. Тя е борба срещу бавността на общественото развитие“. Ако пропагандата пробужда политическата мисъл на гражданите, по този начин тя променя тяхното социално поведение.

Авторът определя пропагандата като отрасъл на обществената наука, на социологията. Пропагандаторското изкуство борава с обществената психология – изкуството да влияе на народи, класи, читатели, зрители, слушатели. Негова основна единица е чувството, оттук и емоционалният характер на партийно-политическата дейност. „Опростявай и повтаряй“ – правилото на пропагандата, чиито основни оръжия са символизацията, повторението и простотата. Вярата и суеверието са в услуга на пропагандата, която от древни времена си остава вечно средство на политиката и религията. Съвременните средства за това са речите, вестниците и радиото, а днес към тях бихме прибавили телевизията и социалните мрежи.

Отрицателните страни на пропагандата Янев вижда в следното. Склонността да се четат вестници и от тях да се черпят знания убива интереса към задълбочаване в проблемите; това прави хората крайно повърхностни и подчинени. Те приемат априори написаното във вестника за истина, т.е. истината е това, за което постоянно се чете и чува. И оттук – изводът за силата на словото, защото дори в Библията е казано: „В началото бе словото“. Нещо повече, авторът смята, че на силата на печата се дължи и диктатурата на партийните първенци.

Като най-опасен и най-лош вид пропаганда Янев посочва демагогията. Според него демагогът, особено по време на избори, не отстоява своето гледище, а винаги се опира на гледището на политически невежите или възбудени маси; гъделичка техните страсти и влечения; издевателства над техните желания, като дава неизпълними обещания; сее безогледна омраза и очерня противника си, а хвали себе си и своята партия – твърде типично и някога, преди сто и повече години, и сега, в българския политически живот. Почти нищо не се е променило в областта на пропаган-

дата, само средствата за нея са се разширили и това ѝ дава далеч повече възможности.

Янев предлага средства за премахване или намаляване на злото: „1. подготвени политици, журналисти и агитатори, възпитани в чувство на лична и обществена отговорност; 2. политическо образование и възпитание на масите, издигане на тяхното правно чувство не само от политическите дейци, но и чрез едно всякога законно и авторитетно управление“.

В заключение авторът определя, че големият политически дълг е да се работи за демокрацията, чиято велика задача е политическият подем и моралното възпитание на масите.

Политическата партия и партийната психология

В статията си „Същността на политическата партия и проблемата за партийната психология“ (3, 5) Сотир Янев разглежда проблемите на партийното строителство.

Според него историята на модерната политическа партия е история на парламентаризма. Всеобщото изборително право е „открило кариерата на масовата партия в управлението на държавата“.

Партията е свободна организация, предназначена да оформя една политическа воля и едно политическо действие. Като такава, тя няма да изчезне през сегашната епоха, а партийната система ще остане неделима от демокрацията. Функционалната роля на партията в парламентарната държава е да съставя кандидатски листи, да се бори за изборни гласове и да управлява чрез своите водачески политически щабове.

Партийността е социологически проблем с три елемента: политическата идея, политическата организация и масата като партийен състав. Политическата идея е стимул за обединяването на хората в една или друга партия. И ако политическите идеали са различни, то организационната партийна структура е почти еднаква: местни организации, областни съюзи и централни ръководни и изпълнителни органи.

Според Янев жизнен въпрос за всяка партия е да има психологически сполучливи организации, т.е. уставните институции да отговарят на духовното равнище на партийната маса, на нейната склонност към подчинение на авторитетното начало. Организацията е политически механизъм, без който идеите биха останали мъртви. Важна двигателна роля играе водачеството, лидерството.

Идейният живот на една партия започва с изработването на партийната доктрина. Следващият момент е преминаването към действие, за да се създаде обществено настроение в полза на политическо дело или за кандидатска листа по време на избори.

Моментът на опозиция за всяка партия е най-благоприятен за набиране на членска маса и последователи, а моментът на управление е изразходване и дори загуба на партийния морален и числен капитал, защото не може да се отговори на всички очаквания на масите.

Постоянните проблеми за партийния апарат са свързани с въпросите: как да се затвърди вътрешнопартийната демокрация; как водачите да не се превръщат във „водаческо съсловие“; как да се уреждат конфликтите между водачи и водени.

За да има голяма партия, в нейния социален състав трябва да преобладават определени класи или съсловия. Еднородната членска маса е удобен градивен материал за масовата партия. В противен случай трудно могат да се съчетават интересите и очакванията на бедни и богати, образовани и необразовани и т.н.

Авторът влиза в спор с Димо Казасов заради твърдението му в „Партиите като групировки от характерни“ (1, 4), че може да се говори за психика на дадена партия. Всъщност Янев не оборва, но и не се съгласява с Д. Казасов, а анонсира, че ще посвети отделен материал на темата.

Партийната дисциплина и нейните нарушения

В рубриката „Въпроси и отговори“ Димитър Михалчев помещава материала „Отде се вземат раздорите и разцепленията в политическите партии?“ (3, 1) с подзаглавие „Върху психологията на партийния деец“ и с посвещение на неговия приятел Панайот Денев. Текстът е отговор на въпроса на читателя Михаил Младенов от София на какво се дължат вътрешните борби в българските политически партии – „дали на нашата недостатъчна културност, или на някакъв специфичен български нрав“.

Михалчев отговаря, че това е въпрос из областта на социалната психология. Според него мит е, че проблемът се отнася само за българските политически партии, това е явление, което съществува навсякъде по света. Във всяка партия има поне по две течения, които се борят едно срещу друго и това отнема 2/3 от партийната дейност, останалата 1/3 остава за борбата извън партията. В партийните борби освен идеализъм има и нещо „нечестиво“ – партийният деец никога не забравя себе си, своя престиж, суета, честолюбие, славолюбие, влияние, корист

и интерес. В партиите голямо влияние имат апаратчиците – Михалчев ги нарича апаратонагласвачи, онези ръководни лица, които умело маскират личния си интерес и влияние в идейната основа и върху тази „психологическа канава“ тъкат бъдещите действия на своята партия.

В статията „Социологичен поглед върху партийната дисциплина и нейните нарушения“ (5, 1) С. Янев разглежда проблема за партийната дисциплина, която той определя като доброволно подчинение, произхождащо от незагължителното партийно членство.

Основни стълбове на партийната дисциплина са: програмата, уставът и решенията на конгреса, затова и партийните членове трябва да ги спазват. При все това почти винаги има нарушения на тази дисциплина. Авторът определя два вида партийна дисциплина: диктаторска и демократична. Като диктаторски модел той посочва болшевишката партия в Съветска Русия и фашистките режими, а като демократичен модел – партиите във Франция и Англия.

В отзива си „Сотир Янев. Политическият човек: Социология на политическите убеждения“ (8, 3) Александър Илков, адвокат в Лом, критикува книгата на Сотир Янев, част от която очевидно са и теоретичните му статии на политически теми в списанието. Според Илков, Янев си служи с овехтели, забравени и несериозни определения и в книгата му „цял низ твърдения минават като аксиоми“. Авторът на отзива осмива твърдението на С. Янев, че „политиката е обективен фактор... нещо само по себе си“, и заявява: „Политиката е волева дейност, чийто смисъл се разкрива от механизма на волята. Тъкмо затова политиката не може да бъде никога нещо дадено „само по себе си“. Янев прави разлика между политическо съзнание и политическо убеждение, но не ги изяснява – смята Ал. Илков.

И въпреки сериозните критики, които отправя към книгата на С. Янев, авторът на отзива е доста благосклонен в крайната си оценка – смята, че „Социология на политическите убеждения“ е „интересно съчинение“, защото кара читателя да открие проблеми там, където никога не е мислил, че ще намери; на много места е посочен какъв трябва да бъде политическият водач и какъв не е. Това, което липсва на автора, е „единен“ и „ясен възглед“ върху философските и социологическите основи, на които е построил книгата си.

Ала най-силно като оценка е мнението на Ал. Илков: „Г-н С. Янев е един от първите в нашата бедна книжнина, който се опитва да осмисли донякъде теорията и практиката на политическата дейност“. Публи-

кациите за партиите и политическата пропаганда са свидетелство за всестранните интереси на Михалчев към обществения и политическия живот в едно бурно историческо време, в което живее и България. Както винаги, редакторът на „Философски преглед“ сблъсква различни и често противоречиви мнения, за да даде възможност на своите читатели да изградят свое мнение или да стигнат до своята истина – усилие, достойно за уважение.

ФАШИЗМЪТ

Статията на Иван Харизанов „Нацията и личността в социалната философия на фашизма“ (1, 3) изследва появата на едно социално движение като фашизма в Италия, неговата идеология и установяването му на власт в държавата. В светлината на 1929 г., когато се заражда националсоциализмът в Германия, това е полезен текст, още повече, че тогавашното българско общество се вълнува от актуални политически събития, движения и идеологии, с които по-късно ще свърже своето бъдеще.

В текста си Харизанов прави задълбочен анализ на условията, при които се появява фашизмът, на неговата политическа доктрина, на сливането му с национализма, популяризирането му сред обществото и пътя му към властта в Италия.

Според автора фашизмът е роден „преди теорията, която дойде след него, след неговата практика и която се оформи в процеса на самите борби“; той е „едно социално движение, при това крайно стройно и оригинално“.

История на политическата криза в Италия след Първата световна война. Условия за възникване на фашизма

Първата световна война поставя на изпитание редица политически идеи, които „всички ние сме считали неуязвими в областта на политическите доктрини на нашето време“, смята Харизанов. Кризата е всеобхватна – и в политиката, и в икономиката, и в „моралните устои на обществото“, и във властта. Идеята за равенството „нивелира всички и почна да не зачита елита и способностите“. Синдикалните организации „разпалиха класовата борба и станаха огнища на ненавист и омраза“; „дисциплината биде нарушена, властта почти не съществува“.

Като основна причина за кризата авторът посочва покупателната способност на населението. „Изходът е един – определя Харизанов – в т.нар. капиталистическа рационализация, която обаче по признанието на всички изисква и общи усилия, и време, и жертви“. По-нататък той разглежда начина, по който се появяват нови организации с претенции да се доберат до властта и да управляват. Според него съпротивителната сила на буржоазията е отслабнала и тя е „абдикувала от своята мисия: да бъде блястителка на правния режим, като възложи своята защита на разни бойни организации, които сами поеха нейното дело“. В разсъжденията си Харизанов се опира на изводите на Гюстав льо Бон в книгата му *“La psychologie politique”* (Paris, 1924, p. 365): „В сравнение с английската и старата френска аристокрация нашата буржоазия остаря твърде скоро и не би живяла никак, ако почти всяка нейна генерация не се освежаваше от елементи, които идат от класи, по-долни от нея... насилията, които придружават революционните движения в наше време, са резултат от оня примитивен варварски инстинкт, който се събужда често в душата на един народ и който според някои философски теории се счита като източник на едно ново право... терорът в наше време представлява една трансформация на тоя примитивен инстинкт в „новото право“... съпротивителната сила се окажа слаба, а социалните връзки почти скъсани“. В контекста на историята се прокарват връзки с Френската революция от 1789 г. и движенията, които възникват, за да защитят правата на френската буржоазия в нейното утвърждаване на историческата сцена.

Според Харизанов това са обстоятелствата, предизвиквали силната реакция, която „се изрази в т.нар. култ към гържавата или към силната власт, който, по признанията на самия Едуард Бернщайн в неговата книга „Спорни въпроси на социализма“, „не е нищо друго, освен една реакция срещу разрушителната стихия на масите, които, под купола на демокрацията, рушат нейното дело“.

История на завземането на властта от фашистите в Италия

През януари 1919 г. Мусолини не само взема участие, но и иззема инициативата в едно събрание на интервенционистите, които след 4-годишно откъсване и борба „искат да определят своето духовно и политическо поведение по отношение на националните проблеми след войната“. Движението е „боязливо, почти незабелязано, но силно проникнато от духа на революционната демокрация“ – Харизанов цитира откъс от

книгата на Ивано Бономи “Du Socialisme au Fascisme”, Paris, 1924. Почти всички участници са от средите на социалистите и синдикалистите, но реформисти липсват. Интервенционистите се изказват против буржоазията, която „се оказа неспособна да сключи достоен мир и да реорганизира гържавата върху новата база на справедливостта, труда и производството“, както и срещу старите партии, но за една „своеобразна парламентарна диктатура, която да се противопостави на интернационалната плутокрация, оспорваща на Италия плодовете на нейната победа“.

Изказването на Мусолини е категорично: „Режимът откри своето наследство и ние сме, които имаме право на него, защото ние сме, които тикнахме страната към война и я водихме към победа... Ние искаме народно събрание, което да се произнесе върху формата на управлението и да каже – република или монархия. Ние, които сме били винаги републиканци по убеждение, ще кажем още отсега – република!“.

Според Харизанов светът по това време отива наляво, руският болшевизъм е в своя апогей, масите се ориентират към „еволюционния социализъм“ и чакат от него основни промени в социалния живот. Мусолини прокламира: „Историята вижда да се открива един период, който може да се нарече политика на масите и хипертрофия на демокрацията. Ние не можем да поставим пречки на това движение“.

На събранието си интервенционистите приемат програма, която включва следните искания:

Камарата да се провъзгласи за учредително събрание;

Унищожаване на сената;

Конфискация на богатствата, придобити във войната;

Данък върху наследствата – за обезщетение на пострадалите от войната, инвалидите, бойците и техните семейства;

Конфискация на черковните имуществва;

Народна милиция.

Харизанов създава редица пречки пред популяризирането и налагането на фашизма като масово движение. Фашистката организация има радикален характер, който плаши, от една страна, пролетариата, доскоро участвал във война, в която именно фашистите са го тикнали; от друга страна – буржоазията се плаши от революционния характер на тази идеология; от трета страна – либералните и демократичните партии не могат да последват движение, което е „елемент на разрушението“, а не защитник на гържавата.

Според автора на статията годината на Гражданската война – 1920-а, е заварила фашистите безсилни. Това е времето на стихийна революционна треска, при която стачките следват една след друга, безработицата расте, работниците завземат фабриките, а буржоазията е готова да се примири с пролетариата, расте и недоволството към офицерите от последната война. Хората на Д'Анунцио от Фиуме заплашват правителството, а фашистите заплашват монархията.

Според Пиетро Джорголини, един от най-авторитетните тълкуватели на фашизма от онова време, „фашизмът в никой случай не може да бъде инструмент в ръцете на изплашената буржоазия“. Само че фашизмът се слива с националистическите елементи, които искат да върнат „обаянието“ на националните ценности и да възстановят реда и дисциплината в страната. Това сливане променя в значителна степен характера на фашизма. За националистите гържавата действа, за да постигне своето величие и сила, като двата инструмента за това са йерархията и дисциплината. Чрез съчетаването на национализма и синдикализма гържавата става инструмент на нацията.

Доктрината на фашизма

Според доктрината си фашизмът ще възвърне социалните и политическите принципи отпреди Ренесанса и индивидуализма; ще приложи тези принципи по пътя на революцията, а не по парламентарен път. Тази доктрина се основава на следните начала:

Тъй като по природа човек е социално животно, той е проникнат от чувство за солидарност и от повелителната нужда от единство, в което да се заличат личностите. Това обществено единство не може да се осъществи без власт и дисциплина – неразделни атрибути на всяко общество.

Човешките действия са подчинени на законите на природата, на разума и на волята на Бога. Доброто и злото се мерят не с критерия на личността, а с обективен критерий, който стои над нея. Според фашистката идеология хуманизмът е причината за всички злини. Благодарение на него личността е обявена за свята и неприкосновена, тя е „свободна“. В нейно име Френската революция провъзгласява равенството на всички хора, унищожава корпорациите и забранява новите форми на икономически организации. Цялата обществена организация се схваща въобще като дело на „свободния договор“. Оттук идеята за представителното управление върху почвата на общото избирателно право. Според Жан-Жак

Русо „всички хора по природа са еднакво добри и еднакво добродетелни, следователно носители на една единна и неделима воля, еднакво присъща на всички“.

Фашизмът твърди, че това е фикция. „Свободният гражданин“ не съществува. Той е бил възможен в античното общество при робския труд или в малките свободни комунни от епохата на Ренесанса, но в наше време той е невъзможен. Човекът е здравно свързан със законите на капиталистическата система, при която той работи и произвежда с цената на всекидневни усилия. При тия условия свободата е фикция. При нея доминира по-силният – при механизма на капиталистическата система това е най-богатият, а оттук и безспорният триумф на капитализма, който за фашизма е икономическият еквивалент на либерализма.

Под влияние на това схващане за хуманизма се смята, че личността, както и класата си имат собствени критерии за доброто и злото и собствени средства за постигането им; хаосът е неминуем – личността е изоставена без покровителство, без ориентация, без икономическо попечителство от гържавата. Самата гържава е чисто административно понятие и тя отсъства. Оттук се прави изводът за социалното безстрастие на либералната гържава и класовия егоизъм на социализма. В либералната гържава са родени двете сили: демокрацията, която иска да усъвършенства силата на свободата, и социализмът, който иска да я унищожи. Затова фашизмът отрича конституционната монархия, републиката, общото избирателно право, референдума и смята, че банкрутът на демокрацията е исторически прокламиран.

Фашизмът издига като основни стълбове **корпоративизма**, който идва от Средновековието и е обоснован теоретично от Прудон и Мацини, и **синдикализма**. На индивидуалния критерий, който разпалва класовата борба, противопоставя новата обединителна идея за **нацията**. От трите основни идеи, които подхранват политическите доктрини на всички епохи – личност, нация, гържава, фашизмът избира **нацията**, която е източник на всички права и на всички задължения и която стои **над** всички. Личността не може да бъде единственият критерий, на който да се гради политическата физиономия на гържавната организация. Естественият егоизъм на личността трябва да се преклони пред интересите на нацията и да се изпълни с дух на жертвоготовност.

Според министъра на правосъдието и теоретик на фашизма Алфредо Рокко „На формулата на либерализма, демокрацията и социализма – обществото за индивида, ние противопоставяме друга – индивидът за

обществото, с тая само разлика, че ако първата доктрина жертва обществото в полза на личността, фашистката доктрина не унищожава личността в полза на обществото. Тя я подчинява, но не я унищожава, защото прогресът и благосъстоянието на личността, стига да са пропорционални и хармонични, са условия за прогрес и благосъстояние на цялото общество. Обществото има интерес от благосъстоянието на личността. Върховният критерий в случая е нацията“.

Самият Мусолини заявява: „Солидарността на всички спрямо върховните интереси на нацията, която става граница и норма на всяко право – на собствеността и на облагите от труда и заплатата, ето нашата основна цел, която най-правилно синтезира фашистката идея“.

И тази идея намира приложение в член 1. от Конституцията на труда (*Carta del lavoro*): „Италианската нация е един организъм, който има цели, живот и средства за действие, стоящи над тия на личността и сдруженията, които я образуват. Това морално, политическо и икономическо единство е напълно осъществено във фашистката държава“. От това следва, че трудът се разглежда като социален дълг и затова е поставен под надзора на държавата. Това е и моралното оправдание за юридическата интервенция на държавата в защита на труда. От това схващане излиза и защитата: всеки е защитен, доколкото изпълнява социалния си дълг. Това е дълг без пречки и санкции, а варварската форма на задължителния труд е невъзможна за днешните хора.

В алинея II на чл. 2. е прокаран принципът за единството в националното производство. Този принцип е съществен за цялата фашистка организация. Принципът е: да се обединят интересите на тези, които дават работа, с интересите на тия, които работят, и то при всички случаи, в името на върховните интереси на производството на нацията.

Социалният характер на фашистката концепция се затвърждава от чл. 7., 8. и 9. Според тях корпоративната държава смята частната инициатива в областта на производството за най-ефикасен и полезен инструмент за интересите на нацията; професионалните организации на собствениците са длъжни с всички средства да осигурят увеличение на производството, подобрене на продуктите и намаление на костуемите цени; държавна намеса в областта на икономическото производство няма да има, освен в случаите, когато частната инициатива липсва, недостатъчна е или когато политическите интереси на страната са застрашени.

При фашисткия режим частният капитал има всички условия за свободно развитие, стига да не влиза в конфликт с общите интереси на нацията. С това той добива характер на публична функция. Собствеността също е подчинена на върховните интереси на нацията. Трудът става задължителен. Огромните имения може да се отнемат от собствениците им, ако те не се грижат за тях. Основната идея е за пълно развитие на производителните сили, защото силата на една държава зависи преди всичко от нейния икономически прогрес. В името на този прогрес личността е ограничена. Председателят на Касационния съд в Рим D'Amelio пише в предговора на една книга върху фашистката магистратура на труда: „Свободата на личността във фашистката държава се прекланя пред върховните интереси на производството; тя е подчинена на нацията във всички области, били те политически, икономически и социални“.

Характерна особеност в доктрината на фашизма е култът към традицията. Той произхожда от самата доктрина и преди всичко от оценката, която дава на личността. Според това разбиране държавата не е длъжна да се грижи само за благосъстоянието на личността от дадено живо поколение – личността е само едно звено от непрекъснатата верига на сегашни, минали и бъдещи генерации, следователно държавата има право да иска от личността жертви. Традицията е морална повеля, която трябва да се съблюдава. Тя крие в себе си общи ръководни начала, които са много по-силни от тези, които крепят различните икономически и чисто духовните организации. Затова не бива да ни учудва култът към имперския Рим, папството, дори към Ренесанса като отражение на италианския гений.

Фашизмът претендира да заема средишно място между политическите доктрини на буржоазията и тези на социализма – той е за корпоративизъм и за синдикализъм. Синдикализмът от това време се е изродил в едно примирително движение – примирието между класите и тяхното единство се поставят над класовите конфликти и с това фашистка Италия става корпоративна държава.

Фашизмът твърди, че в корпоративната държава няма място за политически партии. Вместо партии има едно-единствено име, което всъщност е една армия, с едно командване и една стратегия. В конкуренцията с други народи една нация трябва да бъде неделима. Нацията има една-единствена длъжност: да установи управление и да осигури производството. Затова фашизмът е основан на националния живот – всички

производителни категории са събрани в единна корпоративна система, в която всички се радват на еднакви права. И както в Средновековието никой не е могъл да остане вън от тази система, така и при фашизма всеки трябва да намери място в системата на икономическите организации.

От това произтича убеждението, че се създава истинско самоуправление на производителите, една истинска стопанска демокрация. Затова фашизмът е против парламентаризма, основан на общото избирателно право, и е за този, който почива върху икономическите интереси на производителите. Министърът на корпорациите Джузепе Батай формулира разликата между парламентаризма при стария режим и този при фашизма: „Един парламент, образуван от икономически категории и класи, не може да функционира като колегия от индивиди, които по силата на мнозинството могат или мислят, че могат, да изразят една обща воля. Не бива да се забравя, че професионалните организации са подчинени на наблюдението и попечителството на държавата. Ясно е, прочее, че йерархическото отношение между камарата и правителството, между законодателния орган и изпълнителната власт е прекъснато. Новото представителство ще бъде повикано по-скоро да изпълни една законодателна работа, отколкото да изкаже съждения върху правителствената политика и да трасира програмата за една обща ориентация. Всъщност неговата работа ще бъде чисто техническа“.

Оттук и трансформацията на изпълнителната власт – министър-председателят не е вече пръв между равни, той е шеф.

Критически ракурс

Интересът към фашизма като движение проличава и от една поместена рецензия за книгата на Александър Сталийски „Фашисткото учение за държавата“ (1929). „Книгата на г. Сталийски е ценен принос в нашата политическа литература. Всъщност тя не е само една чисто политическа книга. Тя засяга редица въпроси от държавно-правен характер, а самото изложение на фашисткото учение е свързано с разни проблеми из областта на конституционното право“ – още с началото си рецензията на Иван Харизанов приковава вниманието на читателя чрез високата оценка за книгата на Александър Сталийски. Нататък четем:

Г-н Сталийски е убеден фашист. Той изцяло агмирира това ново движение, което според неговите предвиждания скоро ще надхвърли пределите на италианската държава, за да добие характер на едно ми-

рово явление. В различие от многобройните оценки и мнения, според които фашисткото учение за държавата е една най-обикновена „математика“, г. Ст. счита, напротив, че фашизмът е действително едно ново и сочно „учение“, което заема видно място в системата на социалните и политическите доктрини, с които нашето време разполага.

Все пак в италианските събития има нещо специфично, което дава чисто националния облик на фашисткото движение. Със завземането на властта фашизмът пристъпва към новото организиране на държавата в духа на своите идеи, много от които според Сталийски се раждат в течение на самото властване. Новата държавна организация засяга не само политическите институции, но и социалните отношения, преди всичко тези между труда и капитала, което от своя страна придава извесен социално-икономически характер на фашистката „революция“, с който фашистите така много се гордеят. Това именно е дало основание на автора на книгата да сравнява фашистката революция с френската и руската.

С критичен поглед към новата фашистка организация, Харизанов смята, че едва ли има основание да се поддържа подобно сравнение. В случая няма никакво радикално разместване на социалните пластове, а само една по-ефикасна регламентация на отношенията между труда и капитала, което по принцип е възприето и в много други законодателства. Факт е, че фашистите смятат капитализма за най-добрата форма на производството и искат нейното запазване; нямат намерение да предприемат никакви промени в структурата на капиталистическото стопанство, затова капиталистическата система на стопанисване не е и не може да бъде самоцел.

Върховната цел на държавата е другаде и стопанството е подчинено на първенството на тази цел. Вярно е, че фашизмът иска да сложи край на класовата борба, като я замени със социална хармония. Този факт може да заблуди мнозина и да ги накара да си мислят, че се намират пред едно радикално обществено преобразование, дори пред една революция от типа на френската и руската. Обаче това не може да е истина, защото капитализмът си остава и основите на класовата борба не са изчезнали.

Харизанов определя, че най-интересната част от книгата на Ал. Сталийски е глава III – за „конституиивните елементи на фашисткото учение за държавата“. Авторът обширно е запознал читателите с

италианския синдикализъм, който от чисто класова и фракционна организация се е превърнал в една общонародна социална институция. С това синдикализмът става национален, а държавата – корпоративна. Сталийски е привел и данни за трансформацията на синдикалните организации в обществени, а чрез корпорациите – и в чисто държавни институции.

Според Харизанов „книгата е написана с вещина и ерудиция, които правят чест на автора. Недостатък на този голям труд е липсата на сравнителния метод на изследване“.

Наличието на различни публикации относно появата, развитието и разпространението на фашизма свидетелства за интереса на списанието и неговия редактор към важните въпроси на своята съвременност. Още повече че след известно време и България ще свърже съдбата си с фашизма и ще се включи в Тристранния пакт на държавите от хитлерофашистката коалиция (Германия, Италия и Япония).

Натурфилософски идеи в списанието на Димитър Михалчев. Беседите на Асен Златаров

През 1932 г. излиза от печат сборник, посветен на 25-годишната „научна, писателска и културно-обществена дейност“ на проф. д-р Асен Златаров¹. Предвидено е било юбилейно честване, но професорът моли да не се прави. Може би събраните спомени на неговите приятели, близки, колеги, последователи са по-ценни от едно тържество, защото са оставени следи във времето, съхранена е паметта за един от големите интелектуалци на България.

Публикуваните текстове са с амбицията да покажат разностранната дейност на учения, да очертаят личността на обичания университетски преподавател. Впечатление прави ярката статия на Александър Балабанов². Той пише следното:

Помислете за големите учени от ония времена, когато имаше големи учени, ще видите, че те всичките са с целия живот, с цялата вселена и най-голямата им сила идеше от разнообразието, от разностранността на интересите и дарованията. Помислете за естественика, за рисувача, за държавника, за биолога Гюте. Помислете за Кант, помислете за Платона, за древния Аристотел и за новия Аристотел – Лайбниц, за Данте, за всички, които са направили нещо на този свят, или за всички, които са казали нещо на този свят: те са все такива, за които си мисля днес, когато пиша тия редове за нашия Асен Златаров. И пиша това,

¹ За Асен Златаров (1885–1936) вж. **Алексиева**, Е. Асен Златаров. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 64–73, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Асен-Златаров>).

² **Балабанов**, Ал. Асен-Златаровци. – В: *В дар на Асен Златаров*. Юб. сборник. София, 1932, с. 43–44.

защото тъкмо от тая страна най-много и най-зле е атакуван той от тия, които няма да кажат нищо на света.

По-нататък Балабанов дава за пример една сатира на Хораций, завършваща така: „... Но срещне ли те някой човек, който е прочел само една книга по някой въпрос или знае само едно нещо на тоя свят – от него ти никога и никак не ще се спасиш“.

Обединяващият всички материали в сборника момент е подчертаната *енциклопедичност* на проф. д-р Асен Златаров. Той е учен, на първо място, общественик с демократични възгледи, привърженик на социалдемократичната идея, човек, който излъчва благородство. Деликатността му не е изключвала строгостта и възискателността към знанията на студентите. Бил е дълбоко уважаван и ценен, а неговото мнение – търсено. Литературните му опити не се отличават с особено качество – той не е писател, но пък точно те допълват творческите му търсения.

Всъщност, ако се замислим, никой от хората, определяни като енциклопедисти, не е еднакво продуктивен във всички сфери, нито създаденото е на едно и също високо равнище по подражание. Това е невъзможно. Ето защо се спирам на нещо, което може да се определи като принос на проф. д-р Асен Златаров – неговите натурфилософските беседи, които през 30-те години на XX в. събират любопитството на многобройните и ентусиазирани слушатели, пълнеци залите до краен предел.

В едно интервю пред Христо Бръзицов Златаров споделя, че при изнасянето на сказки се хаби много, „изгаря физически“. Това признание не е изненада, защото за да се изнасят беседи, е нужна не само добра подготовка, но и умения на оратор. Нещо конкретно: говорейки за критиката, той изказва становището, че тя трябва да бъде различна. Не трябва да има пристрастия, а равнището ѝ трябва да бъде много по-високо. И дава пример с д-р Кр. Кръстев – главен редактор и създател на сп. „Мисъл“. Ето и думите му: „А критикът трябва да стои над писателя по култура, усет. Критикът е творческа личност, а не книжен червей. Критикуите на Кръстева са без душа, за него литературното произведение не е живо нещо, а труп, върху който прави своите изследвания“.³

³ **Бръзицов**, Хр. Един час при проф. Златаров. – В: *В дар на Асен Златаров*. Юб. сборник. София, 1932, с. 343.

С горчивина, но много точно Златаров обобщава следната картина в културната история на страната ни. Тя е изпълнена с негативизъм и това е така, защото констатациите му важат и за други области на обществения живот. „Писатели имаме – завършва г. Златаров – и имаме добри с всички видове. Бедата е там, че нашият писател няма приятели. Тия враждуващи по лични причини списания и групи правят само пакост на писателя. Тия групи и техните патрони – с критици похвални или отрицателни, все едно – гнетят дарбите. Те разгонват и читателя от списанията. Какво интересува читателя дертът на Х? Не разбраха ли нашите критици, че не критиката убеждава, а делото?“⁴

Това мнение на Златаров е от особено значение, защото посочва важно свое изискване към характера на списанието и то е принципно. Демократичният дух трябва да е водещ. Такова е сп. „Философски преглед“ (1929–1943). На неговите страници Асен Златаров публикува статия „Биология на смъртта“ (2, 1)⁵. Текстът на пръв поглед плаши, но събужда и читателското любопитство. Какви са тезите на учения? Смъртта „шества върху многообразната картина на живота“. Тя е част от него, другата му страна. Онова, което е сигурно, е неизбежността на края, а животът може да бъде и кратък, и дълъг. Всъщност именно загадъчната тайна на смъртта поражда и религията, и метафизиката. Но процесите, които протичат в човешкото тяло, са обект на биологията.

Началната теза е, че „животът е едно природно явление, подчинено на същите закони, на които са подчинени всички механични, физични и химични процеси в природата. Законите, които изразяват превращенията на веществото и енергията, са валидни и за живите организми“. Всъщност живият организъм представлява колоидна, каталитична, саморегулираща се машина. Колоидните частици носят в себе си електричество, а в рамките на живата протоплазма протичат процеси на съзидание и разграждане. Ензимите са тези вещества, които се наричат „биокатализатори“.

Интересен момент е разбирането на Златаров, че отделени от тялото органи могат да продължават самостоятелното си съществуване. Натрапва се един пример от литературата. Става въпрос за фантастичния роман на Александър Беляев „Главата на професор Доуел“. В него

⁴ Пак там, с. 343–344.

⁵ Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишните и книжките от сп. „Философски преглед“, в които са поместени коментиранияте текстове.

много точно се възпроизвеждат опитите на руския физиолог Кулябко. В този смисъл науката дава идея на твореца, а той ѝ придава много силен морален акцент за отговорността на учения. По-нататък Златаров разглежда ролята на хормоните и витамините за развитието на живия организъм и посочва аномалиите, породени от липсата им.

Една от научните задачи, над която химикът работи, е биохимията на рака (самият той умира от рак на стомаха през 1936 г.). За неконтролируемостта на делене на клетките има причина – външни дразнения (химикали, хормонални отклонения, бактерии). При всички случаи равновесието в организма е нарушено. И нещо, което наистина е много интересно – смъртта е фаталност само за многоклетъчните организми, докато „едноклетъчните организми можем да смятаме за потенциално, наистина, безсмъртни“. Това е така защото при тях процесът на делене е непрекъснат. Смъртта при многоклетъчните организми е постепенен процес, който започва с частичното умиране на тъкани, докато обхване цялото тяло.

Биохимията обяснява смъртта с факта, че протоплазмата, освен с полезното за живота съзидание, създава и вещества, вредни за живота. Въпреки способността на организма да се пречиства тези отрови се натрупват, задържат се в клетките и ги увреждат. Жизнеността им се нарушава и настъпва смъртта.

По-късно Ас. Златаров се насочва към проблемите за храненето и връзката му със здравето на човека – и прави извод, че отровите се натрупват в тялото чрез храната. Животът би могъл да се удължи, но независимо от това колко трае, все пак смъртта настъпва. А какво става с човешкото съзнание? Златаров обяснява, че то не е обект на биологията, а други науки трябва да дадат своите обяснения.

Проф. Златаров изнася беседи по въпроси на натурфилософията и издава Библиотека „Натурфилософско четиво“, в която излизат доста брошури, посветени на връзката природа – философия. Тези му интересни датират от 20-те години на XX в. Той пише на жена си Евдокия: „Аз имам доста работа: приготвявам нумерата за „Натурфилософското четиво“, а и лабораторната работа ми много пречи“. Датата е 30.VII.1925 г.⁶

Всъщност натурфилософията възниква още в древността и може би началото ѝ е в учението на Демокрит за атомизма на природата. Са-

⁶ ЦДА, ф. 856 К, оп. 1, а.е. 83.

мият Златаров определя целите на серията „Натурфилософско четиво“. Те може да се сведат до даване на достъпни знания на неспециалиста по въпросите на философията на природата. Тя синтезира в себе си цялото природознание. Обхватът ѝ е много широк. Това са не само въпросите за строежа на вселената, нейната структура, законите на живата материя и организмите. В основата ѝ са методите на научно изследване, пътищата за достигане на познанието, на истината и заблудата.

Златаров издава своите брошури с намерението да популяризира науката сред интелигенцията, да обогати културата на хората, да ги насочи към философски размисъл.

Интересна е беседата „Слънцето и животът“. Тя е изнесена пред слушатели в Университета, където се откриват народните четения. В нея се разглежда строежът на Слънчевата система, Слънцето и гравитационните сили, магнитните излъчвания. Зачитава се тезата, че за да възникне животът, е нужна светлина.

Въпреки споровете между ученията – представители на различните клонове на знанието, натурфилософията насочва вниманието към важни проблеми на живота. Обвинението към нея е, че госта бързо се натрупват знания, градят се хипотези, често непроверени. Многобройни са книжките от Библиотека „Натурфилософско четиво“. В дългия списък се откриват „Айнщайн и световните тайни“, „Из тайните на морето“, „Що е живот и защо е смъртта“, „Делото на Хекеля“, „Проблемата за истината“, „Популярната наука и делото на Бьолше“, „Монистическият възглед за света“, „Вечният възврат“, „Наука и философия“, „Клод Бернар“, „Безсилието на витализма“, „Маркс-Енгелсовият материализъм“, „Проблемата за щастието“. „Космичните лъчи и животът“, „Гибелни блаженства“ и др. Списъкът е дълъг.

Особено голяма е заслугата на Златаров за градените с години „Основи на науката за храненето“. Неговите изследвания имат практическа насоченост. В поредица от лекции ученият разглежда устройството на храносмилателната система, енергетиката на храненето, физиологията на гладуването, ензими и витамини, отрови в храните, болести на храненето, диабет, затлъстяване, храносмилателната секреция, видове храни урологични проблеми и т.н.

Беседата „Гибелни блаженства“ е сред най-интересните и полезни, защото дрогата се разпространява във всички страни, носейки огромни печалби на дилърите и гибел на посягащите към отровата самоубийци. Златаров е поставил подзаглавие „Раят и пъкълът на еуфористичните

отрови“ наг тази беседа с № 48. Ученият обяснява причините за пристрастяването към тези вещества: нужда от повече енергия за организма; желание да се изпитат неизпитвани усещания; моментно откъсване от тежки житейски проблеми. Обект на изследване са хашишът, морфинът и кокаинът и тяхното въздействие върху организма. Например хашишът изостря паметта, сетивата не са разграничени, а се преливат: цветовете пеят, звуците се оцветяват, музиките звучат като мелодия. Губи се представа за времето, появява се свръхчувствителност към светлината, тахикардия, болки в главата и ставите. Настроението става минорно. Употребата на хашиш води до халюцинации, бълнуване и лудост; къси кризи на силна възбуда, хронични мании, като тези за преследване преобладават, следва окончателна загуба на разсъдък. По подобен начин Златаров описва морфина и кокаина. В последния случай се посочва, че употребяващите кокаин също имат халюцинации, които изкривяват предметите: те стават по-малки или по-големи, движат се, танцуват, светят.

В нашето съвремие често стават катастрофи, причинени от млади хора, употребили дрога... Преди много години проф. Асен Златаров ни е показал до какво води употребата на вещества, които сякаш стимулират човека, но всъщност го водят към гибел. Нещо много интересно. Учените, изследващи тези субстанции, нерядко са ги използвали върху себе си, за да могат да опишат точно симптомите.

Разбира се, може много да се пише за натурфилософските беседи на Златаров, но целта не е задълбочаване в тяхната конкретика, тъй като те имат специфика, която изисква познания от други области на науката. Целта е да се покаже многостранността на Златаров, да се допълни образът му на учен и човек.

През 1932 г. бъдещият академик по медицина Асен Хаджиолов цитира една мисъл на Асен Златаров, която е свидетелство за вярата му в младите хора и за убедеността му, че обществото трябва да инвестира в тях, за да гарантира просперитета си:

Дайте идеал на младежта! Идеал не може да бъде ритането на топката, идеал не може да бъде стройното маршируване, идеал не може да бъде прегракналото викане горе и долу! Идеал е идеята за истина, за хубаво, за добро. Към тях да се насочи душата на младежа, да се насочи чрез повика на всичко честно, което крие нашата страна, който ще посочи на страшната безпътница в нашия обществен и най-главно, държа-

вен живот повик, който ще даде насоките за заздравяване стопанските и правни рани, които гнетят и мъчат народа, ще извика за обществена служба тия, които от идеята за жертва и дълг са направили верую на живота си и които ще съумеят и в нашата финансова, и в нашата стопанска, и в нашата образователна система да дадат нови насоки, нови задачи, нови мерки.⁷

⁷ Цит. по: **Хаджуолов**, Ас. Асен Златаров като учен и натурфилософ. – В: *В дар на Асен Златаров*. Юб. сборник. София, 1932, с. 156.

Рубриката „Въпроси и отговори“

С писание „Философски преглед“ излиза между 1929 и 1943 г. в 71 книжки. Сред рубриките в повечето от тях е и „Въпроси и отговори“. Самото наличие на подобна рубрика показва намерението на редакцията за открит и активен диалог и със сътрудниците, и с читателите. Тя е винаги интересна за читателската публика от различни периоди, по различни причини. За съвременниците е възможност да споделят мнение за прочетените статии, да потърсят доизясняване на въпрос, да спорят с редакцията и да препоръчват теми за разглеждане. Тоест публиката се превръща в редактор, сътрудник, тя не е само пасивен читател, който поглъща предложеното без възможност за обратна връзка. За днешния читател или изследовател без съмнение би бил любопитен такъв раздел в българско издание до 1944 г. за изучаване на нивото, тенденциите, културните очаквания и интересите на читателската среда.

Наличието на тази рубрика показва, че списанието няма да се ограничи до определените за поредната книжка материали, до авторитетите във философията или езикознанието например, а на свой ред ще търси и мнението на читателската си публика, ще иска да види коя точно е, какво очаква и търси в българските издания. Каквито и авторитети да публикуват тук, те не гледат високомерно на четящия българин и въпреки че от всяка страница се усеща месинската им роля и самосъзнание, то в същото време и сблъсъкът, досегът, общуването с читателите им носи допълнително обогатяване.

От пръв поглед правят впечатление заглавията на статиите. Много често те са конструирани риторично като питане: „Що е...?“, „Що е лудост?“, „Що е изречение?“, „Що е солипсизъм?“, „Що е теизъм?“, или пък: „Може ли/Бива ли/Има ли...“, „Може ли днешна България да се върне към духа на нашето Възраждане?“, „Може ли човек да се окъпе два пъти в една и съща река?“, „Може ли съзнанието да „твори“ и „влага“ отношения между нещата?“, „Бива ли „Философски преглед“ да се занимава с гънговизма?“, „Можем ли да си представяме чувствата?“, „Възможна ли

е една психология върху почвата на бергсонизма?“, „Възможна ли е противоречива мисъл?“ и др.

Тук може да се цитира мнението на един от дългогодишните сътрудници на изданието – Кирил Чолаков¹. Това мнение той изразява през 1939 г. в краткия си обзор „Десетгодишното културно дело на „Философски преглед“ (11, 1)². Като откроява първо начина на издържка на изданието единствено чрез подкрепата на своите абонати, авторът отчита и че то непрекъснато разширява своята публика именно защото дава възможност и нейният глас да се чуе. Чрез списанието според Чолаков тази публика най-накрая може да задоволи не само потребността от знание, но и нуждата да остави свой принос, да се изкаже по редица проблеми, което дотогава не е могла да направи. Според него колкото приятна изненада е дългият живот на изданието за българските условия, така е и факт, че то вече е водещо за „духовния растеж на нацията ни“. От него се интересуват не само у нас, но и в чужбина (и славянските, и неславянските страни). То „от година на година“ и е все по-четено, търсено и меродавно – за интересующите се не само от чиста философия, но и от граничните области.

За рубриката редакторът на списанието Димитър Михалчев дава необходимата заявка и обяснение още в самото начало. То обаче се появява някак твърде скромно, почти невидимо, само като бележка под линия към първия материал – отговор, поместен под заглавие „При всяко ли спане човек сънува?“ (1, 1). „Тоя отдел ще бъде постоянен. Редакцията охотно ще печати всеки смислено зададен философски въпрос и с помощта на своите сътрудници – било още в същата книжка, в която даден въпрос ще се обнародва, било в следната – ще отговаря редовно на такива запитвания. Всеки въпрос трябва да бъде подписан“ – пише Михалчев в анонса си. Подписът след всеки отговор и въпрос също е важен знак, защото пишешите застават с името си зад изразените мнения.

Рубриката е разположена към края на всяка книжка на списанието, преди „Критични отзиви“ и „Философска книжнина“. Основно материа-

¹ За Кирил Чолаков (1897–1963) – български философ, педагог, лекар, вж. **Рачева, В.** Кирил Чолаков. – В: *Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)*. Състав. Е. Алексиева. София: ИЦ Б. Пенев, 2024, с. 113–119, и на сайта „Есеистика & Литература“ (<https://dadenoto.eu/Кирил-Чолаков>).

² Тук и нататък по този начин в скоби след заглавието се обозначават годишнините и книжките от сп. „Философски преглед“, в които са поместени коментираните текстове.

лите са писани от Д. Михалчев, но отговарят също Ал. Теодоров-Балан, К. Чолаков, Р. Русев, Ал. Балабанов, Цв. Петков.

Проблемите, които разискват с читателите редакторът на списанието Д. Михалчев и неговите сътрудници, за удобство може по-общо да се групират в няколко основни категории – философия, психология, образование, политика и история. Това са и темите, които списанието коментира в различните си статии, така че е налице известна обвързаност на рубриката с основния блок публикации. Трябва обаче да се направи уговорката, че поставянето в рамки, етикети, теми за много от тях е сложно, тъй като биха могли да се подредят и в повече от една тема, или във всяка от тях да се отделят няколко подтеми. Не трябва да се забравя, че те представляват и отговори на писма, което вече ги поставя в по-различна позиция от статиите, поместени в дадена книжка. Например статиите на Д. Михалчев за Съветска Русия³ са за политика, икономика, народопсихология, съвременна история и т.н.; статиите на Д. Михалчев, П. Монеv и други, разглеждащи популярната през 30-те години т.нар. „расова теория“⁴, са за психология, политика, народопсихология, философия и медицина; в „Аристотел и цар Симеон“ (14, 4) главният редактор тълкува българската история, философията, образованието; статията на Цв. Петков „Хуманитарно или реално образование“ (12, 4) засяга образование, култура, психология, философия, медицина и т.н., „Пенчо Славейков и християнството“ от Р. Русев (4, 3) е за религия, история, литература, психология и т.н.

Самите статии са изградени винаги по един и същи начин. В началото е даден накратко въпросът (или въпросите на читател/и) или синтезирано е поместена част от статия, вдъхновила автора на материала за „отговор“. Отговорите са с различна дължина, като по-дългите са разделени на части, обозначени с римски цифри.

Отговорите на редактора и сътрудниците са структурирани така: първо се прави кратък коментар на въпроса за неговата сложност и актуалност или пък недостатъчно ясно формулиране. Следва исторически преглед по самото питане с позоваване на конкретни авторитети, работили по проблема. Накрая е личният принос на коментирация чрез отговора му. Във всеки от отговорите личи не само ерудицията на пи-

³ Като например „Има ли в Съветска Русия „социалистическо строителство“ (1, 3).

⁴ Като „Расата като критерий на истината“ (10, 3), „Расова психология и народно-стна психика“ (10, 1).

шеция, но и самочувствието на човека с мнение, което той не се колебае да изрази. Авторите познават не само ученията на Платон, Аристотел, Хераклит, Йоханес Ремке⁵, Анри Бергсон⁶, Карл Маркс, В. И. Ленин, българската история (богомилите, цар Симеон) и т.н., но и имат позиция по актуални проблеми.

Сред тях е съдържанието на учебниците за средно и висше образование, въпросите от езикознанието или реформата в образованието, или световни теми като дебатите върху расовата теория, или ситуацията в Съветска Русия например. Разискват се и много по-абстрактни въпроси, сред които чувствата, сънищата, любовта и полозите въпроси, ревността, интуицията, спомените, обективната и субективната действителност и други. Намират се и изненадващи и противоречиви размисли върху психологията – например тази на слепите или късогледите, или на представителите на различни раси. Религията е представена чрез статии за Христос, толстоистите или учението на Дънов. Засяга се дори вероятността човекът да не е единственото разумно същество във Вселената⁷. Субективността и обективността се разглеждат в статии като: „Червена ли е отвътре динята и когато не е още разрязана?“ (1, 4), „Би ли съществувало време и ако нямаше в света живи същества?“ (2, 2), „Има ли еднаквост и еднакви неща в света?“ (2, 5) и др. Засягат се и въпроси около психиката на животните.

Най-често статиите са писани от Д. Михалчев, но като сътрудници той кани Ал. Теодоров-Балан, Г. Томалевски⁸, К. Кръстев, К. Чолаков, Ст. Младенов⁹ и др. Случва се материалите в цяла годишнина на списанието да са подготвени само от едно лице. Например през 1933, 1936 и 1939 г. това е самият Д. Михалчев, през 1935 г. е психиатърът К. Чола-

⁵ Йоханес Ремке (1848–1930) е немски философ и професор в Грайсвалдския университет. Създател е на школа с множество последователи и в България.

⁶ Анри Бергсон (1859–1941) е Нобелов лауреат, френски мислител, създал философска концепция, основана на интуицията.

⁷ „Вероятно ли е да има живи същества вън от нашата планетна система?“ (14, 2) от П. Неделчев.

⁸ Георги Томалевски (1897–1988) е български писател, есеист, белетрист и публицист, един от основателите на Есеистичното общество в България и деец на Македонската младежка тайна революционна организация.

⁹ Стефан Младенов (1880–1963) е български езиковед, специалист по индоевропейско езикознание, славистика и балканистика. Професор в Софийския университет. Член-кореспондент на БАН и няколко европейски научни академии.

ков. Там личи и тематичността на материалите – например Съветска Русия или въпроси из областта на психологията.

Димитър Михалчев присъства винаги в текстовете от рубриката – дори когато не е отговорил на въпроса. Той се включва, за да обясни накратко в началото кого и защо е поканил да отговаря. Редакторът не пропуска да отбележи, че невинаги е съгласен с мнението на сътрудника на списанието. Въпреки това се показва уважително отношение към колегите от екипа на списанието, а не желание за лидерство и еднолечно взимане на решения. В обзора, коментиран по-горе, К. Чолаков посочва това като основно негово достойнство.

Правят впечатление дължината, както и броят на материалите по въпросите, които се коментират. Те са с дължина от една до десетина страници. В повечето книжки материалът е само един, но има случаи и на три материала в една книжка (1, 3). Има случай и на публикация, съставена от мненията на четирима души, като: „Как да побългарим думите „възприятие“, „понятие“ и „отношение“? (3, 2), събираща отговорите на Ал. Теодоров-Балан, Ст. Василев, Ив. Георгов и Ст. Младенов. Докато Балан и Георгов търсят и предлагат български термини и форми, то за Василев и Младенов побългаряването е трудно изпълнимо и с него не би трябвало да се прибръзва. Балан обяснява и „Що е изречение?“.

Анализът на подобна рубрика предполага да се отреди внимание и на другата страна. Кои и какви са точно авторите на писмата? Много от тях са посочени не само поименно, но става известно занятието им. Много често, очаквано, това са студенти или учители, като питанията им логично са свързани с материята, която изучават или преподават. Те искат да знаят повече по даден въпрос или търсят доизясняване на детайли, или се отнасят със съмнение към наложил се научни истини. Пишат също адвокати и архитекти. Повечето посочени читатели живеят в София, но писма пристигат и от провинцията. Други читатели обаче пожелават да останат анонимни и редакцията уважава решението им. Отговори на редакцията се позовават и на „множество читателски въпроси“, без да се посочват имената им. Читателските въпроси много често са вдъхновени от лекции (най-често на Д. Михалчев, но и на К. Кръстев и др.), или от прочетена статия в предишен брой на самото списание. Например статията на Кирил Кръстев „Полова тревога и нравственост“ (6, 3–4), провокирана от читателски въпрос по „Половата свитост на българина“ от Ст. Гидиков. Читателката е учителка, наскоро завърнала се от Франция и очевидно объркана от разликите

в обществото в двете гържави. Според Кръстев половата тревога е „кошмар“ за нашето общество, тъй като всичките ни мисли са насочени натам – към половия въпрос. Това идва за сметка на всички духовни и културни интереси. Нашата целомъдреност е механична и неестествена, лишена е от чистота и самогдоволство, настоява авторът.

С други думи, публиката е със специализирани интереси, с високо ниво на образование, с познания и търсения. Тя чете и философска литература, интересува се от актуални вътрешни и световни проблеми, активно следи събитията, иска доизясняване на неясноти в прочетеното или слушаното от нея. Разнообразието от въпроси показва, че българската публика има интереси и познания. В редица мнения личи и определена позиция, с която редакцията е готова да спори¹⁰.

В едва пет книжки на година е много трудно да се поддържа рубрика, която да успее да отговори на всички читателски питання. Вероятно много от писмата са останали без отговор и публикуваните са подбрани целенасочено, за което изследователят днес единствено може да съжалява. Въпросите, които се подбират, често се повтарят, което е очаквано. Например проблемите на образованието, положението в Съветска Русия, расовата теория или капитализмът се разглеждат в различните си аспекти в цели годишници.

Отговорите на читателските писма показват и самочувствие у редакцията. Тя настоява да защити позициите си, да изяви мнението си, да запознае читателя с познанието или актуалните въпроси. Редакцията иска да чуе гласа на своята аудитория и в същото време – да поднесе желаното от нея за четене, което тя не намира сред страниците на други списания. Така се създава не инертна, а активна публика, която не само поема знанието, но и спори, изгражда мнение, иска да разбере повече, търси становище от членовете на редакцията като от доказани специалисти. По този начин списанието получава и завършен вид, в него може да се намери всичко по основната тема философия, тъй като тя е разгледана, мислена, изложена от всички възможни страни. Всяка една книжка може да бъде четена като истинска енциклопедия. Едновременно с това питаннята на читателите вдъхновяват и самите редактори и сътрудници за нови статии, повишават и тяхната осведоменост.

Ерудицията на авторите е очаквана, но и наистина впечатляваща. Те четат учебници, антични, философски и исторически съчинения, све-

¹⁰ Например в статията „Дошъл ли е краят на капиталистическия свят?“ (3, 5).

товния печат, художествена литература, философия, психология, политически съчинения. Заглавията на тези източници са дадени в оригинал – т.е. тези редактори, автори и сътрудници ползват активно чужди езици. Коментарите са ценни, тъй като българската публика невинаги има възможност да набави всички посочени книги, а може би и за първи път научава някои имена. Много често личният опит хармонизира с професионалния. Например Д. Михалчев е живял в Съветска Русия и познава добре ситуацията там, за да може да я коментира. Или пък коментира учебници, защото сам има дете и знае какви трудности среща то с материала в тях. В „Има ли някакво образователно значение многото „зубрене“ в нашите гимназии?“ (5, 3) Д. Михалчев сам признава, че и самият той, който „не се смята необразован“, не знае и половината, въпреки че е пътувал по света и живял в чужбина. Не намира и за нужно да знае. Много от учебния материал е „баласт“, който може да се съкрати, без да пострада качеството на образованието, тъй като детето бързо го забравя. По-добре по-малко материал, но усвоен солидно.

По отношение на образованието позицията е за достъп до образование, без да се налагат ограничения. Но в същото време се настоява и за реформа в програмите и за по-голяма практическа насоченост, а не залагане единствено на класическото образование, което вече не може да бъде достатъчно на един съвременен човек (12, 4: „Хуманитарно или реално образование“ от Цв. Петков¹¹). Цвятко Петков е по-краен в своите „Мисли върху просветните реформи“ (6, 2). Според него образованието „от войната насам“ все е жертва, защото с него се занимават хора с отживели възгледи. Жертват се 800 000 деца. Учителите им са бедни и без възможност да разширят собствения си хоризонт, защото овластените лица мислят само как да наредят себе си. Дори самите училища като сграден фонд не отговарят на съвременните стандарти за хигиена. Учениците не получават знания за живота, нямат стремеж към самоподготовка. Авторът мечтае за образование по идеите на Мария Монтесори¹². Самият Петков разглежда тези въпроси и в други свои отгово-

¹¹ Цвятко Петков (1880–?) – дългогодишен преподавател в Стажантския институт, където чете философска пропедевтика; училищен инспектор във Враца и Варна; чиновник в Министерството на народното просвещение; редактор в сп. „Училищен преглед“.

¹² Мария Монтесори (1870–1951) – световноизвестна италианска педагожка, създала възпитателен метод, който се основава главно на стимулиране на свободните индивидуални дейности и зачитането на Аза.

ри – например през 1940 година – „Хуманитарно или реално образование“ (12, 4) и „Една наредба, която пакостно подценява завършващите нашия университет“ (12, 5).

Актуалните световни проблеми са коментирани в статии като „Дошъл ли е краят на капиталистическия свят“, „Какво става с религията в Съветска Русия?“, „Славянофилството и новият патриотизъм в Съветска Русия“, „Ролята на принудата и на обществените интереси в руската революция“. Писани от Д. Михалчев, те показват ясно една антируска (спрямо съвременната му Русия) позиция. Михалчев не се притеснява да спори с изявените русофили и читатели с леви възгледи, като им разяснява разликата между революция и преврат, терор и социализъм, както и да настоява, че капитализмът не само няма да има скоросен край, но и ще надделее като строй и система.

В същото време не само светът, но и вътрешните политически и социални проблеми тревожат и читателите, и редакцията. „Отгде се вземат раздорите и разцеплението в партиите“, разяснява Михалчев, като посвещава конкретно материала „на моя приятел Панайот Денев“. Въпреки подчертаното нежелание на екипа да коментира политиката, тя не може да бъде избегната поради отражението ѝ върху всички области на живота, пречупени през философията и културата. Така изстрадалата от безконечните политически борби България се оказва иронично съизмерима със света, тъй като посочените явления не са изолирани. „Има го и в Германия или Франция например. Причините навсякъде са еднакви“ (3, 1). Михалчев разяснява по-общо и разликата между „Идеология и обществена самоизмама“ (5, 5): „Всяко обществено движение има идеолози и практики. Но идеите му не са оригинални техни, те са оформени от вече съществуващи у населението“.

Какъв е „гръмоотводът“ за народа ни от тежките премеждия, посочва Александър Балабанов в „Психологическите основания за масовата радост у нас по време на царевото задомиране“ (3, 1). От една страна, едно толкова естествено и банално събитие от живота на всеки човек като годежа се оказва важно за българите, защото е търсен повод за радост и веселие. Народът е слял съдбата си с тази на царя, който е положил усилия да бъде уважаван. Затова и неговите радости и скърби в чисто човешки план са и народни, обяснява Балабанов.

Много често въпросът от рубриката продължава, хармонира със съдържанието на книжката (течението, списанието като цяло). Отговорите имат отворен характер и завършват с уточнението, че въ-

простът може и ще бъде разгледан допълнително в статии по-нататък. Самочувствието, което личи от отговорите обаче, не пречи авторите да признаят, че даден проблем или не е достатъчно изучен, а заслужава по-голямо внимание, или мястото за рубриката не позволява задълбочаване, а ще му бъде обърнато внимание в бъдеще.

Интересни са възгледите и на А. Шишманов за преводите и преводачите, изложени в статията му „За българските преводи, преводачи и издатели“ (15, 1). Тя може да се разглежда като наръчник за съвременния преводач. В краткия си обем материалът успява да отговори защо повечето преводи в България тогава не са на достатъчно високо професионално равнище. Отчита се големият брой преводни произведения, но с уточнението, че количество не означава веднага и качество. Причините за това невинаги са у преводача. Отбелязва се както ниското заплащане на този труд, което неминуемо привлича неопитни преводачи, така и липсата на професионална критика на превода, която да зададе коректив. Липсва и критичност у читателите. Шишманов дава примери от конкретни произведения и техните преводи, които доказват бедния речник на преводачите, предаващи смисъла само буквално, но без да дават и нужните обяснения и без да се интересуват има ли читателската публика достатъчно познания, за да разбере чуждата литература.

Религията, разбрана като християнство или езически вярвания, или пък деликатната тема за окултизма също намират място във „Философски преглед“. Димитър Михалчев коментира „Що е теизъм?“ (9, 3). През 1932 г. цялото течение на списанието тематично е ориентирано към тази област: Д. Михалчев. „Може ли вярата в загробния живот да ни подтикне към самоубийство“ (4, 1); Р. Русев. „Пенчо Славейков и християнството“ (4, 3); А. Андреев. „Урочасването според народните вярвания и според науката“ (4, 5).

На редакцията се налага и да „оправдава“ пред недоволни или несъгласни читатели свои материали. Такъв е случаят например с отговора на Д. Михалчев „Бива ли „Философски преглед“ да се занимава с дъновизма“ (2, 3). След публикации редакцията получава гневни читателски мнения с искане на обяснение „защо редакцията хвали един побъркан човек“. Там редакторът оправдава избора си с популярността на Петър Дънов и учението му в България по това време, с което е заслужило да бъде отразено и коментирано на тези страници. Учението на Дънов вече наброява 20 000 привърженици, затова списанието не може да не го коментира. Михалчев е съгласен, че в дъновизма няма наука, което обаче не означава,

че науката трябва да го игнорира. Това е широко обществено движение, пушнало корени вече навсякъде. Дори и за да отречеш нещо, ти трябва първо да го познаваш, настоява той. Тоест популярното в България също трябва да бъде отразено, колкото и ненаучно и отвлечено да се струва на очевидно чувствителната по този въпрос публика.

Главният редактор пише и за „Дарбата да се открива подпочвена вода. Научната истина досежно това „окултно явление“ (5, 2) в отговор на читателски въпрос дали това наистина е факт. Той отговаря положително на този въпрос и макар да цитира съответна литература и да предлага исторически сведения в подкрепа на явлението, все пак заключава, че тази работа все още не е достатъчно осветлена.

Сътрудник на рубриката, който трябва да бъде специално открит, е Кирил Чолаков, за когото е поместен и специален портрет с цялостния му научен принос. Той се включва като психиатър и психолог с основни материали в списанието, а в рубриката „Въпроси и отговори“ разглежда въпроси като „Характероложко значение на комплимент“ (6, 3–4), „Алкохолизъм, хипноза и несъзнателен душевен живот“ (8, 5), „Що е лудост?“ (6, 1). Чолаков смело настоява, че разлика в психиката няма, строго погледнато, душевна болест не съществува. Но съществува зависимост между мозъка и психиката и всякакви нарушения там водят до лудост. Алкохолизмът е важен въпрос, защото засяга тежко обществата във всички времена и авторът прави извод, че не само че алкохолът е сам по себе си опасна отрова за човека, но и трябва да се разграничават опиянението и хипнозата. Комплиментите, които хората толкова често правят едни на други, също трябва да се приемат с внимание, защото невинаги действително са израз на чистосърдечно възхищение и добра воля. В книжките от 1935 г. Чолаков разглежда „Психология на театралния шарж“ (7, 1), „Добри“ и „лоши“ люде“ (7, 2), „Душата на честолюбеца“ (7, 3) и „Възможно и невъзможно“ (7, 4), „За „безхарактерността“ (7, 5).

Къде е българското сред поместените отговори на въпроси? През 1939 г. Д. Михалчев разсъждава „Може ли днешна България да се върне към духа на нашето Възраждане“ (11, 3). Тези редица питання до редакцията „идат главно от учителските среди“, чува се ясно възгласът „Назад към Възраждането“, защото на съвременна България вече липсва този дух. Но Михалчев настоява да се прави разлика между минало и настояще. Възраждането е минало, върху което модерна и съвременна България е изградена. Този дух, тези идеали, тази мечта за свободата и независимостта вече са осъществени, те са изиграли своята роля, когато е било

необходимо, и днес вече не могат да бъдат така актуални. Днес българите живеят с други проблеми и не може да се върне „този изгубен рай“.

Народността, традицията, личат и при изследването на хумора, посветен на габровците¹³. Повод за написаното е въпрос на очевидно засегнат директор на гимназия в Габрово, който не разбира защо българският народ се смее точно на габровците. Според Д. Михалчев прословутата спестовност на габровеца не е от сметкаджийство и бедност, не е характерна и само за страната ни и времето. Той иска „да добие от нищо нещо“, неговото пестене е „рационализирано“. Габровецът има лошата слава на спекулант от XIX в., когато е продавал най-различни стоки у нас и по света. Габровци буквално „никнат гдето ги не сееш“ и старата им лоша слава е силна и днес. Народът ни очевидно не вижда несъответствието между стария еснафин и днешния буржоа. Последната забележка на Михалчев може да се направи и за много други предразсъдъци, от които съвременникът му трудно се отърсва.

Така постоянната рубрика на „Философски преглед“ между 1929 и 1943 г. успява чрез отговори на читателски въпроси както да отрази актуални въпроси от политиката, философията, социологията, медицината и изкуството, така и да запознае читателя с историята, но и да разшири кръгозора на тогавашната публика чрез запознаването ѝ с различни учения и правилното отношение към психологическите проблеми. За рубриката пишат редица утвърдени специалисти в съответните области, като демонстрират самочувствие, познания и смелост да заявяват позициите си. Без тази рубрика списанието би загубило съществена част от облика си, но в същото време ограничението, налагано от броя книжки за съответната година, прави неизбежно отпадането на много въпроси, които биха хвърлили повече светлина върху културното равнище на читателската среда и нейните нагласи.

Все пак от публикуваните писма личат политически пристрастия, отношение към религията и вярванията, интерес към театъра, познания по философия и психология, както и разбира се, познаване на съдържанието на самото списание, което се следи внимателно. Така днешният читател може да оформи в съзнанието си физиономията на тогавашния по-буден и образован българин. Самата редакция подчертава със задоволство, че изданието се търси – не само в България, но и в чужбина.

¹³ „Габровци – в хумора на нашите съвременници“ (5, 1) от Д. Михалчев.

Послеслов

„Време и памет“ – равнопоставеност и взаимна свързаност – това означаваат двете думи в заглавието на книгата. 30-те години на XX век, през които излиза най-голямото философско списание в България – „Философски преглед“, са представени през анализа на ярки текстове на неговите страници. То е огледало на всички важни процеси, протичащи в българското общество в исторически, икономически и културен план.

Времето в навечерието на Втората световна война е белязано от много кризи, и то не само в нашата страна. Това са годините на Големата депресия, на масови фалити и самоубийства. Тогава България търси нови, работещи модели, чрез които държавата да се модернизира и усъвършенства. Депресията обаче отключва процеси, които на един по-късен етап стават видими. Обвързването с Германия е безспорно, влиянието ѝ – също. Нашата страна е преобладаващо селска – с население, дълбоко свързано със своя патриархален свят и консервативно мислене. Дори монархията не е в състояние да промени този факт. Индустриализацията протича с бавни темпове. Едни отрасли се развиват, но повечето остават много назад в сравнение с Европа. Преживяваме преврати и смяна на правителства. Дребните собственици търпят загуби от конкуренцията на качествени вносни стоки.

На този фон протичат интересни процеси в сферата на културата. Възниква българският модернизъм, появяват се много нови течения, усеца се глад за разнообразна периодика. Българският читател е любопитен и жаден да научи какво се случва не само в собствената му държава. Все пак не бива да забравяме, че чуждото влияние върху българската култура, изкуство и наука не е дълбоко. Нашата изостаналост от Запада поради трагични исторически причини се преодолява бавно – тя остава и тежи.

И в този опит за по-бързо културно развитие сп. „Философски преглед“ (1929–1943) изиграва своята водеща роля. То образова, информира, възпитава – всичко това, взето заедно.

Целият екип, създал книгата „Време и памет“, внимателно подбира текстовете, които се оказват знакови за осмисляне и на времето, и на процесите в България – 30-те години на XX век. Гледната точка на нас, филолозите (в доминиращата част), е различна от тази на философите, въпреки че се съобразяваме с профила на списанието. Блоковият принцип, по който вътрешно са групирани материалите в изследването, смятаме, е подходящ.

Историята и социологията очертават типа на българския характер. Развитието на обществото се очертава от Средновековието към модерните времена. Етиката, религията, психологията и педагогиката очертават друг значим кръг от проблеми. Не са забравени фолклорната култура и читателят на списанието. Той участва активно в неговото списване чрез рубриката „Въпроси и отговори“.

Безспорно качество на книгата е отпечатването на непубликувани материали, свързани с личността на главния редактор – проф. Димитър Михалчев. Те хвърлят светлина върху отношенията му с властта, върху начина, по който спори с опонентите си, отстоявайки принципите си. Обликът на списанието се оформя и чрез проследяването на полемики, които „Философски преглед“ води с други знакови издания, оформящи културния облик на страната. Изводът, че споровете са на художествено равнище, чрез аргументи, а не на основата на междуличностни вражди, е от особена важност. Научната почтеност и демократичност стоят над всичко. Главният редактор на „Философски преглед“ допуска на страниците му публикации, които оспорват ключови тези на списанието, но оборването на опонентите винаги става с доводи.

Може би това е отговорът на въпроса как „Философски преглед“ устоява на времето и излиза дълго. Високо научно равнище, интересни за хората теми и човешка почтеност – това е печелившата формула.

В статиите, написани от екипа на проекта, към който се присъединиха и външни сътрудници, личи осмислянето на текстовете в списанието от гледна точка на съвремието. Ние „не се ровим в миналото“ самоцелно, а показваме как високата наука се оказва устойчива през десетилетията

Как запазваме жива паметта за „Философски преглед“? Това става още в първото издание в рамките на проекта – сборника „Мисията сп. „Философски преглед“ (1929–1943)“ (2024). Той е посветен на основателите и сътрудниците на списанието. Работата с архивни източници и откриването на нови факти помогнаха да научим повече за хората,

които с право може да се определят като елит на България. Много от написаното е неизвестно на широката читателска аудитория, а то е част от времето, за което говорим.

Има един символен начин да се напомня за видните дейци, оформили образа на модерна България. Той се изразява в наименуване на университети, училища, читалища, улици, кина и театри на известни личности. Има и издигнати паметници, напомнящи за тях. И все пак винаги ли съумяваме да запазим спомена?

В статията за архивните документи на проф. Михалчев, които се съхраняват в СУ „Св. Климент Охридски“ и все още се обработват, е описано граматичното им спасяване от безвъзвратна загуба. Нерядко наследниците нямат никакво отношение към документите. За тях това са хартийки, които пречат и могат да се изхвърлят, за да се отвори място за нещо по-полезно. Този материал звучи като упрек към съвременниците ни.

Пълното дигитализиране на сп. „Философски преглед“ (1929–1943), осъществено в Института за литература при Българската академия на науките, доказва грижата за едно издание, което е класика в българската периодика. „Време и памет“ е необходимо изследване и по още една причина: то проправя път за бъдещи проучвания и прочити.

ВРЕМЕ И ПАМЕТ

*Българска
Първо издание*

Авторска колегия

Вера Радева, Веселина Димитрова, Георги Илиев, Георги Н. Николов,
Димитър Божков, Елена Борисова, Елка Трайкова, Емил Димитров,
Емилия Алексиева, Любмила Хр. Малинова, Огняна Георгиева-Тенева,
Пенка Ватова, Светлана Стойчева-Андерсон

Редакционна колегия

Емилия Алексиева, Огняна Георгиева-Тенева, Пенка Ватова

Научни рецензенти

Доц. г.н. Морис Фагел, доц. г-р Мариета Иванова-Гиргинова

Художник на корицата Стела Славова
Предпечат Георги Иванов

Формат 70×100/16

Печатни коли 23,25

Тираж 70 екз.

Печат Дайрект Сървисиз ООД

Издателски център „Боян Пенеф“ – Институт за литература при БАН
www.ilitizda.com; www.ilit.bas.bg